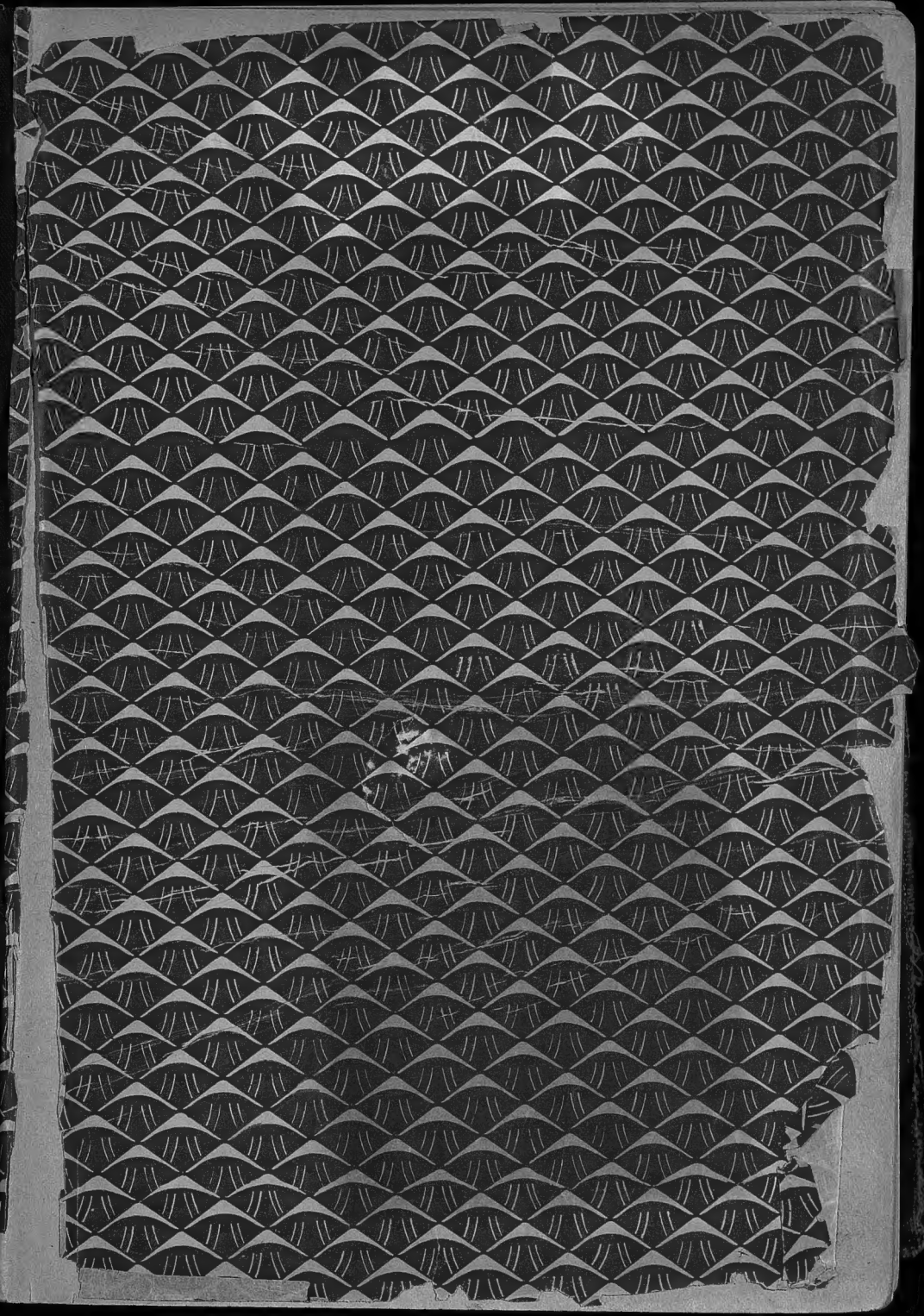
Г
В 75

И. Вороницын

ИСТОРИЯ АТЕИЗМА

ГЕНИЙ



Религия — дурман для народа

Г
В75

И. П. ВОРОНИЦИН

211(09)

ИСТОРИЯ АТЕИЗМА

ИЗДАНИЕ ТРЕТЬЕ
ИСПРАВЛЕННОЕ и ДОПОЛНЕННОЕ

БИБЛИОТЕКА
ИНСТИТУТ
174477/4

АТЕИСТ

ст 193
С94

Облит 8518 26/IV—30 г. Тираж 10.000 экз Заказ 3156
Рязгостипография

1930 г.

Госуд. публичная
историческая
библиотека РСФСР
177477/4

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ.

„Критика религии разочаровывает человека для того, чтобы он думал и действовал, устраивал свою жизнь, как избавленный от чар, отрезвленный человек, чтобы он двигался вокруг себя, т. е. вокруг своего истинного солнца"

К. Маркс.

«История атеизма» первоначально была задумана в виде небольшой книжки, рассчитанной на читателя с малой антирелигиозной подготовкой, и должна была служить почти исключительно агитационным целям. В процессе ее составления автору были сделаны указания о желательности подробнее остановиться на некоторых течениях новой философии, в большей или меньшей степени связанных с теми формами социальной борьбы, которые идеологически заострялись на религиозной критике. С другой стороны, как было, говоря об атеизме, умолчать о таких исторически ярких проявлениях религиозного свободомыслия, как коммунистическое сектантство конца средних веков, скептицизм во Франции XVI и XVII века, деизм в Англии, пантеизм Спинозы и Толанда. Социальное значение этих теорий для своего времени так же велико, как атеизм французских просветителей и деятелей Великой революции, не говоря уже о том, что эти теории были необходимыми этапами на пути развития атеизма, как мировоззрения, а иногда даже и просто стыдливо маскировали собою подлинный атеизм.

Дальше в лес, больше дров. Подготовка французского Просвещения и самый XVIII век во Франции представляют эпоху совершенно исключительную и во многих отношениях поучительную для проходящего марксистскую выучку читателя. На значение французского материализма,—а следовательно и атеизма,—для развития научного социализма указывали еще Маркс и Энгельс. Г. В. Плеханов в свое время много и часто направлял указку марсиста-просветителя в сторону великих разрушителей духовных фетишей, а В. И. Ленин настойчиво советовал переводить, читать и распространять атеистическую литературу французов, отмечая ее исключительные достоинства, как противоядия от религии. Между тем и до сих пор мы очень мало и довольно плохо знаем этих замечательных людей и их писания и не отдаем себе полного отчета в том, с каким мастерством ковали они то оружие, которое в руках пролетариата очистит мир от религиозной и всякой иной скверны.

За философами-теоретиками на арену истории пришли учившиеся на их книжках революционеры-практики. «Век просвещения» завершился революционным кризисом, подобного которому мир не видал. Борьба с религией перестала быть только книжной, «идейной» борьбой, она превратилась в социально-политическое действие. Вряд ли нужно говорить о том,

насколько важны для современного воинствующего атеизма, больше чем когда-либо ставшего оружием классовой борьбы, те практические—или, если угодно, тактические—уроки, которые можно и стоит извлечь из немногих, но насыщенных событиями лет революции. Но и теоретическая мысль в интересующей нас области не замерла в эти годы. Эпигоны великих просветителей продолжают, хотя и в иной обстановке, их дело, порой с пламенным порывом бросаясь в бурные волны революции, но всегда верные антирелигиозным заветам своих предшественников. Теоретический атеизм эпохи революции, кроме того, подводит итоги тем достижениям, какие в этой области были возможны для буржуазной мысли.

Таким образом, поскольку вопрос о целесообразности более широкого охвата темы встал еще при изложении предшествующих XVIII веку периодов, французское Просвещение и эпоха революции потребовали такого расширения темы еще в большей мере.

Общий характер книги ныне определяется следующими задачами: 1) дать возможно полную и яркую картину борьбы с религией в прошлом и этим попытаться восполнить существующий в нашей антирелигиозной литературе досадный пробел; 2) об'яснить наиболее важные исторические проявления этой борьбы той общественной обстановкой, с которою они связаны, и интересами тех социальных групп, которые вынуждались в процессе классовой борьбы пользоваться оружием религиозной критики; 3) проследить постепенное усовершенствование оружия религиозной критики в связи с развитием материалистической философии и тем самым дать максимально полный ассортимент доводов как против отдельных религиозных догм, так и против религии вообще.

Намечая эти задачи, автор отдает себе полный отчет в том, с какими трудностями сопряжено их проведение, и отнюдь не претендует на разрешение их в полной мере. Но ведь хотя бы и частичное разрешение их, хотя бы только попытка в этом направлении имеет свою пользу и значение. Ведь марксистской истории атеизма до сих пор не написано. Единственный имеющийся в современой литературе труд на эту тему—четырехтомная работа Фр. Маутнера «Атеизм и его история на Западе» (на немецком языке)—рассчитан на весьма ограниченный круг философски образованных людей, страдает полным отсутствием метода, проникнут враждебнотью к материализму и воинствующему атеизму, проповедует в подмену религии какой-то малопонятный «мистицизм без бога» и, при всем своем богатстве фактически материалом, почти совершенным молчанием обходит ряд наиболее ценных для нас моментов в развитии социального атеизма.

Причины технического характера заставляют выпустить уже законченную первую часть «Истории атеизма» тремя выпусками. Расположение материала позволяет произвести такое разделение без особенной натяжки. Выходящий ныне первый выпуск охватывает весь период от древних времен до подготовки Просвещения во Франции включительно. В него же входят главы, трактующие английский деизм и немецкое свободомыслие в XVII и первой половине XVIII столетия. Если строго хронологический порядок изложения этим отчасти нарушен, то для полного понимания развития материализма и атеизма во Франции предварительное знакомство с английским деизмом необходимо. С другой стороны, хотя немецкое свободомыслие начала XVIII ст. ни в чем не отражается на французской философии, оно в свою очередь складывается в своеобразные фор-

мы под комбинированным влиянием спинозизма, французского скептицизма и английской философии. Кроме того, главы, входящие в первый выпуск, в отличие от последующих, проработаны за малыми исключениями не по первоисточникам.

Второй выпуск посвящен атеистическому материализму французских просветителей и представляет собою самостоятельное развитие этой большой и важной темы. Он составлен преимущественно в форме очерков, трактующих теорию и деятельность отдельных мыслителей и ученых. Автор льстит себя надеждой, что в этой части своего труда он может удовлетворить запросы не только антирелигиозников, но и более широкого круга лиц, вообще интересующихся материалистической философией XVIII-го века. Очерки, посвященные Николаю Фрере—малоизвестному основоположнику французского материализма, Бенуа де Малье—творцу первой в новое время революционной теории, об'ясняющей атеистически происхождение и развитие жизни на земле, скромному неяркому, поэтому совершенно забытому, но во многих отношениях интересному энциклопедисту—Дюмарсэ, другому энциклопедисту—Буланже, давшему, наряду с парадоксальными взглядами на происхождение религий, также и ценную попытку сравнительно-исторического изучения религий, Робинэ, неудачно пытавшемуся совместить материализм с религиозным чувством, и, наконец, глубокому и блестящему Гельвецию, хорошо известному нам благодаря Г. В. Плеханову, как материалист, но неизвестному, как очень ранний атеист,—эти очерки в большей или меньше степени дополняют то, что уже известно рускому читателю об истоках диалектического материализма и сопутствующего ему воинствующего атеизма. Все названные и другие рассмотренные в книге более известные философы-просветители были изучены автором по их подлинным сочинениям в то сравнительно далекое уже время, когда, пережив бурю 1905 года, он обрел тихую гавань в каторжных централах Шлиссельбурга и Вологды. Тогда они во многом помогли ему преодолеть модное увлечение эмпириокритической философией и содействовали обострению того особенного пристрастия к религии, которое служит лейтмотивом настоящей работы.

И все-таки в главах, посвященных XVIII веку, даны лишь основные и наиболее характерные черты антирелигиозности той эпохи.

Второстепенные и не вполне атеистические черты затронуты мимоходом или, в интересах большей связности рассказа, опущены.

Борьба с религией и атеизм в эпоху французской революции являются темой третьего выпуска. Историческое изложение здесь прерывается очерками, посвященными безбожным философам, как Нэжон, Дюпюи, Вольней, Лаланд и Марешаль, и краткими характеристиками наиболее выдающихся атеистов-практиков. Можно было бы, конечно, отделить революционную борьбу с религией от борьбы философской. Такое разделение в методологическом отношении было бы правильным. Но в ходе революции книги тоже отчасти играли роль событий, и деяния философские в то же время носят яркую печать бурно переменчивых лет, в которые они пишутся. Душеприказчик Дидро и Гольбаха—Нэжон всего полнее сказался в своем «Адресе» Учредительному Собранию и в статьях издававшегося им философского словаря, написанных в первый период революции. Вольней —член Учредительного Собрания, а его замечательная книга «Руины» представляет собой философскую программу революции и написана в 1791 году; в последующем он охладевает к революции и—вольно или невольно—впрягается в колесницу реакции. И Нэжон, и Вольней всего по-

нятнее, когда с ними знакомишься под свежим впечатлением рассказа о событиях, которые их вдохновляли. Дюпюи, хотя и был членом Конвента, но положительной фигурой в революции не был. Его значение—в теоретической критике религии. А так как в этой критике он является отчасти предшественником Вольнея, то и рассматривается довольно бегло вместе с этим последним. Лаланд и Марешаль помещены в самом конце. Престарелый астроном Лаланд проявил себя безбожным философом своими добавлениями к словарю атеистов Марешаля уже тогда, когда отгремела гроза революции. А антирелигиозные выступления Марешаля растянулись на весь период революции и наиболее яркое выражение нашли в его активном и руководящем участии в «Заговоре Равных» в период реакции.

Этими соображениями оправдывается кажущаяся разбросанность материала третьего выпуска. К сожалению, при изложении антирелигиозных движений революции некоторые намеченные источники остались неиспользованными вследствие недоступности их для автора, а с другой стороны чрезмерно разросшийся об'ем книги побудил второстепенные моменты затронуть только вскользь.

В дальнейших выпусках «Истории атеизма» найдут место следующие основные темы: немецкое просвещение в его зависимости от французского просвещения и революции; религиозное свободомыслие и борьба с религией в России в XVIII веке и в первой половине XIX века; утопический социализм и религия; научные теории XIX века в связи с религиозной проблемой; критика религии в немецкой философии XIX века; марксизм и религия; атеизм в русском революционном движении.

Для облегчения справок, к последнему выпуску будут приложены подробное оглавление и алфавитный именной указатель для всей работы.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.

Необходимость во втором издании вып. I—IV «Истории атеизма» выяснилась еще до окончания всего труда, и самая эта необходимость, по соображениям издательски-организационным, носила характер срочности. Поэтому в новое издание внесены лишь более или менее значительные исправления текста. Вопрос о дополнении и переработке некоторых глав—особенно I и III вып.—приходится с сожалением отложить.

Вторая часть «Истории атеизма»—вып. IV и V—в процессе работы претерпела значительные изменения по сравнению с первоначально намечавшимся планом. Для сокращения изложения пришлось совершенно выпустить тему о влиянии научных теорий XIX века на развитие атеизма, которая затронута в нашем изложении только попутно и весьма бегло. Значение этого пробела лишь отчасти может быть ослаблено ссылкой на то, что, в сущности, творцы научных теорий не преследовали непосредственно антирелигиозных целей, а значение антирелигиозное их теории приобрели лишь потому, что достижениями научного гения воспользовались подлинные атеисты-революционеры в своей борьбе с религией, как одной из важнейших идеологических основ классового угнетения.

Зато, учитывая полное почти отсутствие литературы по истории религиозного свободомыслия и атеизма в России, особенно в периоды, предшествующие оформлению революционного движения, автор уделил этим вопросам гораздо больше внимания,чем предполагалось сначала. Такое расширение плана не могло быть осуществлено в тот сравнительно короткий срок, на который было рассчитано опубликование труда в целом, и не могло уложиться в рамках предположенных пяти выпусков. Поэтому в последнем—V выпуске—изложение доведено до эпохи Маркса—Энгельса на Западе, а в части, относящейся к истории атеизма в России, пришлось остановиться на 40-х годах прошлого века.

Окончание всего труда потребует еще много времени, и по ряду причин момент этого окончания теперь указан быть не может. Отдельные очерки, служащие продолжением нашего труда, будут печататься в журнале «Атеист» или будут выпущены издательством «Атеист» отдельными брошюрами. (В частности, очерк об А. И. Герцене и его отношении к религии уже выпущен).

Кроме того, читатель нашей книги может ознакомиться непосредственно с важнейшими этапами развития атеизма в новейшее время по таким изданиям «Атеиста», как «Мысли Маркса и Энгельса о религии», «Мысли Г. В. Плеханова о религии» и «Мысли В. И. Ленина о религии».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

I.

АТЕИЗМ В ДРЕВНОСТИ.

Культура древнего мира представляет мало черт сходства с нашей культурой. Конечно, классовая борьба существовала и в Греции и в Риме; она приводила там к тем же результатам в развитии общественной жизни, что и в истории нового времени, но эти результаты всегда были незаконченными, они были скорее набросками, чем завершениями. Связь между материальной и духовной культурой намечается в общих и грубых чертах, и высшие формы идеологии отражают преимущественно общее направление и основной характер социального развития, но не дают ясно выраженных черт классовой идеологии. Борьба классов протекает в низах духовной жизни и не поднимается на ее вершины.

Атеизм древности поэтому не носит характера хорошо заостренного и метко направленного оружия освободительного движения. Он не претворяется, даже в самых смягченных своих формах, в массовое действие, а остается далеким от жизни философским учением. Можно даже сказать, и это говорилось, что об атеизме в нашем смысле слова говорить по отношению к тем временам следует лишь с оговорками и ограничениями.

Тем не менее, великие мудрецы Греции представляют для нас большой интерес. Их учения пережили гибель их общества, и когда Европа, изживая средневековье, испытала неодолимую потребность в замене застойных религиозных воззрений способными к развитию новыми взглядами, она нашла их готовыми в могилах классического мира. Благодаря этому не только получилось сбережение духовных сил, но в сокровищнице древне-греческой мысли нашлось много теорий, приобревших в новой обстановке освободительное значение. В ней оказались также все или почти все материалы для построения религиозного свободомыслия и атеизма.

1. Космогонии.—Ионийские философы.—Элеатская школа.

Подобно тому как наша современная наука является в известной мере наследницей классической науки, первые научные теории Греции ведут свое происхождение от несовершенных попыток еще более далекой древности—вавилонской, халдейской и ассирийской. Такими попытками естественного об'яснения происхождения мира и явлений были космогонии, фантастические рассказы о начале вещей, в которых от религиозной скорлупы без труда можно было очистить ядро естественного об'яснения, часто резко противоречившего об'яснению сверх'естественному.

Во всех этих космогониях предполагалось существование первоначальной материи, несотворенной, вечной, из которой произошли первые существа. «Было время, когда все было тьма и вода и из них сами собой

зародились чудовищные животные и самые необыкновенные фигуры: люди с двумя крыльями, а некоторые с четырьмя, с двумя лицами, с двумя головами на одном туловище—одна мужчины, другая женщины и с двумя половыми органами одновременно; люди с ногами и рогами козы или с копытами лошади; другие имели задние оконечности лошади, а передние—человека наподобие гиппоцентавров». Эти чудовищные произведения, неудавшиеся опыты природы, не могли выжить в соприкосновении с воздухом.

Первая материя обладает влажностью, это—плодородный ил хаоса, и из него наряду с первыми существами произошли также боги, т.-е. более совершенные существа, но принципиально те же творения слепого и безличного хаоса.

Эти первые любопытные попытки дать об'яснение происхождению вещей совершенно исключают всякое представление о творце, провидении, о сверх'естественном. Творец, как и в библейском мифе сотворения мира, появляется уже во вторую очередь, чтобы внести порядок в мир хаоса, существующий независимо от него. В первоначальных натуралистических мифах он служит для обозначения того элемента природы, уловить который непосредственно бедная опытом мысль древности не была в состоянии. Здесь она пользовалась готовой религиозной формой, обожествлявшей солнце, землю, море, огонь и т. д.

Только у греков (эллинов) делаются более серьезные попытки использовать космогонии Азии для устранения религиозных об'яснений и придания им более совершенной формы.

В ионийских колониях Греции, на побережьи Малой Азии, образуется первый значительный центр греческой культуры. Здесь, благодаря исключительно благоприятному географическому положению греческих поселений, раньше всего развивается торговля с восточными странами и принимает широкий, почти мировой характер. Экономические потребности приводят к общению с восточными государствами, к усвоению значительно развитой у них промышленной техники и знаний, обусловливающих эту технику. Математические, астрономические и географические познания Востока здесь не только прививаются, но и развиваются дальше и передаются затем остальным более отсталым провинциям. Здесь также раньше, чем в других греческих городах, изживается господство феодалов, земельной аристократии, и новые политические формы в немалой мере содействуют стремлениям к свободному от традиций об'яснению мира и жизни. Ионийские философы VI века до христианской эры закладывают основы этого нового миропонимания. В большинстве своем они принадлежат к торгово-промышленной группе населения, к буржуазии, движущему классу общества этого периода. И дух предприимчивости, жажда новизны, свойственные этому классу, видны и в их теориях; в то же время эти теории если не антирелигиозны в нашем смысле слова, то во всяком случае представляют собою попытку отстранить религию от руководящей роли в общественной жизни. Ионийская философия служит интересам тех социальных групп, которые борются с феодальным укладом, она проникнута живым стремлением поставить на место фантастических представлений естественное об'яснение.

Фалес—первый из этой ионийской школы. Для него первоматерия—это вода. Вода породила все вещи мира без всякого вмешательства какой-либо посторонней причины. Почему именно на воде остановился он? Потому ли, что в космогониях Востока обожествленное море—колыбель жизни,

или потому, что он наблюдал явления природы, в которых влага является необходимым условием зарождения и жизни, а разложение сопровождается превращением твердых на первый взгляд тел в жидкость? Это остается неизвестным, так как он не изложил своих теорий в письменном виде или его сочинения не дошли до нас. Следует полагать, однако, что главным источником этих взглядов были космогонии, так как в то время наблюдение природы еще не отделилось от религии, чтобы стать главным пособником науки.

Эту первичную материю Фалес представляет себе, как обладающую жизнью, душой. Одухотворение материи у него еще приближается к анимистическому пониманию и представляет собою переходную ступень от многобожия его современников к атеизму его последователей. Одушевляя природу, он считал ее «полной богов». Это его выражение, однако, как отмечает историк материализма Ф. А. Ланге [1]), можно толковать как чисто символическое. Сущность этой теории и главное ее значение состоит в том, что, принимая вечность материи и ее одушевленность, Фалес намечает путь для натурализма. Человек и природа для него, как и для его последователей, едино суть. Человек не отрывается искусственно от природы, душа не отделяется от тела, дух от материи и бог от мира.

Теория всеобщей одушевленности—гилозоизм—у Анаксимандра, ближайшего последователя Фалеса, принимает продуманный материалистический и атеистический характер. Его первоматерия уже не какое-нибудь определенное тело, не вода, как у его учителя, не воздух, как у Анаксимена, бывшего продолжателем ионийской школы, или огонь, как у Гераклита, а нечто неопределенное, лежащее в основе всех тел. Эта первооснова всего мироздания, а п е й р о н, как он ее называет, бесконечна, находится в вечном движении, обладает внутренней энергией, принимает различные формы. Влажное начало или вода по отношению к апейрону или вечной первооснове—уже вторичная форма. Из нее затем произошли земля, воздух и огонь. Эти четыре элемента, образующие чувственный мир, играют в научном познании природы в позднейшие века преобладающую роль и теряют свое значение лишь к концу XVIII века.

Здесь, таким образом, устанавливается вечность и несотворенность материи, живой и чувствующей. Для творца не остается места. Все происходит естественным образом. Теплота солнца (огонь) высушила землю, вышедшую из влажного хаоса, а остатки водной стихии, этого «семени вещей», собрались в океан и сделались солеными и горькими. Первые живые существа зарождаются в море и из них мало-по-малу развиваются животные, вплоть до человека, при чем Анаксимандр в этом развитии отводит главную роль б л а г о п р и я т н ы м у с л о в и я м с у щ е с т в о в а н и я, т.-е. п р и с п о с о б л е н и ю. Это было первым выражением идеи трансформизма, превращения одних видов животных в другие. Формы, в которых высказываются эти взгляды, до крайности примитивны, и когда Геккель называет Анаксимандра предвозвестником Канта и Лапласа в учении о происхождении мира, и Ламарка и Дарвина—в биологии, он заходит слишком далеко. Такие сближения представляют вещи в слишком преувеличенном виде. Анаксимандр в лучшем случае был предшественником последних выразителей эволюционизма древности—Эпикура и Лукреция и продолжателей этого эволюционизма в новое время—француз-

[1]) «История материализма», пер. Н. Страхова. СПБ., 1899, стр. 5.

ских философов XVIII века. Между ним и Дарвином имеется ряд посредствующих звеньев, без которых идея эволюции не могла бы превратиться в эволюционную теорию, как мы понимаем ее теперь.

Те первые животные, от которых произошел человек, по Анаксимандру зародились в воде и первоначально были покрыты колючей скорлупой. Эти животные, достигшие известной величины, оказались способными выходить на высохшую землю; здесь их скорлупа лопнула и они «вскоре изменили свой род жизни», т.-е. приспособились к условиям новой среды. В доказательство того, что люди не всегда были такими, как ныне, а развились до нынешнего состояния, Анаксимандр ссылается на то обстоятельство, что человек один только из всех животных не в состоянии долгое время после рождения добывать себе самостоятельно пищу.

Эти натуралистические взгляды у него сильно связаны со своими первоисточниками, с космогониями и, хотя они сознательно исключают религиозное об'яснение вещей, религиозной оттенок в них остается и сказывается, например, в том, что Анаксимандр и его ученики, считая рыб прародителями человека, воздерживались от употребления их в пищу. Рыба, между прочим, была священным животным в Сирии.

Элеатская школа продолжает научные теории гилозоистов. Основателем ее был Ксенофан (576—480 г.г.). Мир для него был единым целым. Он соглашался с Анаксимандром в том, что человек ведет свое происхождение из переходного периода развития земли от жидкого состояния к твердому, и начало жизни видел в самозарождении под влиянием солнечной теплоты. Он первый в истории науки увидел в ископаемых остатки былой животной жизни и нашел в этом доказательство того, что некогда море покрывало всю земную поверхность. Человек, по его мнению, не отличается от животного, его душа есть только дуновение.

Религиозные воззрения Ксенофана допускают различные толкования. Он был свободомыслящим человеком и выступал против господствующего религиозного мнения. Многобожию с его смешными сказками он противопоставляет идею единого бога, вечного и непреходящего. Антропоморфизм, т.-е. уподобление божества людям, вызывает с его стороны резкие нападки. Так, ему принадлежит следующее изречение: «Если бы быки или львы имели руки и могли этими руками рисовать и вообще создавать ими то, что создают люди, то они изображали бы вид и форму богов по своему подобию». Бог-провидение также не вызывает в нем энтузиазма. «Нет,— восклицает он в одном из своих знаменитых стихов,—не боги все дали смертным в начале, а сам человек с течением времени и своим трудом улучшил свою судьбу». Единый бог Ксенофана не имеет в себе ничего человеческого и, можно сказать, ничего божественного. Это—бог-природа, бог-мир. Это то, что называется пантеизмом и отличается от атеизма лишь терминологией. Эту черту философия Ксенофана прекрасно подметил самый выдающийся из французских материалистов XVIII века Дидро в статье Энциклопедии, посвященной элеатской школе. «Эта система,—говорит он,—недалека от спинозизма. Душа мира, которую, повидимому, придумал Ксенофан, не имеет ничего общего с тем, что мы понимаем под духом».

Парменид, ученик Ксенофана, устраняет указанный недостаток, и термин бог в его системе уже заменен понятием мира, вселенной.

2. Демокрит.

Самым выдающимся философом этого, так называемого, натуралистического периода греческой философии был Демокрит, родившийся между 480—470 г.г. до христианской эры.

«Демокрит должен быть причислен к величайшим между великими мыслителями древности», — говорит Ф. А. Ланге. И, действительно, охват его знаний, его энциклопедичность и сила проникновения его ума не были превзойдены ни одним из философов древности. История философии, однако, занималась Демокритом очень мало. Его последовательный материализм, отрицающий всякое сверхчувственное и сверхопытное об'яснение, отталкивал от него не только богословов всех родов,но и философов господствующих школ. А на всем протяжении нового времени господствовали, как известно, школы идеалистического направления, глубоко и резко враждебные материализму и атеизму. И хотя нельзя было совершенно замолчать значение «отца физики» в развитии новейшей науки, это значение всеми способами умалялось [1]).

Подобно Фалесу, Пифагору и др. философам этого периода, Демокрит из Абдеры вышел из среды богатой и просвещенной буржуазии восточных греческих колоний. Он получил прекрасное образование и говорили даже, что его первыми учителями были персидские маги. Страсть к знанию побудила его после смерти отца, очень богатого купца, употребить свою долю наследства на путешествия. Он сам говорил, что никто из его современников не совершал таких длинных путешествий в самые отдаленные страны. «Я не щадил ничего, чтобы приобретать знания. Я видел всех знаменитых людей моего времени; я об'ездил все страны, где ожидал встретить истину, расстояние меня не пугало. Я наблюдал различия многих климатов; я собирал данные об явлениях, происходящих в воздухе, в земле и в водах. Утомление странствиями не мешало мне размышлять; я занимался математикой на больших дорогах и в молчаливом уединении моего жилища. Я не думаю, чтобы кто-либо, не исключая и египетских жрецов, превзошел меня ныне в искусстве доказательств с помощью чисел и линий». Очень вероятны рассказы, что он побывал в Эфиопии, в Египте и Персии.

Вернувшись в Грецию после долгих лет, проведенных в странствиях, он поселяется в родном городе и вскоре приобретает славу человека, обладающего даром божественного разума. Сограждане осыпают его почестями, делают его даже правителем. Когда его положение, благодаря проискам врагов, пошатнулось и на основании вновь изданного закона ему, сыну, промотавшему наследство отца, угрожали суд и лишение права на погребение в родном городе, он на площади перед народом в свое оправдание прочитал одно из лучших своих сочинений. Триумф был полный: народ наградил его большой суммой денег и воздвиг в его честь бронзовый памятник.

Повидимому, общественными делами он занимался недолго, а предпочел все свое время отдавать науке и философии.

Его связывает тесная дружба, основанная на общих научных интересах, с великим врачом Гиппократом. Анекдотически начало этой дружбы связывается со следующим фактом. Абдериты, обеспокоенные многими

---

[1]) Прекрасное изложение и оценку учения Демокрита русский читатель найдет в книге Р. Пикеля «Великий материалист древности», изд. «Новая Москва», 1924 года.

странностями в образе жизни и поступках Демокрита, пригласили Гиппократа в Абдеру, чтобы освидетельствовать умственные способности философа. Врач приехал и убедился, что перед ним совершенно здоровый, но незаурядный ум. Пациент превратился в друга, а может быть, в учителя.

О нем вообще сохранился ряд анекдотов. Вот один из них. Ища тишины и одиночества для размышления, Демокрит дни и ночи проводил на кладбище. Какие-то шутники, замаскировавшись, вздумали напугать его привидениями. Но философ не испугался. «Перестаньте, сказал он затейникам: вы не испугате того, кто твердо знает, что душа, расставшись с телом, уже решительно ничего собою не представляет».

В историю его имя перешло с ярлыком «смеющегося философа». С высоты своей мудрости он не мог без смеха взирать на мелочи людской жизни, на суеверия, на глупость. Улыбка всегда играла на его губах.

За свою долгую жизнь (он прожил 90—100 лет) Демокрит написал множество сочинений, которые до нас дошли, к сожалению, только в отрывках и изложениях. Ему приписываются не только научные труды, но и различные изобретения.

«Надо стремиться не к полноте знания, но к полноте понимания», говорил Демокрит, обладавший сам наивысшей для того времени полнотой знания. Претворяя в жизнь это положение, он создал атомистическую теорию, которая, подвергшись ряду преобразований, обусловленных более совершенными познаниями, составляет основу атомистики новейшего времени.

Он не был творцом теории атомов; отдельные элементы этой теории существовали до него, и в числе его предшественников считается ряд мыслителей, начиная с индийского философа XII века Канады и кончая пифагорейцами. Но его огромная несомненная заслуга в том, что атомы для него единственная основа мира и движения. Кроме них, учил он, никакой иной причины, стоящей над ними или вне их, не существует.

Ничто из ничего не происходит, ничто не уничтожается, все только изменяется,—учил Демокрит, и этим устанавливал основные положения современной физики—неуничтожаемость материи и сохранение энергии. Ничто не происходит случайно, для всего есть какая-нибудь причина и то, что совершается, необходимо,—гласит дальнейшее его положение. Здесь отрицается всякое телеологическое об'яснение, т.-е. такое, которое во всяком явлении видит заранее намеченную цель. Случая нет, все связано железным законом причинности. Если на голову проходящего человека падает кирпич, то это не случай, а явление, обусловленное рядом бывших раньше причин и действий. И раз нет случая, то необходимо признать, что мир управляется не какой-либо нездешней и посторонней силой, а законами, являющимися выражением естественных отношений между вещами.

Для научного познания был расчищен путь, были решительно устранены все антропоморфические и религиозные об'яснения природы. Ибо поскольку хотя в малейшей степени в естественное течение событий привходит элемент божественный, сверхприродный, постольку наука о природе невозможна. Нет никаких чудес. Когда с неба падала молния,—говорит Демокрит,—когда появлялись кометы, когда происходило затмение солнца или луны, то люди минувших дней приходили в ужас, убежденные, что боги были виновниками этих чудес. На самом деле кроме атома и пустоты ничего не существует.

Знаменитый философ-идеалист Кант называл Демокрита вздорным человеком, так как он движение мира об'яснял механически, а не поставил в начале бога, сотворившего его из первобытного хаоса. Для нас, наоборот, достоинство Демокрита, помимо прочих заслуг его перед наукой, о которых здесь мы не можем говорить, заключается именно в его атеизме. «Следует помнить, что для этой эпохи атеизм был большим революционным шагом. Религиозный культ в эпоху греко-персидских войн и Перикла в Греции был силен. Нам известен целый ряд процессов против философов и государственных мужей в Афинах за их безбожие, кончавшихся изгнанием последних из пределов своего отечества. Живи Демокрит в Афинах, повидимому та же участь постигла бы и его» [1]). И действительно, разум и вера, наука и религия не раз сталкивались между собой в древней Греции. Хотя там и не существовало в таком виде, как мы это слишком часто наблюдаем в новое время, государственной религии и духовенства, вмешивающегося, как влиятельная корпорация, во все проявления общественной жизни, тем не менее в некоторые эпохи всякое свободомыслие в религиозных вопросах жестоко преследовалось. Вокруг храмов толпилась непросвещенная и фанатичная чернь, послушное орудие в руках таких же суеверных и фанатичных жрецов, свято оберегавших традиции и свое привилегированное положение.

До нас не дошли имена всех жертв религиозной нетерпимости и изуверства, но многие из них нам известны. Как сказал Ренан, боги, которых Аристофан бичевал в своих комедиях, иногда убивали. Убивали, если не тело, то душу. Убивали слепо, часто не разбирая, действительно ли атеист тот, кого невежественная молва или ядовитая завистливая клевета клеймила именем нечестивца. Протагор, Анаксагор, Аристотель, Теофраст, Феодор по прозванию Атеист, Диоген из Аполлонии, Сократ, которого казнили, заставив выпить цикуту, Диагор из Мелоса, голова которого была оценена, Эсхил, Эврипид и многие другие преследовались за действительное или мнимое безбожие или просто за свободомыслие, идущее вразрез в традицией.«В Афинах была инквизиция в полном смысле слова,--говорит один из историков материализма [2]).—В Афинах времен Перикла также существовала религиозная ортодоксия, как и в Париже времен Вольтера, и за много веков до того, как сжигали сочинения философов XVIII века у подножья лестницы здания Парижского Парламента, на площади в Афинах сжигали книги Протагора».

3. Эпикур.

Как было сказано во вступлении к этой главе, атеизм древности может называться атеизмом в нашем смысле слова лишь с некоторыми ограничениями. Это всегда нужно иметь в виду. Атеизм Демокрита тоже при некоторой придирчивости может быть обвинен в излишней уступчивости господствующим религиозным взглядам. Он, например, допускает существование богов.Но эти боги никакой божественностью или сверх'естественностью не отличаются. Это—сочетания очень тонких атомов, являющиеся нам только в темноте, гигантские образы. Они так же, как и остальные тела, подвергаются разложению, но распадение атомов у них совершается с большим трудом и очень редко.

В сущности, как говорит Дидро, Демокрит принимал за реально существующее призраки своего воображения. Если тем не менее в атеизме

[1]) Пикель. «Великий материалист древности», стр. 91.
[2]) J. Soury. „Bréviaire dè l'histoire du materialisme", p. 151, P. 1881.

Демокрита сомнений не высказывалось, то совсем иначе обстояло дело с Эпикуром, продолжавшим в конец IV и начале III века, после долгого перерыва реакции, материализм великого абдерита. На Эпикуре поэтому нам приходится остановиться несколько дольше и с большей тщательностью рассмотреть его антирелигиозные взгляды.

Греция в то время вступила в период упадка своей культуры. Свобода, которую дышала философия в своем расцвете, была подавлена. Это отражалось на общих настроениях и отразилось на некоторых сторонах мировоззрения Эпикура.

В юности он покинул Афины, где учился. Говорят, что он бежал от народных волнений, нарушавших необходимое для размышлений спокойствие. Он возвратился туда уже в зрелом возрасте, составив себе некоторую известность, как мыслитель. И окруженный учениками и друзьями, он с этих пор живет там, далекий от общественной жизни, обнеся свой сад высокой стеной и забронировав свою душу холодными философскими истинами. Его жизнь была чиста и нравственна и единственной радостью которой он передавался, была радость познания.

Эпикур свято чтил традиции и обычаи и простирался перед алтарями богов. Он не верил в этих богов, но считал, что мудрец для своего спокойствия обязан делать все то, чего требуют закон и обычай. Зачем вступать в конфликт со средой, когда, живя с ней в мире, можно прекрасно достигать высших степеней блаженства, уготованных мудрецу! И к тому же, мудрец, без волнения и страсти взирающий со своих высот на дела людей, так легко может все примирить, все об'яснить. Все об'яснить и на этом успокоиться—вот истинный смысл всякой идеологии упадка, столь чуждой нашим дням и нашему миропониманию. Это даже не лицемерие, это просто приспособление. С одной стороны, приспособление к отвлеченному познанию, в данной исторической обстановке совсем не вынуждаемому ближайшими обстоятельствами и непосредственными потребностями общественного бытия. Такое приспособление чревато возможностями и для грядущих возрождений может оказаться великим и плодотворным, как это и случилось с философией Эпикура. А с другой стороны, приспособление к пониженному уровню жизни, идущее в ногу с общей реакцией, позорное для человеческого достоинства и из мудреца, призванного быть провозвестником и учителем новой жизни, делающее жалкого лакея торжествующей пошлости. Это вторая сторона нас не интересует. Нам важен Эпикур—сеятель того будущего, которого он сам не прозревал, потому что для него будущего человечества не существовало, а будущее отдельного человека он рассматривал вне связи с человечеством. То будущее, в котором должны были прорасти семена, закинутые им в бесплодную афинскую почву, слишком близко нам, хотя и оно уже стало нашим прошлым.

Эпикур б ы л спокойным, уравновешенным, осторожным мудрецом, а его философия с т а л а боевым кличем освобождения человеческого ума, стала способной порождать вдохновение и энтузиазм, побуждающие на подвиги. В прекраснейшем изложении этой философии, в поэме Лукреция «О природе вещей» (см. ниже) даже мы, люди XX века, находим непревзойденный по красоте и яркости образец действенного миросозерцания, хотя содержание этого миросозерцания во многих отношениях устарело. В его волшебном свете Эпикур представляется титаном и Прометеем, борцом за человечество. Вот в каких чертах рисовался его образ и значение его философии Лукрецию:

Жизнь человека постыдно у всех на глазах пресмыкалась
Здесь, на земле, удрученая бременем вероученья,
Что из владений небесных главу простирало и сверху
Взор угрожающий свой непрестанно бросало на смертных.
Первый из смертных, кто взоры поднять к нему прямо решился,
Родом из Греции был; он ему воспротивился первый.
И ни святыня бессмертных, ни молнья, ни грома раскаты
С неба его удержать не могли, но с тем большей отвагой
Силы души он своей напрягал, чтобы ранее прочих
Крепкий замок сокрушить у затворенной двери природы.
Так животворная сила рассудка стяжала победу
И далеко унеслась, из границ пламенеющих мира,
И в бесконечность вселенной проник он рассудком и духом.
Победоносно принес нам познанье тот грек о возможном
И невозможном в природе, а также о силах предельных
В каждом предмете, о целях конечных, что ставит рассудок.
Так что религии все суеверья у нас под ногами
Вновь очутились, а мы той победой вознесены к небу [1]).

Философия природы Эпикура лишь немногим отличается от взглядов, развитых Демокритом, и собственно задача развития этой философии перед ним не стояла даже. Его главной целью было применить ее к об'яснению явлений нравственного порядка, задача критическая и разрушительная прежде всего. Суеверие, об'яснение явлений при помощи стоящих над миром сил, главным обарзом, подвергалось его критике.

Вопрос о начале бытия стал перед ним с самой юности и, говорят, именно отсутствие ответа на него в ходячих космогониях толкнуло его к философии. Гезиод утверждал, что прежде всех вещей был создан Хаос. Ну, а откуда взялся Хаос прежде всех вещей?—спросил Эпикур. И религия за удовлетворительным ответом должна была отослать его к философии. Над всеми же философскими об'яснениями гигантской несокрушимой громадой воздвигалась атомистическая теория и только она одна могла своими об'яснениями дать «мир душе и спокойствие духу», которые Эпикур считал «единственным предметом всех частей философии» (письмо к Питоклесу).

Во вселенной существуют только атомы, образующие тела, и пустота, без которой было бы невозможно движение и комбинирование этих атомов. В результате бесчисленных сочетаний и распадений атомов образовался мир таким, каким мы его видим. Это образование не имело никакой цели, над ним не стояла никакая воля, оно было чисто механическим. Следовательно, бога, как творца мира, не сушествует.

Все явления мира совершаются механически. Солнце, луна и другие светила образовались на основании естественных законов и ими не движет никакая воля, стоящая вне этих законов.

Если весь мир управляется и все в нем происходит на основании неизменных законов, то и человек исключения не представляет. Так же, как и все в мире, он рождается, живет и умирает. «Создайте себе привычку верить, поучает Эпикур, что смерть для нас ничто, потому что как добро, так и зло определяются чувствованием. А смерть—это исчезновение всякого чувства». Загробной жизни нет и бессмертие—«тщетная мечта». Ду-

[1]) Лукреций «О природе вещей», перевод Рачинского, М., 1913, стр. 7.

ша человека так же бренна, как и его тело. Она представляет собой очень тонкую материю, разлитую в организованном существе. Нечто вроде огня и воздуха, но еще тоньше. Оттого она и воспринимает, чувствует, мыслит. Но душа может выполнять эти функции лишь в сочетании с организованным телом. Когда она покидает тело, тело перестает жить и чувствовать, но и душа умирает вместе с телом в том смысле, что, хотя составлявшие ее атомы продолжают существовать, ее отличительные свойства утрачены, так как уже нет связи с посредствующей и обсуловливающей эти свойства средой. Вечность материи и смертность души и тела здесь установлены, таким образом, с ясностью, не оставляющей желать большего. Конечно, представления Эпикура о душевной жизни весьма примитивны, но эта примитивность об'ясняется низким уровнем положительных знаний его времени.

Послушаем теперь, что говорит Эпикур о богах.

Боги существуют, потому что люди имеют о них представления. А всякое представление, всякий образ, есть отображение чего-то реально существующего. Таким образом, у наших представлений о богах есть прообразы, боги реально существующие. Но эти боги совсем не такие, как представляет их себе толпа, потому что обычно приписываемые им качества противоречат их природе. Люди воображают, что боги не спускают с них своих взоров, чтобы наказывать злых и вознаграждать добрых, т.-е. приписывать божеству человеческие чувства. Бог—это существо бессмертное и блаженное; все люди сходятся на этом определении и, следовательно, оно правильно. Все, что не согласуется в полней мере с совершенными понятиями бессмертия и блаженства—неправильно. Боги, следовательно, не могут заниматься ни управлением небесных тел, ни делами земными. «Разве можно согласовать заботы, тягостные мелочи, гнев, благосклонность с понятием совершенного счастья? Все это подобает лишь слабости, болезни, недостатку». Блаженство состоит, прежде всего, в душевном спокойствии, а оно достижимо лишь при полной бездеятельности. И боги Эпикура бездеятельны и праздны, они только и знают, что наслаждаются тем, чего лишены люди, т.-е. безоблачным счастьем. Боги бездельники, бесплодные и ненужные, вот что служит предметом страха и почитания людей. И живут они так далеко от нас, что нам нечего беспокоиться. Место их пребывания Эпикур отводит подальше от людей, в междупланетные пространства, в «расселины миров», где они не подвергаются никаким беспокойствам. В этих закоулках миры в своем вечнем движении их не тревожат. Нечего поэтому и людям тревожиться о них. И Эпикур призывает людей избавиться от всякого страха перед богами, а для этого надо изучать природу.

Что же представляет собой эта «теология» (учение о божестве) Эпикура? Остатки ли суеверия, принимаемые с убежденностью и верою, или всего лишь отвод глаз слишком зорких и читающих слишком глубоко в мыслях? Атеизм это, лишь лицемерно прикрытый во избежание преследований, или деизм, т.-е. до крайности смягченная вера в бога, граничащая в сущности с неверием, но все-таки искренняя вера? Мнения на этот счет разделились. Атеисты XVIII века, считавшие себя продолжателями в этой области греческого мудреца и знавшие толк в деле скрывания под благочестивыми фразами нечестивых мыслей, не сомневались в атеизме Эпикура. Они говорили: «Не нужно быть слишком проницательным, чтобы увидеть, что вся эта теология только выдумка, так как она прямо противоположна устанавливаемым Эпикуром принципам. Он не признавал

никаких существ, кроме тех, которые образованы атомами и, следовательно, смертны. Что боги существуют, он говорил из политических соображений, и чтобы не вызвать ненависти, которую явный атеизм на него обязательно навлек бы» [1]).

При этом они ссылались на авторитет писателей древности. Стоик Посейдоний, например, писал, что Эпикур верил, что богов нет, а писал о бессмертных богах лишь чтобы избежать людской ненависти. Своими сказками о легких и прозрачных богах, живущих как бы между двумя мирами, чтобы не быть задетыми их обломками, он только насмехался над легковерной толпой. Но даже если бы, как это думал Гассенди (философ, возродивший учение Эпикура в XVII веке), он всерьез порол эту чушь, вследствие недостаточных своих знаний, то и то в основном его теория атеистична, так как по ней мир не сотворен и никакая нездешняя сила не вмешивается в течение земных вещей.

Того же взгляда на Эпикура придерживались и воинствующие христианские богословы, восстававшие против неверия философов. Они, уж конечно, не скупились на ругательства и обвинения, и особенному порицанию с их стороны подвергалась неискренность Эпикура, его лицемерие. Он не с поднятым, мол, забралом атаковал божество, не уподоблялся тем титанам, которые готовы погибнуть, громко провозглашая то, что они считают истиной, а как раб подкапывался под божество, оберегая в жалком страхе свою шкуру. Кровожадные волки, говорившие овечьим языком, жалели, что атеизм и богохульство Эпикура остались безнаказанными и их афинские собраты не получили благочестивого удовлетворения, истребив нечестивца.

Среднего взгляда на этот вопрос держится известный историк материализма Ф. А. Ланге. Он полагает, что «Эпикур действительно почитал представление о богах, как элемент благородной человеческой сущности, а не самых богов, как внешние существа... Потому нельзя думать, что его почитание богов было простым лицемерием ради поддержки хороших отношений с массою народа и с опасным сословием жрецов; оно вытекало, без сомнения, из души, так как его беззаботные и безболезненные боги действительно представляли как бы воплощение истинного идеала его философии». Это об'яснение невольно заставляет спросить: какой же смысл выдумывать ни в чем незаметных, для человека несуществующих богов, если истинный идеал философии можно с гораздо большим успехом представить без всякого шутовства? На это Ланге с поразительной легковесностью отвечает: «Если он примкнул здесь к формам, которые, конечно, с его точки зрения должны были казаться по крайней мере произвольными и лишенными значения, то это было по большей мере уступкой существующему и вместе сладкой привычкой юности». Таким образом, возвышенный идеал изображается, во-первых, в заведомо произвольных и не имеющих смысла формах, а во-вторых, эти формы намеренно приспособляются к... суеверию массы и к воспоминаниям о собственных детских фантазиях. Возвышенность весьма сомнительного свойства. А понимание Эпикура, можно сказать, граничащее с полным непониманием.

[1]) Ст. „Система древних атеистов", принадлежащая перу Нэжона, так называемого „попа атеизма", в „Encyclópedie méthodique": I том „Philosophie, ancienne et moderne,".

Ж. Сури, француз, пытавшийся вслед за Ланге и подражая ему написать историю материализма, не идет так далеко и выражает некоторое сомнение в допустимости подобных ни на чем не основанных догадок. Во всяком случае он считает, что данное Ланге истолкование кажущихся противоречий Эпикура представляет собою «религию, которой удовлетворились бы многие современные «деисты», не осмеливающиеся назвать себя атеистами».

К полному отрицанию всякого лицемерия со стороны Эпикура и к утверждению, что он совершенно искренно верил в богов и именно в таких богов, хотя и был несомненным свободомыслящим, приходит Фр. Маутнер, автор новейшей истории атеизма. «В области этики,—говорит он [1]),—Эпикур был ревнителем человеческой независимости; в религиозной же области он был мирным вольнодумцем, не желавшим отказаться от забавы с пестрыми и красивыми богами». Никакого лицемерия или намеренного приспособления к господствующему мнению в его теологии не было, а ее нужно об'яснить глубокой душевной потребностью, заставлявшей его так же бездумно и по-детски верить в блаженство богов, как и в их действительность и в их бессмертие.

В этих своих утверждениях Маутнер основывается на том факте прежде всего, что ни один из греческих мудрецов не обладал сколько-нибудь развитой теорией познания, с помощью которой можно было бы обнаружить противоречие между исходными положениями учения и верой в грубых богов. Эпикур, мол, верил в сны, даже верил в то, что человек в являющихся ему во сне образах видит отображение реально существующих тел. А затем, даже если Эпикур немного и шутил, когда он переводил на пенсию своих богов и устраивал их в отдельных кабинетах междумирового пространства, он все же, как истый грек, не должен был обладать ясным представлением об их несуществовании.

Мы тоже не думаем, чтобы одно лишь лицемерие побуждало Эпикура допускать существование хотя бы таких богов: он подводит ведь под это допущение некоторую теорию и эта теория должна быть принята во внимание и оценена в общей связи с его учением. Но мы решительно восстаем против всякой апелляции к суеверию греков, против утверждений о неспособности их к логическим выводам и ясным представлениям атеизма. Что именно, как не теория познания приводит Эпикура к логическому выводу о материальности души и ее функциональной зависимости от тела? Куда девалось у него греческое суеверие, когда он говорит нам, что душа смертна? Его полная свобода от ходячих суеверий, нам кажется, не нуждается в доказательствах. Он мог ошибиться и ошибался во многом, но эти его ошибки именно и доказывают, что он был, совершенно чужд господствующим взглядам и искал новых путей, способных вывести человеческий ум из тупика традиции и религии. Слишком уж бросается в глаза логическое происхождение этих ошибок, их познавательный характер. Никогда нельзя упускать из вида при этом крайне низкого уровня научных знаний того времени.

Эпикур исходил из истинности наших ощущений, являющихся источником понятий. Каково бы ни было ощущение, оно истинно. Истинны, т.-е. достоверны, например, видения безумца или сновидения животного, потому что они движутся. Те суждения, которые мы выносим на основании полученных ощущений, бывают истинными, когда они подтвер-

---

[1]) Fr. Mauthner. „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande". Bd. I, S. 134.

ждаются очевидными ощущениями, т.-е. получаемыми многократно на достаточном расстоянии, при нормальном состоянии органов в благоприятной среде, или ложными, когда этих условий нет и когда сами суждения опровергаются очевидными ощущениями. От всякой вещи исходят тончайшие частицы, сохраняющие до известного расстояния внешний вид этой вещи. Встречаясь с нашими органами чувств, эти отображения порождают в нас ощущения. Эти ребяческие гипотезы, высказывавшиеся еще до Эпикура и имевшие в то время всю ценность научных теорий, неизбежно при их логическом развитии должны были приводить к самым необыкновенным выводам. Если в уме безумца существует како-нибудь чудовищный образ, то этот образ получился в нем от восприятия чувствами тех отображений, которые истекают от внешних предметов. Заблуждается ум безумца, делающий из своих видений ложные выводы, но самые эти образы истинны, они существуют. Но когда в умах множества людей в разные времена и в разных странах существуют образы богов и когда все эти люди выносят относительно этих богов суждения, совпадающие в некоторых своих чертах, то тут заблуждения уже не может быть: боги существуют, они блаженны и вечны. То же относится и к образам и к звукам, повторяющимся многократно в сонных видениях: им соответствует нечто реальное, отображение которого воспринимается нашими чувствами.

Как мы видим, Эпикур стал жертвой не «греческого суеверия», а несовершенного естественного об'яснения. Вероятно и боги Демокрита имели такое же происхождение. И так же, как не приходится говорить здесь о суеверии, нельзя говорить и о лицемерии, как источнике этой «теологии». Другое дело, какое побочное практическое значение для самого Эпикура имела эта гипотеза. Очень вероятно, что «политический расчет» и заставил его выставлять на показ перед афинской толпой и властями свою «веру» в бессмертных богов, так как теория его исключала всякое поклонение им. Здесь лицемерия было у него сколько угодно. Он ведь не только приносил жертвы богам и участвовал в публичных процессиях, но и проповедывал своим ученикам, что это обязательно для мудреца, как обязательно для него воздавать почести государю, «когда обстоятельства этого требуют», или ставить в портике своего дома изображения предков, чтобы поднимать этим уважение толпы к себе.

Эпикур сам где-то говорил, или может быть его так толковали, что на богов надо смотреть с таким же восхищением, с каким мы смотрим на прекрасное произведение гениального художника. Восхищаться, а потом возвращаться к делам обыденным. Боги в его теории и были таким бесплатным приложением и допущение их ни в коей мере не умаляло по существу атеистического и антирелигиозного значения его учения.

4. Лукреций.

Из множества сочинений Эпикура до нас дошли очень немногие отрывки, скудно и, надо думать, весьма несовершенно представляющие его мировоззрение. В сущности, мы Эпикура не знаем, мы его только угадываем. И если бы через двести с лишним лет в Риме вдохновленный его учением поэт-философ Лукреций не написал огромной поэмы «О природе вещей», учение Эпикура прошло бы для истории нового времени бесследно или оставило бы в ней совершенно ничтожный след. Лукрецию, таким образом, мы обязаны тем, что атеизм и материализм Эпикура не остались ле-

жать пыльным хламом в музее древностей, но живою струею влились в мысль нового времени и сыграли значительную роль в развитии освободительных идей. Тень гениального римлянина стояла у колыбели просветительного движения XVII и XVIII веков, служившего выражением революционных стремлений тогдашней буржуазии и своим левым крылом ставшего истоками для социалистических и коммунистических учений конца XVIII и начал XIX века. Когда мы подойдем к этой замечательной эпохе, нам часто придется указывать на значение наследства Эпикура и Лукреция.

Эпикур был холодным, далеким от жизни, бесстрастным и осторожным мудрецом. Таким, во всяком случае, он представляется нам по сохранившимся отрывкам его учения. Относительно Лукреция этого сказать нельзя, хотя мы и не знаем, чем он был в действительной жизни. Его произведение исполнено истинного вдохновения, светится человеческой любовью и пламенеет ненавистью борца. Он не просто эхо Эпикура, как его иногда представляют, не переводчик греческой прозы на размеренный латинский стих, рабски преклоняющийся перед недосягаемым образцом. Его поэма блещет собственными глубокими мыслями, полна гениальных прозрений, основанных на значительной научной работе, на наблюдениях и исследованиях. Эпикур только главный его учитель и вдохновитель. Но он своеобразен и глубокомыслен, он поражает нас порою богатствами своего ума.

Относительно узкая тема нашей работы не позволяет хотя бы бегло остановиться на большей части его взглядов. Достаточно сказать, что все почти области знания его эпохи нашли у него свое отражение, верное и часто единственное в своем роде по силе и меткости выражений. Мы убедимся в этом, говоря о его отношении к религии, о его атеизме.

Биографических данных о Лукреции почти не существует. Он родился в 99 году, а умер, покончив жизнь самоубийством, в 55 году до христианской эры. На общественном поприще он не выступал. Сведения о том, что он принадлежал к древнему и знаменитому роду, что он, подобно многим знатным римским юношам, учился в Греции, только предположительны. Не обладает достоверностью также рассказ о роковой связи с женщиной, приведшей его вследствие выпитого любовного напитка к безумству и к смерти. Основанием к этой легенде могли послужить его страстные нападки на женщин. Одним словом, образ Лукреция сохранился для нас только в его бессмертном произведении и потому как бы оторван от своего времени и приобретает родовые общечеловеческие черты. Оттого так трудно дать исторический фон его портрету и вставить его в рамку эпохи.

В первую половину первого века Римская республика потрясалась междоусобиями, борьбой партий за власть, стояла уже на пороге совершенного упадка. Перед чутким и вдумчивым человеком, каким, несомненно, был Лукреций, не могло появиться никакого положительного общественного идеала и ноты пессимизма, естественно, должны были преобладать в его жизнеощущении. Примирение с действительностью, отрицательное отношение к активному вмешательству в жизнь, проявляется ли это вмешательство в форме политической деятельности, или в виде проповеди лучшего общественного устройства, восхваление отрицательных добродетелей, как послушание, умеренность, воздержание, благоразумие и т. д.— все эти черты, свойственные всегда атмосфере общественного упадка, мы находим у него. Они характеризуют пресыщенного, богатого и элегантного римлянина, утратившего честолюбие и жажду наслаждений былых дней.

Но этим чертам странным образом противоречит рядом с ними идущее возмущение нравами среды, упадком гражданских доблестей и духовным рабством. Здесь Лукреций встает перед нами, как поэт-гражданин, глубоко страдающий за свой народ и за человечество и находящий спасительный выход в борьбе с суеверием и невежеством.

Свою поэму Лукреций посвятил Меммию, знатному римлянину, оратору и поэту и в то же время честолюбивому, но благородному по своим побуждениям, политику, бывшему его другом. Его задачей было склонить Меммия к своему учению. Но из этого не следует заключить, что его единственной целью было обращение на стезю истины одного лишь человека. Он хотел «стяжать для своей головы тот венок знаменитый, каким еще никого не украсили Музы», т.-е. приобрести славу поэта и философа, которая дается общим признанием, а не одобрением одного или немногих. Он обращался, несомненно, ко многим, к образованным людям своего и ближайших поколений. Он хотел «д у ш и от тесных оков суеверия избавить» и «излить муз обаянье н а м и р». Эта последняя—художественная и эстетическая—сторона ему, впрочем, рисуется побочной и, так сказать, вспомогательной. Он сравнивает поэтическую форму своего произведения со сладким медом, которым опытный врач смазывает края сосуда, содержащего горькое, но целебное питье, приготовленное для неразумных детей. «Так как мой предмет, говорит он, слишком серьезен для тех, кто не думал над ним, и толпу оттолкнет от себя, то я подсластил горечь философии медом поэзии» [1]).

«О природе вещей» писалась за два или за три года до смерти автора и осталась неотделанной в некоторых своих частях. Лишь немногие из современников оценили ее по достоинству. Цицерон хвалит Лукреция умеренно и с оговорками. Виргилий, широко черпавший, не называя источника, из богатой сокровищницы его образов, в молодости восхищался им и посвятил ему крылатые слова, часто с тех пор повторявшиеся: «Блажен он, проникший в причины вещей, поправший ногами все страхи людские, судьбы непреклонность и трепет жадного Ахерона» [2]). Овидий, блестящий поэт века Августа, поднес ему венец бессмертия: «Стихи великого Лукреция погибнут лишь в тот день, когда разрушится вселенная». И все же у ближайших поколений он остался в забвении: распубликанец, каким он был, не пришелся ко двору империи. Реакция, может быть даже и формальным постановлением, похоронила его вместе с другими писателями предшествующего периода. И только во времена Антонинов, уже в I веке христианской эры, он вместе с другими основателями латинского просвещения получает заслуженное признание. А затем густой мрак христианства покрывает его на многие столетия. В первое время, впрочем, его не совсем забыли, его тень еще враждебно рисовалась на языческом горизонте перед отцами церкви и анафема непримиримому атеисту не раз оглашала унылые своды христианских храмов. Вместе с тем оружие, приготовленное им для борьбы со всякой религией, не раз во славу веры христовой предательски использовывалось для сокрушения язычества. В средние века и эта сомнительная честь им утрачена; его никто не знает и

---

[1]) Мы цитируем Лукреция по рус. пер. И. Рачинского, однако обращаемся к подлиннику и передаем мысль Лукреция прозой, когда этим достигается большая точность или ясность.

[2]) Ахерон в мифологии—река ада, распространительно самый ад, или, как здесь, представление о нем.

не помнит. Он возрождается вместе со всей древностью лишь в XV веке, а в XVII Гассенди из его наследства восстанавливает новый эпикуреизм и молодой еще Мольер, переводя большие отрывки из него, его мыслями заостряет свою общественную сатиру.

Отрицательное отношение к религии является у Лукреция логическим выводом из его философии природы, из его материализма. Но его ненависть и презрение к ней вытекают, главным образом, из его наблюдений общественной жизни и из понимания той роли, какую в этой жизни религия играла.

Вспомним, что вся жизнь римлянина была подчинена бесчисленным религиозным обрядам, церемониям и предписаниям. Ни одно явление природы не рассматривалось вне связи с божеством, всякое действие государства или частного лица нуждалось в предварительном соизволении богов. В жертвоприношениях соблюдались тысячи ребяческих мелочей. Культ главных богов делается государственной религией и патриотизм принимает исключительно религиозную форму, особенно в эпоху реакции, когда трон опирается на алтарь. Но Лукреций, не доживший до этой последней ступени упадка, видел во время гражданских войн, как религия служила всем партиям, оправдывала все преступления, а бессильные боги с высоты Капитолия благословляли палачей, истреблявших славу и честь римской свободы. Он видел, что религия непреодолимой преградой стоит на пути просвещения народных масс, делает их послушными орудиями в руках сильных хищников. И он не был «эпикурейцем» в такой степени, чтобы с философским равнодушием взирать на зло. «У греков философия воздвигла холодные храмы, откуда мудрец безразлично взирает на страдания своих ближних. Лукреций тоже знает эти храмы, но он в них не остается, он из них выходит, подобно гиерофанту, выходящему на священную паперть, чтобы раскрыть перед народом тайны святилища. Больше того, он ожидает возражений, он к ним приготовлен. Он не только не пугается, но черпает из них новую силу: научная теория для него почти сражение. Чтобы обеспечить торжество истины и рассеять преграждающие путь предрассудки, он не страшится ни неприятностей спора, ни опасностей, угрожающих всякой философской смелости» [1]).

Религия—это страшное зло. В самом начале своей поэмы Лукреций устанавливает это положение. Не безбожная философия Эпикура, но «религия сама побуждает к преступному, грешному делу». Юная Ифигения гибнет от руки отца на жертвеннике, чтобы умилостивить богов, не посылающих ветра флоту греков. «Вот к изуверству какому религия может понудить».

Если бы люди видели что из всех бед жизни есть верный выход, они сумели бы противостать религии. Этот выход в познании природы. «Жалкие души людские!—восклицает поэт.—В скольких опасностях жизни, в каких непроглядных потемках тянется краткий ваш век». И можно ли сомневаться, что «только по бедности мысли большею частью во тьме совершается жизнь человека?». Подобно детям, всего пугающимся и трепещущим в ночном мраке, мы и при свете дня становимся порою игрушками ребяческих страхов. «Не стрелами яркими дня и не солнца лучами надо рассеивать ужасы и помрачение духа, но изучением и толкованьем законов природы».

---

[1]) M. Blanchet „Etude sur Lucrèce". Oeuvres complétes de Lucréce av. la trad franc. de Lagrange".

Страх смерти—основное зло человечества. Он является источником учения о бессмертии души, он породил многие религиозные суеверия, он зарождает в людях ряд желаний, приводящих их к преступлениям и порокам. Представления об аде, о загробных муках «до глубоких основ возмущают всю жизнь человека, все на земле омрачая печальными красками смерти». Избавиться от этого можно, лишь познав действительную природу души.

Лукреций здесь не отступает ни на шаг от учения Эпикура. Душа и дух представляют собою одно целое, они тесно связаны между собою, только дух, или сознание, выполняет функцию управления телом, тогда как душа играет по отношению к духу исполнительную роль. Дух и душа телесны, иначе они не могли бы управлять телом, но состоят из более тонких телец (атомов), чем тело. Теплота и жизненное дыхание образуют сущность души, со смертью они улетучиваются. Пока тело и душа соединены между собою—они живут. Уход души из тела означает смерть обоих. Душа разлита во всех членах тела и может так же испытывать ущербы, как и тело: в теле калеки—калека души. Дух же обитает в одном месте тела—в груди.

«Вместе с телом родится душа, вместе растет и под бременем старости вместе же гибнет». В подтверждение этого положения приводится тридцать доказательств. Прослеживать эти доказательства мы не будем, скажем только, что Лукреций разрушает веру в бессмертие и доводами рассудка и фактами наблюдения, и ядовитым сарказмом.

Да. Сочетать воедино со смертным бессмертное: думать,
Будто совместные чувства являют они и взаимность,
Было б безумно. Возможно-ль придумать что-либо различней
И отдаленней одно от другого по разности свойства,
Нежели то, что бессмертно, и то, что подвержено смерти,
Чтобы их вместе заставить сносить все жестокие бури!

Отсюда следует, что после смерти бояться ничего уже не приходится: «смерть упраздняет все беды».

В прекрасных словах дает нам Лукреций утешение:
Ветхая старость должна уступать постоянно напору
Юности. Нужно, чтоб все возрождалось одно из другого,
И не исходит ничто в пропасть ада и тартар глубокий.
Силам материи нужно расти в поколеньях грядущих.
. . . . . .
Жизнь нам дается не в собственность, а во владенье на время.

В глубоком сне смерти нет ничего страшного. Религия напрасно пугает нас загробными мучениями. Страшные мифы подземного мира рисуют нам человеческие муки и страдания в здешней жизни.

Млеет ли Тантал несчастный от страха под глыбой утеса,
Где-то повисшего в воздухе, как нам толкует сказанье?
Нет. Но тревожит людей в самой жизни их страх беспричинный
Перед богами и всякая их устрашает случайность.

Философия природы Лукреция, давая естественное об'яснение всем явлениям, как и философия Эпикура, совершенно исключает всякое вмешательство сверх'естественных сил. Он не устает повторять, что «бедность познаний» порождает все представления о богах и их участии в космиче-

ской жизни. Мир не сотворен, а образовался сам собой. Земля, подобно всему существующему, должна была, под действием естественных законов, родиться из вечной материи; как и все вещи, она переживает юность, зрелость, и мы можем наблюдать уже явления ее старости и гибели. Человек также не был сотворен, а возник, как творение земли, в период ее юности, под действием животворящего солнечного тепла.

Этот вечный процесс развития не имеет никакой извне поставленной цели. Механически, после большого числа различных комбинаций, атомы пришли к устойчивому равновесию, в результате чего явилась наблюдаемая нами картина мира. Как замечает Ланге, Лукреций здесь высказывает впервые установленный Эмпедоклом взгляд, по которому общая целесообразность вселенной, а в особенности организмов, есть лишь частный случай, происшедший из бесконечности механических процессов. Сохраняется целесообразное, в смысле наиболее приспособленного к данным условиям.

Раз сообразное между телами движенье явилось,
То они долгие, многие годы его сохраняют.

Происхождение органической жизни об'ясняется еще весьма примитивно: сначала появилась трава и деревья, выраставшие прямо из земли, «подобно волосам, перьям и щетине на теле у птиц и у четвероногих», а затем уже земля «разным способом и по различным причинам» создала живые существа. Не могли же, наивно замечает Лукреций, животные свалиться с неба, а жители земли не вышли же из соленых вод. Еще и поныне много живых существ образуется в земле под влиянием дождей и солнечной теплоты.

У Лукреция совершенно отсутствует понятие последовательного развития и перехода одних форм в другие и потому его учение с точки зрения эволюционной теории следует считать шагом назад по сравнению с высказывавшимися до него взглядами в этой области. Но взгляды, высказываемые им параллельно с этим, заслуживают внимания. Так, он развивает идею Эпикура о выживании наиболее приспособленных, дает смутное выражение эволюционной теории о естественном отборе и борьбе за существование.

В первое время, говорит он, земля создала не мало чудовищ, уродов, которые «ничего не могли предпринять или с места двинуться с тем, чтоб бежать от беды и достать пропитанье... Природа развитие их прекратила. Сил нехватило у них, чтобы зрелости полной достигнуть, чтобы достать себе корм и сходиться для дела любви». Те виды животных, которые живут ныне, сохранили себя от гибели лишь хитростью, силой или ловкостью, или же, благодаря доставляемой ими людям пользе, стали домашними и разделяют с людьми более благоприятные условия существования. Но существовали и такие животные, которые ничем не могли быть нам полезными и в то же время не обладали достаточной силой и способностями, чтобы защитить свою жизнь. «Звери такие добычей и жертвой других становились и попадали в оковы злосчастного рока, покуда все поколение их, наконец, не исчезло в природе».

«Это не эволюционная теория,—говорит один историк развития эволюционной идеи [1]), но тем не менее эти взгляды сыграли важную роль в позднейшей истории эволюционизма». Мы, с своей стороны, подчеркнем

---

[1]) H. F. Osborn, „From the Greeks to Darwin" New York, 1908, 64.

значение этой теории в развитии атеизма. Давая естественное об'яснение происхождения и развития жизни, утверждая, что живые существа зарождаются сами в результате механических процессов, что они гибнут или выживают в зависимости от условий среды и собственной приспособленности, Лукреций наносит верный и решительный удар религиозному об'яснению.

Таким же характером отличается и его теория развития людей и образования человеческих обществ. Элементы эволюционизма здесь, между прочим, у него более развиты, чем в вышеизложенном об'яснении происхождения жизни. Первые люди не были похожи на нынешних: у них были более крупные и грубые кости, более развитые мышечные ткани, жили они на подобие животных, без нравственных правил и законов, без крова, одежды и оружия, без членораздельной речи и без религии. Только когда в процессе медленного развития изменился их образ жизни, именились и они сами в физическом и нравственном отношениях. В этом постепенном совершенствовании на помощь им не являлось ни одно из тех божеств, о которых так много говорили религиозные мифы древности. Все происходило «по побуждению природы».

Замечательно об'яснение Лукрецием происхождения речи. Было бы смешно, говорит он, предполагать, что человеческая речь была изобретена. Она просто развилась из членораздельных звуков, свойственных животным. Он приводит примеры развития речи у детей, ссылается на разнообразие звуков у животных. Употреблять огонь тоже никто не учил людей: впервые он принесен молнией или же трением сухих ветвей деревьев во время сильного ветра. Так же обстояло дело и со всеми усовершенствованиями и изобретениями: слепые попытки, медленное накопление опыта играли здесь основную роль. Общество развилось из семейных и соседских отношений. Государство сложилось постепенно. Появились цари, благоприятствовавшие красивым и сильным. Но когда с появлением богатств значение красивых и сильных упало и цари лишились их поддержки, возобладала чернь и наступила анархия. Только после этого появляются прочные законы. Люди устали от вечных насилий и утомились от постоянной борьбы. Они согласились ограничить права отдельных лиц, стали подчиняться установленным ими в интересах общего блага законам.

Ныне насилье и несправедливость опутаны сетью
И большею частью на том отзываются, кто совершил их.
Тихую, сладкую жизнь не легко проводить тому ныне,
Чьи нарушают дела договор общепринятый мира.

Это—договорная теория происхождения общественных и государственных установлений, ныне давно уже признанная несостоятельной, но сыгравшая большую революционизирующую роль в период Просвещения. Это, в то же время, теория, исключающая всякое вмешательство в общественные отношения людей божественного произвола, республиканская теория, отрицающая божественное происхождение верховной власти монархов.

К происхождению религии Лукреций подходит с тем же ясным и твердым пониманием.

В те отдаленные времена люди наяву, но главным образом, во сне, видели сверх'естественные образы, которые их воображение наделяло чувством и сверхчеловеческой силой, потому что им казалось, что эти видения двигают своими членами и говорят мощным голосом. Они приписыва-

ли им бессмертие, потому что они всегда являлись в одном и том же виде и трудно было предположить, что при их громадной силе что-либо могло подействовать на них разрушающе. А так как страх смерти им был неизвестен и в сонных видениях людей боги совершали множество чудес без всякого утомления, то люди наделили их высшим блаженством. Затем, наблюдая неизменный порядок небес и периодическую смену времен года и не зная истинных причин этих явлений, люди все это приписали богам и сделали их властелинами природы.

Люди жилища и троны богов помещали на небе,
Ибо у всех на глазах пробегали там солнце и месяц,
Ночи сменялися днями, носились там строгие звезды,
Много огней, среди ночи блуждающих, и метеоры,
Ветры, дожди, облака со снегами, с росистою влагой,
Молния быстрая и грохотание грозное грома.
О! род несчастный людей, приписавший такие явленья
Воле богов и прибавивший к этому гнев их ужасный!
Сколько стенаний ты сам приготовил себе, сколько муки
Нам причинил, сколько слез ты доставишь наследникам нашим!

Дальше Лукреций восстает против всех проявлений благочестия—поклонения камням немым, «долу простершись и руки воздевши», пролития на алтарях крови животных, «плетя за молитвой молитву» и т. д. Не мудрено, говорит он, что грозные явления природы—молния, буря на море, землетрясение, приводят в такой трепет людей, воображающих вследствие бедности своих познаний, что во всем этом проявляются необ'ятные силы бессмертных богов, будто бы управляющих миром.

В самом начале своей поэмы и во многих местах ее Лукреций взывает к богам и это не раз казалось странно противоречащим его безбожию. На самом же деле никакого противоречия у него здесь нет, он подчинялся только освященной традицией форме всякого поэтического произведения, «заимствовал язык муз», как говорит он сам. Поэтические образы мифологии его, конечно, не вводили в заблуждение, он давал им естественное об'яснение и критиковал их. «Хотя эти вымыслы красивы и блестяще подобраны, но они противоречат здоровому разуму».. Что касается земли, которую особенно часто обожествляют, то «она во все времена была лишена всякого чувства. Но так как в ней действует множество первобытных элементов, то она производит на свет много форм. И если кто захочет называть море Нептуном, а хлебные жатвы Церерой, и предпочтет дать вину имя Бахуса, чем называть его настоящим именем, то мы дозволим ему называть землю матерью богов, лишь бы он на самом деле не помрачал своего духа презренной религией».

Своего духа презренной религией Лукреций не помрачал. Его нападки направлены именно против религии, религиозного чувства, а вовсе не против суеверия или предрассудка, искажающего будто бы религию. Для него религия и есть предрассудок и суеверие. Как же, спрашивается, отнестись тогда к переданному ему от Эпикура наследству в виде бессмертных и блаженных богов, живущих вдали от людей и земной жизни в междумировых пространствах? Ибо Лукреций, как и Эпикур, полагает, что боги эти существуют, но совершенно безвредны.

Что до природы богов, то она в существе непременно
Радости жизни бессмертной в покое найвысшем вкушает,

Чуждая нашим делам и от нас удаленная очень.
Так как свободна она от опасностей всех и печали,
Собственной силой мощна и от нас не зависит нисколько,
То ни добром не пленяется вовсе и гнева не знает.

Боги совершенно ненужный придаток философии Лукреция, сохраненный им, может быть, только для полноты изложения учения Эпикура. Религиозного значения эти боги, во всяком случае, не имеют.

Ибо нежна очень сущность богов и от нашего чувства
Удалена, так что ум наш с трудом их себе представляет.
От осязания рук и ударов они ускользают,
То же, что неосязаемо, нас и касаться не может.

Весь духовный облик Лукреция и особенно его борьба со всяким религиозным представлением в человеческом уме, заставляет истолковывать этот последний стих, как решительный разрыв даже с философским допущением существования богов, какое было у Эпикура, если мы правильно этого последнего истолковываем. Атеизм Лукреция не только практический, но и до конца продуманный теоретический атеизм.

II.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОППОЗИЦИЯ КАТОЛИЦИЗМУ В КОНЦЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ.

Многовековый период, последовавший за упадком и крушением древнего мира, представляет для историка атеизма крайне сложную и трудную задачу—найти отдельные родники независимой мысли и проследить их влияние на антирелигиозные движения нового времени. Не потому, чтобы этих проявлений критического духа было мало, но потому, что они развиваются преимущественно как оппозиция господствующим церковным верхам, исходя из церковных вероучений и сплошь и рядом преследуя цель не освобождения от религии вообще, а освобождения от злоупотреблений духовенства, очищения «истинной» христовой веры, возвращения к первоапостольским нравам, существовавшим, будто бы, в первые времена христианства. Далеко не всегда это мятеж и очень часто это просто ересь и раскол, не заключающие в себе ни одного стоящего внимания зерна будущего освободительного движения. Только критическая история религии и в частности христианства может использовать эти часто весьма интересные моменты из жизни средневековой Европы.

1. Католицизм и феодализм.

Христианство развивалось и приобрело чудовищную власть лишь как идеология феодализма. В своих истоках оно было ничтожной сектой в иудействе, не имевшей сколько-нибудь развитого учения и не отличавшейся по существу от ряда подобных сект. Самое «Евангелие» в том виде, в каком оно дошло до нашего времени, составлялось, как принято думать, в конце первого и начале второго века, когда начала образовываться собственно церковь, т.-е. религиозная организация. Происхождение христианства из иудейства в тот момент, когда это последнее испытывало тяжелые удары извне (разрушение иерусалимского храма в 70 г. и последовавшее за этим рассеяние иудеев по всей Римской империи), об'ясняет преобладающую в его учении тенденцию к отречению от мира, от общественных и политических интересов. Это—религия людей, утративших государственные и племенные связи, лишившихся надежды на восстановление отечества и вынужденных в социально и национально чуждой среде влачить жалкое существование отверженцев.

Как монотеистическая религия (религия единобожия), впитавшая в себя в новой среде ряд элементов из господствовавших религиозно-философских воззрений, христианство без труда возобладало над политеизмом (многобожием) латинского мира: оно отвечало, с одной стороны, потребности разноплеменного государства в единой религии, а с другой стороны, развивавшаяся в нем централизация духовной власти и подчинение римскому епископату отдаленнейших общин империи представляли собою по-

лезный для государственного авторитета сколок существовавших политических отношений. Государственной религией христианство становится в начале четвертого века и вполне утверждает свое господство к началу пятого. К этому моменту оно окончательно потеряло свой характер религии угнетенных и отворачивающихся от мирских дел людей, стало религией господствующих верхов и из преследуемого превратилось в преследователя. Кровавым деянием на улицах Александрии оно начинает историю своего величия: провозглашенный церковью святым фанатик Кирилл во главе толпы верующих зверским образом расправился в ученой и мудрой Гипатией, дочерью математика Теона (415 г.). Светская, независимая от религии, научная мысль признается делом сатаны и об'является враждебной религии и государству. В 529 году Император Юстиниан приказывает закрыть афинскую школу. В то же время развивается ожесточенная борьба об'единенной церковной и светской власти против стремления хоть в чем-нибудь умалить авторитет первой. В четвертом веке мы уже видим в донатизме прообраз тех схизм и ересей, вокруг которых собираются экономически угнетенные и политически недовольные элементы народных масс. Залитое потоками крови это первое движение, использовавшее религиозный спор, как единственную возможную форму духовного об'единения недовольных, в свою очередь положило начало бесчисленному ряду зверских расправ с попытками использовать религию в интересах народа и с толкованиями священных книг, противоречащими установленному.

Средние века в истории характеризуются как господство феодального быта. Основными чертами этого быта являются натуральное хозяйство, крупная земельная собственность, владелец которой вначале обладает правами государственной власти, хотя и зависит политически от высшего владельца. Крестьянство, ведущее самостоятельное хозяйство на мелких земельных участках, находится в полной зависимости от дворян, закрепощено как экономически, так и юридически. Параллельно с феодализмом светским существует также феодализм церковный, так как в руках духовенства сосредоточены огромные земельные владения. Впоследствии в переходную эпоху от монархии феодальной к монархии абсолютной, феодальное дворянство, сохраняя свое социальное господство, превращается в дворянство придворное или служилое, в привилегированное сословие и вместе с высшим духовенством является основной опорой абсолютизма.

Церковь в христианской Римской империи играет еще подчиненную роль в отношении государства. Но в средние века она постепенно подчиняет себе государство. Об'яснение этому факту надо искать не только в том, что христианская религия на развалинах древней культуры оказалась единственной силой, способной об'единить и направить в известную сторону духовные запросы людей, но и в том, что его внешняя организация устояла среди всеобщего раздробления и представляла собою экономическую, материальную силу. Западная Европа, обособившись от Востока с его новым Римом в Константинополе, об'единилась под духовной властью римского первосвященника и образовала подлинную церковную монархию «священную Римскую империю», устоявшую от потока азиатского варварства. Католицизм об'единял западные народы на почве одного и того же латинского языка, бывшего универсальным языком вероучения, культа и образованности. В этом хотели видеть заслугу религии, но это была лишь заслуга церкви, как политического учреждения.

Церковь была не государством в государстве, а государством над государством, так как она была организацией, обладавшей колоссальной эко-

номической мощью. Во владении церкви сосредоточилась масса земельной собственности и благодаря этому ее представители—духовенство—приобрели социальное первенство. Другою причиною исключительной роли духовества было то, что оно было сплочено под единой властью и, будучи единственным образованным сословием, руководило всею духовною жизнью общества. Все теоретическое и практическое миросозерцание средних веков пропиталось церковностью. В политике господствуют идеалы теократии (правление духовенства); гражданское право подчиняется церковному (каноническому); теология (богословие) поглощает всю науку и философию, утверждая положение, что «философия—служанка теологии»; высшим нравственным идеалом провозглашается аскетизм—отречение от благ и интересов этой жизни, умерщвление плоти ради загробного спасения души и вечного блаженства; из искусства изгоняется все языческое, ряд отраслей его совершенно отмирает, а в оставшихся получают верх церковно-религиозные мотивы. Вся духовная культура средних веков подчинена одному единственному началу—господству церкви. Вне церкви не было спасения ни в здешней, ни в загробной жизни. В здешней жизни церковь претендовала на нераздельное руководство духовенства, как класса, над всеми остальными сословиями, а ключи в загробную жизнь, в царство небесное ,также монопольно принадлежали наместнику христову на земле—римскому папе.

Феодальные отношения в католицизме получили свое обоснование и оформление. Крестьянство должно было безропотно трудиться на своих светских и духовных господ, не ожидая награды в здешней жизни, потому что последние здесь будут первыми в царствии небесном. Дворянство могло грешить в полную волю, так как церковь всегда готова была за соответствующую мзду дать отпущение грехов, лишь бы эти грехи не затрагивали интересов высшего духовенства. Своими предписаниями религия связывала всякое развитие производительных сил общества и стремилась увековечить этот застойный порядок вещей. Достаточно указать, что церковь долгое время запрещала отдачу денег в рост, препятствуя таким образом развитию кредита и образованию крупных торговых капиталов.

Процесс изживания феодализма совершался крайне медленно и проявлялся в ряде экономических форм. Обезземеление крестьянства, переселение безземельных в города содействовало развитию ремесленного и мануфактурного производства. Экономическое взаимодействие между городом и феодальными поместьями с крестьянскими общинами, их окружающими, содействует переходу от натурального хозяйства к денежному. В городах появляется торговый капитал. Сильному развитию денежного хозяйства содействует открытие Америки. Торговля выходит все более за пределы местных рынков, приобретает внешний характер. Появляется новый общественный тип—горожанин, новое сословие—городское, из которого затем выходит класс буржуазия, экономическая основа существования которого чужда и враждебна феодальному миру.

Феодальное общество, резко делившееся на два класса помещиков и крестьян, с духовенством, стоящим в рядах и на стороне первых, в процессе своего распадения представляет нам ряд революционных потрясений, выражавшихся в религиозных народных движениях. С другой стороны, глубокая общественная потребность в выходе из католико-феодального тупика создает среди зарождающейся городской буржуазии особый слой—интеллигенцию, являющуюся носительницей стремлени к новому порядку в области духовной культуры. Как в этих народных движениях, на-

правленных против католицизма и феодализма непосредственно, так и в идеологических отражениях распада феодального общества, мы находим первые порблески антирелигиозной вообще и атеистической в частности мысли.

2. Первые коммунистические секты.

До сих пор еще пользуется кредитом тот взгляд, что своеобразный коммунизм, «коммунизм равенства», как называл его Энгельс, характеризующий анти-церковные движения и учения конца средних веков, является чистым и прямым выводом из евангелия. На самом деле евангелие и другие литературные памятники первоначального христианства служили лишь для подтверждения, но не для основания общественной оппозиции против католико-феодализма. Это доказывает тот факт, что первые ереси этого рода возникают в южной Франции и в северной Италии, где развитие торговли и городской промышленности создало сплоченное и деятельное городское население — купечество и ремесленный пролетариат. Это население было жизненно заинтересовано в освобождении от тяжелой опеки римского престола и в возврате к древнему христианству искало свой путь к спасению.

Первой заслуживающей внимания с нашей точки зрения ересью было учение Петра до-Брюи, относящееся к первой половине XII века. Как он, так и его последователи, среди которых называют имя пьемонтца Генриха, проповедывавшего в Лозанне, Бургони и других местах, восставали против таинства крещения, высмеивали учение о пресуществлении, отвергали всякий культ божества в храмах, священство и т. д. В своем иконоборстве они доходили до требования уничтожения распятий. У петробрусианцев или просто брусианцев, как их называли, имелись уже начатки библейской критики. Они были сторонниками рациональной религии, т.-е. религии, покоящейся не на слепой вере, но на знании. Эта поразительно далеко идущая для своего времени секта не могла не подвергнуться жестоким преследованиям: она, как характеризовали ее современники, выедала самые внутренности Рима, разрушала всю его торгашескую деятельность. Петр был сожжен живым в 1125 г., а Генрих был в 1148 году заключен в тюрьму, где и умер.

Их последователи нашли себе прибежаще в долинах Пьемонта, где еще с IX века существовали группы свободных христиан, отрицавших языческие стороны католицизма, вроде поклонения иконам, и усилились там. Они, надо думать, и положили основание движению вальденсов, т.-е. «долинных людей».

Около 1175 г. богатый лионский купец Петр Вальдо (Вальдус), заимствовавший, вероятно, у вальденсов свои идеи и свое имя [1]), роздал свое имущество бедным и стал проповедывать добровольную бедность и жизнь по заветам христа. Он перевел на провансальское наречие некоторые части евангелия и уже одним этим должен был вызвать гнев римской церкви, которая имела все основания видеть покушение на свою власть в распространении евангелия среди простых людей и оттого запрещала чтение его мирянам. «Тайны религии, писал один из пап, не должны быть до-

[1]) Название вальденсов ошибочно выводили из его жизни. Известно, что за 40 лет до его проповеди существовало полемическое сочинение против учения «долинных людей» (contra valdenses).

БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТ ... УГЫ

ступны всякому, но тем только, которые могут их понимать так, чтобы вера их не потерпела от этого. Умам простым нужно, как детям, одно лишь молоко, а более твердую пищу следует оставить только людям, которые могут ею пользоваться». А Вальдо именно твердую пищу и предподносил народу и достиг такого успеха, что посещаемость католических церквей скоро заметно упала и доходы их понизились. «Униженные» или «лионские бедняки», как называли себя его последователи, вербовались, преимущественно, среди ремесленников—ткачей и сапожников, составлявших значительную часть лионского населения. Отлученные от церкви и проклятые на Латеранском соборе (1179), изгнанные из Лиона (1184), они переселяются во Фландрию и Пикардию, где имеют огромный успех; затем под именем пикардов мы встречаем их в Германии и в Чехии. Это движение обладало большой устойчивостью, оно обросло даже церковной организацией и было в своем роде реформой церкви до Реформации. В течение ряда последующих столетий вальденсы подвергаются самым свирепым преследованиям. Инквизиция сотнями сжигала их на кострах, против них мобилизовались разбойничьи рыцарские банды, огнем и мечем истреблявшие целые селения, не щадя ни пола, ни возраста. В конце XV века их целыми отрядами загоняли в горные пещеры, где удушали дымом. И даже в XVII веке при Людовике XIV и по его повелению ирландские наемники поголовно истребляли население целых долин.

Учение вальденсов не было результатом творческой мысли отдельного человека. Хотя оно и составилось из элементов учений Петра де-Брюи, Генриха, Петра Великого и других ересиархов, основное в нем носит характер продукта массового религиозно-общественного творчества. Первоначально их коммунизм имеет монашеский, аскетический характер. Но наряду с этим, как положительный момент, следует отметить их отрицание богослужения, постов, обрядности, равенство полов, хотя оно сопровождалось проповедью безбрачия (может быть, в большинстве случаев, отрицанием церковного брака), заботы о народном образовании, антимилитаризм, выражавшийся в осуждении военной службы, отрицательное отношение к присяге и т. д. Демократизм вальденсов, выступавший с большей или меньшей силой в зависимости от того, среди каких слоев народа черпали они свои кадры в той или другой местности, составляет их главную заслугу в истории.

С точки зрения развития антирелигиозных идей это религиозное движение одним из первых открыло пути для критического отношения к католическим догмам среди самых широких народных масс и, подрывая «ложную» религию католицизма, тем самым расшатывало фундамент всякого религиозного здания.

Тот же реформаторски-религиозный характер носит и движение апостольских братьев или патаренов. Основателем его был Джеральдо Сегарелли, раздавший свое имущество бедным и основавший секту в 60-х годах XIII столетия. В основе учения Сегарелли, весьма родственного учению вальденсов, лежит христианский коммунизм с уклоном в сторону монашеского аскетизма. Его критика католицизма также исходила из толкования евангелия. Зародившись в северной Италии, секта распространилась вскоре в Испании, Франции и Германии, вызвав против себя в 80-х годах ряд гонений. Сегарелли был сожжен на костре в конце столетия.

Во главе апостольских братьев в первых годах XIV столетия стоит Дольчино, смелый и решительный вождь народных масс, руководитель героической народной войны против папского престола и светских эксплоа-

таторов. Восстание было жестоко подавлено, а Дольчино, живым попавший в руки усмирителей, мужественно перенес страшные пытки и был сожжен на костре [1]).

Как движение вальденсов, так и движение апостольских братьев, слившееся с крестьянским освободительным движением, были направлены против католицизма, как религии господствующих, но элементов антирелигиозности в них по существу не было. Их сторонники были одушевлены религиозным фанатизмом, и в случае победы, несомненно, превратили бы свое учение в догму, как это впоследствии случилось с другими реформаторами католицизма. В истории атеизма все значение этих сект в том, что они, как мы сказали выше, расчищали путь для более рационалистических взглядов. Такой дальнейшей ступенью в развитии религиозного свободомыслия были амальрикане и братья свободного духа.

Амальрих (Амори) из Бены был профессором богословия в Париже. Он учил около 1200 г., что всякий человек есть частица божества. В 1204 г. он был вызван папой в Рим и там отрекся от этой ереси. Но отречение учителя не помешало ученикам развивать дальше его положение. Чтобы избежать преследований, они образовали тайное общество, в которое привлекали не только богословски образованных людей, но и простолюдинов и женщин. Учение их было просто и радикально, хотя и страдало некоторым символизмом. Сущность его сводилась к отрицанию церковных догм, к утверждению, что святость разлита по всей природе, что тело христово обретается не только в церковном хлебе причастия, но и во всяком другом хлебе, во всякой вообще пище. Бог говорил не только устами основателей христианства, отцов церкви, как святой Августин, но и устами языческих жрецов и поэтов, как Овидий.

Члены этой рационалистической секты были выловлены, многие из них брошены в тюрьмы, некоторые сожжены, а прах Амальриха был извлечен из могилы и рассеян.

Другая однородная секта, существовавшая в то же время, ортлибарии, проповедывала вечность христа и несотворенность мира, но не отрицала церковных установлений, как крещение и причастие, а толковала их символически.

Возможно, что секта братьев и сестер свободного духа берет свое начало от амальрикан или ортлибариев, но не исключена возможность и их самостоятельного возникновения. Они неожиданно появляются в различных местностях северной и восточной Франции, распространяются затем в Германии. Живут они вольными группами в полном равенстве между собой, отрицая всякую светскую и духовную власть над собой, не признавая формального брака и личной собственности. Их обвиняли не только в бродяжничестве и нищенстве, но и в грабежах и насилиях. Эти обвинения, исходившие от католического духовенства и явно недобросовестные, находят кредит у буржуазных историков и в настоящее время. Так, Ф. Маутнер в своей истории атеизма называет их «распущенными шайками» и пишет о них с явной враждебностью: «Они отреклись от родины и профессии и жили не столько милостыней, сколько грабежами, которые считали своим правом, ибо они были коммунистами и поэтому в краже не видели ничего дурного».

---

[1]) Подробности о социальных стремлениях апостольских братьев и других коммунистическо-христианских сект конца средних веков читатель найдет у К. Каутского «Предшественники социализма».

Их учение пантеистично: бог это—все и во всем находится, следовательно, все проявления человеческой личности божественны. Поэтому всякие внешние обязанности, налагаемые людьми на людей, беззаконны и всякий в праве повиноваться своим желаниям. Конечно, эти положения должны были толковаться враждебно настроенными попами и монахами в самом отвратительном смысле. Но, исходя из общего облика братьев свободного духа, мы должны допустить, что у них существовала все-таки некоторая «мораль» и что, в частности, не всякое желание человека признавалось ими законным и подлежащим удовлетворению, но лишь такое, которое не нарушало прав на свободное проявление личности в других людях, или хотя бы только в людях принадлежащих к их класу. К. Каутский называет это учение «чем-то вроде коммунистического анархизма, учением, которое должно было очень сильно привлекать измученных и угнетенных пролетариев».

Признание пантеистического бога исключает бога личного, карающего и награждающего. В соответствии с этим библия, как авторитет, уже не признается, она содержит в себе лишь поэтические вымыслы. Если бы священные книги были уничтожены, то можно было бы написать лучшие и обладающие большей достоверностью. Разум человеческий есть проявление духа святого.

Исходя из этого учения, братья свободного духа должны были обрушиваться на католическую церковь и ее догматы с самой пламенной ненавистью. Пост и молитва не нужны. Догма о пресуществлении, причастии—выдумка корыстолюбивых попов. Попы и епископы—обманщики. Кровь доброго человека равноценна крови христовой. Страшный суд, адские мучения, воскресение мертвых—явная нелепость. Учение о наградах и наказаниях в загробной жизни безнравственно. Всякий человек, будь он магометанин, иудей или христианин, может достигнуть спасения, если захочет. Вечное блаженство и царство божие должны быть достигнуты здесь, на земле.

Такова, в общих чертах, религия братьев свободного духа, или, как их позже называли, беггардов (собирателей милостыни). Секта эта распространилась в ряде стран, особенно в XIV веке. Она не довольствовалась устной проповедью, но выпvскала также на народных языках летучие письма, сильно содействуя этим просвещению народа и подготовке реформации.

3. Виклифизм.—Гусситское движение.—Табориты.

В XIV и XV веках социально-религиозные движения разрастаются с непреодолимою силой, знаменуя пробуждение к жизни нового общественного порядка. Католико-феодальное здание дает первые значительные трещины.

В Англии, благодаря особенностям ее экономического и политического развития, ранее, чем в других странах, вырастает национальная оппозиция папству. Теоретиком этой оппозиции были Джон Виклиф (рож. около 1320, умер 1384 г.), профессор Оксфордского университета, затем пастор. Он выступает против папства и католической церкви, за которой отрицает право на вмешательство в мирские дела. В качестве положительного идеала для духовенства он выставляет апостольский образ жизни и требует конфискации церковных имуществ. Это направление его ереси соответствовало стремлениям английского дворянства и королевской власти и, в ко-

нечном результате, содействовало переходу имуществ, принадлежащих иностранной папской власти, в руки короля и аристократии национальной.

Но на почве общенациональной борьбы против папства проявляются внутреннием социальные противоречия. Угнетенные слои народа пользуются учением Виклифа о евангельском равенстве и с священным писанием, переведенным им на английский язык, в руках, под именем лоллардов разносят по всей стране «истинную» веру.

Лолларды, в сущности, существовали в Англии до Виклифа... Они пришли туда из Фландрии и были первоначально лишь одной из отраслей секты братьев свободного духа. Лишь впоследствии, когда виклифизм широко распространился, лолларды слились в одном движении с другими рационалистическими сектами и дали им свое имя.

Рост недовольства среди крестьян, угнетавшихся экономически, привел к слиянию лоллардизма, бывшего преимущественно городским движением, с крестьянством, и хотя он потерял благодаря этому свой коммунистический характер, в революционном восстании крестьян в 1381 году его роль была чрезвычайно велика.

Лоллардизм или, употребляя правильное обозначение, виклифизм, был подавлен окончательно в начале XV века, но его идеи вновь пробудились в низших класах английского общества в XVII столетии и выразились в движении пуритан.

В известной связи с виклифизмом стоит гусситское движение в Богемии. Сам Иван Гусс (родился в 1373 г., сожжен 1415 г.), самый яркий идейный его выразитель, давший ему свое имя, был последователем Виклифа. Но движение это, как и всякое народное движение, имело свои глубокие корни в экономической и политической обстановке Богемии.

Благодаря своим серебряным рудникам, Богемия в XIV и в начале XV века представляла собою одну из самых богатых стран Запада. Ее столица Прага называлась золотой Прагой и была значительным культурным центром. Быстроидущее развитие денежного хозяйства вызывало глубокие обострения между эксплоатирующими и эксплоатируемыми, в городах между хозяевами ремесленных предприятий и капиталистами, с одной стороны, и ремесленниками и кустарями, с другой, в деревнях между дворянами помещиками и крестьянством. Эти противоречия обостряются в национальном вопросе, бывшем в то же время и воспросом церковным. Развивавшееся национальное сознание сталкивалось с немецким засильем во всех областях жизни, в том числе и в церкви, которая являлась одним из орудий эксплоатации. Немцы были общим врагом для всех слоев чешского общества в качестве эксплоататоров для народа и в качестве конкуррентов в эксплоатации для высших слоев. В этой атмосфере и развивалось гусситское движение, направленное против папы и против немцев.

Учение Гусса восстановило против себя прежде всего Пражский университет, находившийся в руках немцев: он признал это учение еретическим. Однако, Гуссу и его сторонникам удалось получить от короля большинство голосов в университете для чехов, после чего большинство немецких профессоров и студентов удалились. Эта победа не была продолжительной. Открытые выступления Гусса против торговли индульгенциями (отпущениями грехов) и против папы, которого Гусс называл антихристом, привели к столкновениям между гусситами чехами и католиками-немцами. Король Вацлав, бывший сторонником чехов, счел необходимым для сохранения мира с папой выслать Гусса из Праги (1412). В 1414 г.

Гусс был приглашен на Констанцский церковный собор и отправился туда с полной уверенностью, что правда восторжествует там. Он надеялся на личную безопасность, так как германский император выдал ему охранный лист. Но его надежды и ожидания не оправдались: собравшееся духовенство никак не могло согласиться с необходимостью жить по-апостольски, т.-е. в бедности и в стороне от мирских услад, а императора особенно рассердило положение Гусса, что всякая власть—духовная или светская, папа или король, теряет свои права и перестает быть законною, если она совершает смертный грех. Кроме того, и светской и духовной власти казался опасным этот человек, за которым стояла вся Богемия от простых крестьян до влиятельных дворян. И его решили обезвредить. Несмотря на охранный лист и на решительные протесты чешских депутатов, Гусс был посажен в тюрьму, а через шесть месяцев, после безуспешных попыток принудить его к отречению, был сожжен на костре.

Героическая и мученическая смерть этого замечательного человека была последней каплей, переполнившей чашу терпения. Возникли беспорядки, пошли нападения на католическое духовенство, стали расхищаться церковные имущества. Светская власть оказалась бессильной, король бежал, Прага была взята гусситами под предводительством Жижки.

Начались т. н. гусситские войны, на всех перипетиях которых мы останавливаться не будем. Достаточно отметить, что вскоре сказалось различие интересов тех социальных слоев, которые были вовлечены в этот общенациональный поток. Пражская буржуазия и значительная часть дворянства образовали умеренную партию, удовлетворявшуюся небольшими религиозными реформами и вскоре вступившую в переговоры с Базельским собором. Крестьянство, пролетарско-ремесленные слои городов и часть мелкого дворянства образовали демократическую и непримиримую партию. Эта партия получила название таборитов от горы Табор, ставшей их крепостью. После долгой героической и победоносной борьбы с бессчисленными врагами Табор пал, оставшись в истории грандиозным памятником борьбы за свободу угнетенного народа.

Учение Гусса было лишь одним из элементов религиозных взглядов таборитов. Основное ядро их создалось в результате долгой пропаганды находивших в Богемии прибежище представителей различных религиозно-коммунистических сект. Именно коммунистические стремления и придают исключительный характер этой замечательной эпопее.

Все должны быть братьями и сестрами в равенстве, учили табориты. Собственность—это смертный грех, все должно принадлежать всем. Не должно быть ни королей, ни властелинов, ни подданных: один только бог будет царствовать над людьми, а управляться народ будет сам. Все господа, дворяне и рыцари должны быть истреблены, как сорная трава: всякие налоги, поборы и подати должны быть уничтожены, всякие сословные права должны быть отменены и т. д. Затем табориты требовали уничтожения всех храмов, запрещали церковное богослужение, уничтожали иконы и статуи святых и запрещали почитание их. Ряд догматов католицизма также отвергался ими. Одной из крайностей этой секты была борьба против светской науки, даже против всякого знания вообще, не опирающегося на священные книги. «Христианин не должен верить ни во что, не должен признавать никого, что ясно не сказано и не написано в библии: кроме библии не следует ни читать, ни изучать, ни указывать другим никакой книги, писанной докторами, профессорами или мудрецами, так как они люди, а людям свойственно заблуждаться». Эта ненависть к науке, пови-

димому, не была огульным отрицанием образования и не во всех течениях таборитов—среди них имелись несколько течений—сказывалось одинаково резко. Имеются свидетельства, что табориты «любили образование», но это образование носило богословский характер.

Табориты не исчезли бесследно. Их влияние можно проследить в великой крестьянской войне в Германии и в образовании позднейших рационалистических сект. Одной из таких сект были богемские братья, пытавшиеся провести в жизнь евангельский коммунизм и породившие позднейших гернгутеров. Положительные стороны их учения ни в чем существенном не выделяются в сравнении со взглядами других сект, рассмотренных нами. Как во всех однородных движениях, в движении богемских братьев для нас важна их борьба против угнетателей за религиозную свободу и за свободу совести.

4. Религиозно-коммунистическое движение в Германии.

Реформация в Германии подготовлялась и произошла под влиянием тех же экономических, социальных и политических причин, действие которых мы отметили в рассмотренных нами общественно-религиозных движениях.

В XV веке экономическое развитие Германии привело ее к значительному распространению денежного хозяйства. Потребность в деньгах чрезвычайно возросла, особенно у господствующих классов, и для дальнейшего процветания страны было необходимо освободиться от ненасытной римской пиявки, высасывавшей не только низшие слои народа, но и у высших отрывавшей все почти источники обогащения. На фоне этой общенациональной задачи здесь, как и в Богемии, имеются свои противоречия социального характера. Но Реформация в Германии разразилась лишь в XVI веке, т.-е. на целое столетие позже, чем в Англии и Богемии, как вследствие политической реакции, бывшей результатом подавления гуситов, так и по другим местным политическим причинам. И то обстоятельство, что она была как бы отложена и отодвинута вперед к тому времени, когда к вызывавшим ее ближайшим потребностям присоединились потребности нового порядка, сделало ее явлением чрезвычайно значительным и единственным в истории.

Внешняя торговля сильно развилась благодаря открытию новых морских путей и этим фактом была подготовлена экономическая революция. Но в то же время расширился и кругозор человеческого знания. Благодаря изобретению книгопечатания усовершенствовалось духовное оружие человечества, а войны между государствами, вследствие усовершенствований военной техники, смогли в экономическом соперничестве давать победу в руки действительно более сильных экономически. «В виду всего этого неудивительно,—говорит Каутский,—что по своему всемирно историческому значению немецкое реформационное движение превзошло все предыдущие движения такого же рода, что оно стало «реформацией» в обширном смысле слова, и что немцы, несмотря на то, что так поздно последовали за другими культурными нациями Европы в их борьбе против Рима, могли считаться народом, призванным освободить духовную жизнь от насилия и гнета».

Но августинский монах Мартин Лютер, имя которого так тесно связано с реформацией, что часто главная заслуга в ней приписывается ему, имел целый ряд предшественников, среди которых были и Виклиф, и Гусс,

и многие другие. Предреформационное движение проявлялось и в Германии XV века во многих формах.

Одним из таких проявлений был политико-религиозный памфлет «Реформация короля Сигизмунда», написанный, как предполагают, около 1438 года Фридрихом Рейзером.

Рейзер с юности принадлежал к секте немецких вальденсов и был купцом и в то же время бродячим проповедником. Учения Виклифа и гусситов оказали на него бесспорное влияние, а богемское восстание не могло не рассматриваться им и другими немецкими сектантами, как пример достойный подражания. В своем памфлете он именно и предсказывает немецкую крестьянскую войну и пытается подготовить к ней умы.

Около 1430 года он вступил в непосредственную связь с гусситами, жил в Таборе и Праге и даже был по гусситскому обряду посвящен в священники. Затем он путешествовал, как агитатор, в Германии. В 1447 г. на апостольском конгрессе немецких братьев он был избран в епископы. Его энергичная деятельность не могла остаться безнаказанной: после страшных пыток он был сожжен в Страсбурге в 1458 г.

В приписываемом Рейзеру памфлете обращает на себя внимание его демократический и революционный характер. «Неслыханная вещь,—говорится там,—несправедливость, на которую всем христианам нужно открыть глаза, что существуют люди, осмеливающиеся другим людям говорить: ты моя собственность». Он обращается к народным массам с призывом: «Духовное право страдает болезнью, королевская власть и все, что к ней относится, основана на несправедливости. Надо силою все это переломить. Если великие хотят спать, то малые должны бодрствовать». Рейзер решительно восстает против обладания церковью богатствами, он хочет, чтобы у всех князей церкви были отобраны принадлежащие им города и замки, и допускает лишь, чтобы маленьким пасторам был оставлен определенный ограниченный доход. Он сторонник полного отделения церкви от государства и даже не столько отделения, сколько подчинения, как церкви, так и государства, новому праву, основанному на религиозной и политической свободе.

Еще более смелым агитатором был Иоганн Пфейфер (флейтист), прозванный по месту родины, а может быть и по высказываемым им убеждениям, богемцем. Он появился в 1476 году в восточной Франконии и проповедывал коммунистические взгляды.

«Император—злодей, говорил он,—от папы тоже мало проку... У духовенства много доходов, а этого не должно быть. Они должны иметь не больше, чем нужно для жизни. Рыба в реках и дичь в лесах должны быть общим достоянием. Если бы духовные и светские князья, графы и рыцари имели не более, чем простой народ, то у всех нас было бы достаточно, и это должно быть так. Дело дойдет еще до того, что князья и господа принуждены будут работать за поденную плату». Вдохновенный проповедник равенства и братства собирал вокруг себя десятки тысяч народа и уже решался вопрос о вооруженном восстании, когда внезапно он был захвачен ночью солдатами епископа Рудольфа Вюрцбургского. Десятитысячная толпа народа пыталась освободить своего вождя, но не смогла устоять против регулярного войска. Мятежный флейтист был сожжен вместе с двумя его приверженцами, но в народных песнях долго воспевалось его мужество и любовь к угнетенным.

Религиозная стороны реформации выходит за рамки нашего описания. XVI век представляет нам уже более радикальные формы религиоз-

ного свободомыслия, сыгравшие известную роль также и в этом событии мирового значения, и к ним мы теперь должны перейти. Но об учении Фомы Мюнцера и его роли в крестьянской войне невозможно умолчать, говоря о религиозно-коммунистических учениях конца средних веков. Он представляет, как говорит Каутский, центр всего германского коммунистического движения первых годов эпохи реформации. И кроме того в нем с особенной выпуклостью выразились анти-католические стремления, которые мы наблюдали ранее у сектантов XIV и XV веков. Он был не столько теоретиком сколько практиком сектантства, хотевшим не мирным оружием «слова божия» завоевать справедливое общественное устройство, но призвавшим насилие на помощь евангелию.

Мюнцер родился около 1490 года, учился богословию и сделался священником. Но роль «черного жандарма» скоро пришлась ему не по душе. Он рано стал вмешиваться в политику, помогал одно время Лютеру в его борьбе с Римом, но вскоре, благодаря своим крайним взглядам, порвал с умеренным и осторожным вождем реформации.

Мюнцер учил, что библия сама по себе не может научить тому, что справедливо, бог должен пробудить истину в нашем внутреннем сознании. «Если ты только проглотил библию,—говорит он—то это еще тебе не много поможет. Ты должен выстрадать истину, перетерпеть, когда бог вонзает в душу твою острый плуг, чтобы с корнем вырвать сорные травы, засоряющие твое сердце». Подобно братьям свободного духа он настроен пантеистически. «Человек должен всегда знать и помнить, что бог находится в нем, а не выдумывать будто он отделен от него тысячеверстным расстоянием. Земля и небо преисполнены бога. Отец непрерывно рождает в нас сына и дух святой возвещает нам о распятом не иначе, как путем нашего глубокого сердечного страдания».

Эти выражения сильно отдают мистицизмом. У сектантов мистицизм в виде туманно-символических выражений вообще встречается очень часто, но под ним всегда просвечивает рационалистическая мысль, как в данном случае.

«Богословское и философское учение Мюнцера, говорил Фр. Энгельс, нападает на основные пункты не только католицизма, но и христианства вообще. Под христианскими фразами он проповедует пантеизм..., местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывается видеть в библии исключительное и непреложное откровение. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум, откровение, которое существовало во все времена, у всех народов и существует еще и до сих пор. Противопоставлять разуму библию значит убивать дух мертвой буквой. Ибо святой дух, о котором говорит библия, не есть нечто существующее вне нас; святой дух и есть наш разум. Вера есть не что иное, как пробуждение разума в человеке, и потому иметь веру могли и язычники. Через эту веру, через пробудившийся разум человек достигает блаженства и становится подобным божеству. Поэтому «небо не есть что-нибудь потустороннее; его нужно искать в этой жизни... Подобно тому, как нет потустороннего неба, нет и потустороннего ада и вечного осуждения. Точно так же нет иного дьявола, кроме злых страстей и похотей человека. Христос был таким же человеком, как и мы, пророком и учителем, и его тайная вечеря есть лишь простая поминальная трапеза, во время которой едят хлеб и вино без всяких мистических добавлений».

Мюнцер провозглашал религиозную терпимость и свободу. «Ах, какие мы слепые и глупые люди,—говорил он,—когда мы воображаем, что мы

одни истинные христиане». Язычники и турки ничем не хуже христиан и даже римских католиков не следует презирать. Но из этой терпимости нельзя делать вывода о равнодушии. Мюнцер далеко не равнодушен к тому, что он считает истиной, и эту истину готов защищать с оружием в руках, когда на право свободно исповедывать ее делаются покушения.

Проповедь Мюнцера в Альштете и его богослужение на немецком языке привлекали бесчисленные толпы народа. В 1524 г. под влиянием этой проповеди толпа разрушила одну часовню, усердно посещавшуюся богомольцами, чтобы положить конец «безбожному поклонению иконам». Попытка властей наказать виновников обнаружила все влияние Мюнцера на народ. Не только мужчины, но женщины и девушки по его призыву вооружились, чтобы оказать сопротивление, а окрестные горнорабочие поспешили на помощь своему учителю. Саксонские князья явились лично для восстановления порядка и перед ними Мюнцер произнес смелую речь, призывая их присоединиться к правому делу и угрожая в случае отказа тем, что«меч будет отнят у них». Он провозглашал открыто революцию. Эта речь его была напечатана и вызвала гнев правителей и запрещение проповеднику печатать что-либо без разрешения правительства. В ответ на запрещение Мюнцер опубликовывает новое агитационное произведение «Разоблачение ложной веры сего вероломного мира» с не менее яркими революционными призывами. Он называет в ней князей «палачами и живодерами», в этом, мол, состоит все их ремесло. Его язык в этом произведении уже язык революционного вождя крестьянских масс, восставших против угнетателей.

Положение крестьян в Германии к тому моменту значительно ухудшилось. Рост денежного хозяйства отразился в усилении налогов и податей. Крестьяне массами обезземеливались и не находили уже прибежища в городах вследствие ограничительных мер против прилива рабочей силы, конкурирующей с цеховым ремеслом. Этот сельский пролетариат и представлял мощные кадры отчаявшихся, на все готовых людей, часто прошедших военную школу в княжеских дружинах. И мятежи на протяжении всего XV века вспыхивали действительно весьма часто. Этим местным движениям не хватало об'единяющего лозунга, единой цели. Реформация дала эту цель, подняв всю нацию. Как революционный класс, крестьянство сделалось застрельщиком и далеко перешагнуло за границы, намеченные реформацией в узком смысле слова. Реформация с Лютером, как ее выразителем, удовлетворилась формальной церковной реформой. Ее задачей было, как писал Лютер, «оторвать сердца от монастырей, но не нападать на них». Церкви и монастыри, т.-е. принадлежащие им богатства, должны были поступить в распоряжение господствующих классов. Но эти богатства были нужны изнемогающим в нищете низшим классам, прежде всего безземельному крестьянству.

Когда Мюнцер увидел, что только восстание народа против всех эксплоататоров сможет восстановить справедливость, он деятельно стал готовиться к борьбе, организуя крестьян и горнорабочих. Эти приготовления сделались известными Альштету, где была резиденция Мюнцера, грозила карательная экспедиция, и городской совет захотел предать его властям. Мюнцер переехал в Мюльгаузен, где настроение народных масс—городских пролетариев, мещан, крестьян и даже цеховых ремесленников—было особенно благоприятным для его пропаганды и где уже имел место ряд восстаний против аристократической кучки правителей. Мюнцер прибыл туда в самый разгар движения и, повидимому, принял участие в восста-

нии, закончившемся победой. Однако, среди победителей вскоре обнаружился раскол, буржуазия перешла на сторону городского совета и восставшие были побеждены. Мюнцер бежал в Южную Германию.

По дороге, в Нюренберге, он опубликовал свой самый замечательный памфлет—«Защитительную речь». «Сила меча,—говорит он в нем,—принадлежит всему обществу, а князья не господа, но слуги общественной власти». «Подонки ростовщичества, грабежа и разбоя—вот каковы наши государи и князья, они делают своею собственностью все творения божии... Бедным они преподносят заповедь божию и говорят: «не укради», но сами они этому не следуют». И он продолжает в том же духе отрицания всякого права власти на эксплоатацию и угнетение. Полемизируя с Лютером, он обличает его демагогию и вскрывает его защиту господствующих классов и враждебность к народу.

В начале 1525 года Мюнцер снова направляется в Мюльгаузен и оттуда руководит начавшимся в апреле этого года широко организованным крестьянским восстанием. Он лично организовывал крестьян для захвата власти в этом городе и, добившись победы, ввел там—«неслыханные» коммунистические порядки, продержавшиеся всего около двух месяцев, так как сторонников последовательного коммунизма среди восставших оказалось не особенно много.

Начался кровавое подавление восстания. Плохо организованные и плохо вооруженные крестьяне не смогли долго сопротивляться княжеским войскам. Повстанцы потерпели страшное поражение у Франкенгаузена. Мюнцер был схвачен и после страшных пыток казнен.

И в этом великом и грозном эпизоде борьбы человечества за освобождение от религиозных и социальных оков перед нами встает не спор между одной религией и другой за право называться «истинной верой», а «слово божие», «священное писание» используются угнетенным классом, как единственная доступная народным массам программа освобождения, как единственное письменно зафиксированное выражение их стремлений. Теория евангельского коммунизма прилагается к социальной действительности не как религиозная теория, но как социальное учение, противопоставляется религии, исповедуемой и проповедуемой господствующими классами. Восставшие крестьяне были антикатоликами, но они не боролись также и за протестантство, как за религию. Они только вкладывали земное, революционное и следовательно антирелигиозное содержание в библейско-евангельские формулы.

III.

РЕЛИГИОЗНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ.

Причины, породившие в низах народной жизни у угнетенных классов борьбу против католицизма, бывшего орудием подчинения и господства, вызвали у образовавшейся среди горожан интеллигенции стремление освободиться от тяжелых оков религиозного мировоззрения. Первые робкие проявления светской мысли, освобождающейся от опеки религии и становящейся в явную или скрытую оппозицию ей, заслуживают нашего внимания, как первые ласточки атеистической весны XVIII века.

В XIV веке начинается так называемый Ренессанс или Возрождение. Формально Возрождение—это возврат в античной образованности, забытой или непонятной в период средних веков. По существу, Возрождение—это движение общественной мысли, знаменующее распад католико-феодального уклада и возникновения новых социальных сил, стремящихся к образованию буржуазного общества. Эти новые силы находят в античной образованности необходимые им элементы для светского понимания человека и жизни.

Аскетическая средневековая мысль была сосредоточена на предметах божественных, относилась с презрением к миру и в человеческой жизни видела лишь временное состояние, переход и подготовку к загробному существованию. Сам человек рассматривался исключительно под углом зрения его духовного несовершенства, его греховности, являющейся препятствием для его возвращения в небесное отечество. Он изучался не физически, а морально, как предмет милосердия божия и спасения сыном божиим от первородного греха. Эта мысль была устремлена только к небу.

Возрождение обращает ее снова на землю. В противоположность занятию предметами божественными, оно все свое внимание направляет на предметы человеческие, все рассматривает под углом зрения земной человеческой жизни и ее интересов. Это настроение представляет собой наиболее характерную черту эпохи Возрождения и получает название гуманизма, а люди, занимавшиеся изучением классической древности и у авторов ее находившие основы нового светского мировоззрения, называются гуманистами [1]).

Среди гуманистов Возрождения и среди ученых и философов, изучавших под влиянием Возрождения человека и его общественную жизнь, мы и находим первые проявления светского свободомыслия в вопросах религии.

---

[1]) От латинского слова humanus, означающего „человеческий“, в противоположность divinus—„божественный“.

1. Свободомыслие до Возрождения.

Как и всякое общественное движение, Возрождение появилось не вдруг, и ряд составляющих его элементов встречается время от времени у отдельных людей предшествовавшего периода.

Аскетизм стоял в слишком резком противоречии с естественными человеческими интересами, чтобы возмущение его идеалами не прорывалось на поверхность духовной жизни и не отражалось в литературе. Гнет католицизма в свою очередь не мог не приводить отдельных людей при благоприятных обстоятельствах к отрицанию его крайностей. Светская власть, часто вступавшая в конфликты с властью духовной, также находит своих теоретиков. И, наконец, разум не раз громко заявляет о своих правах.

Этот разум заявил, например, однажды о своих правах в лице ученого монаха Иоанна Эригены Скотта, шотландца или ирландца, жившего в IX веке. Обладая крайне путанным умом и другими качествами, вроде нетерпимости и самомнения, этот монах пришел, однако, к выводу, что философия, т.-е. светская наука, должна быть поставлена выше богословия, и не побоялся публично высказывать этот свой взгляд и ряд других взглядов, грешивших не меньшей еретичностью: «Я не боюсь авторитета (церкви) и не боюсь ярости непросвещенных умов. Я не боюсь громко заявлять мысли, которые отчетливо сознает и с достоверностью доказывает мой разум... Авторитет происходит от истинного разума, а отнюдь не разум от авторитета. Какой бы ни был авторитет, но если он не признан разумом, он не имеет силы. Наоборот, разум, непоколебимо основанный на собственной силе, не нуждается в подкреплении со стороны какого-либо авторитета». Это—чистейший рационализм, т.-е. провозглашение первенства разума над авторитетом веры.

У Иоанна Эригены были и другие мысли, в известной мере роднящие его с новой философией. У него находили даже скрытый пантеизм. Но свои истинные взгляды он старательно облекал в туманную форму, делая их, таким образом, доступными лишь немногим, ибо он придерживается того мнения, что истинное знание удел избранных, а толпа должна удовлетворяться истинами веры. Это очень напоминает Вольтера с его знаменитым: «если бы бога не было, его нужно было бы выдумать», с той только разницей, что в устах вольнодумного монаха средних веков это лицемерие естественно, тогда как вольнодумец XVIII века в своем цинизме нам кажется отвратительным.

Святая церковь и благочестивая светская власть ополчились на Эригену. Он был изгнан из Парижа, где блистал своей ученостью при дворе Карла II Лысого, пытался затем учить в Оксфорде, но и оттуда был вынужден удалиться, нашел, наконец, прибежища в монастыре в Мэльмсбери и там обрел бесславный и мученический конец (ок. 877 г.). Молодые монахи, его собственные ученики, воспламененные святой ревностью к вере, перочинными ножиками закололи еретика. Церковь приложила все старания к уничтожению его сочинений, но жизненность его взглядов сказалась в том, что в XIII веке он нашел продолжателей и его учение подверглось в 1226 г. специальному осуждению.

Скотт Эригена принадлежал к числу основателей схоластики или школьной философии, сослужившей большую службу богословию, но одним из своих течения, так называемым номинализмом, часто встававшей в оппозицию с церковными учениями. «Номиналисты» отстаивали в противоположность «реалистам» то положение, что общие понятия—родовые и

видовые—существуют лишь как собирательные обозначения, как «пустые звуки», а не существуют в действительности. Номинализм, как говорит Фр. Ланге, «был в сущности скептическим принципом в противоположность всему стремлению средних веков к авторитету; он обратил резкость своего аналитического образа мышления и против иерархического здания церкви так же, как он ниспроверг иерархию мира понятий». Еще с большей резкостью подчеркнул прогрессивную роль номинализма в истории философии К. Маркс. «Материализм—родной сын Великобритании. Уже ее схоластик Дунс Скотт задавался вопросом: «не может ли материя думать?». Чтобы сделать возможным такое чудо, он взывал к божьему всемогуществу, т.-е. другими словами, самое теологию заставил проповедывать материализм. Он был кроме того номиналист. Номинализм играет очень большую роль у английских материалистов и вообще является первым выражением материализма». (К. Маркс о французском материализме XVIII века). А материалистическое учение является единственным, истребляющим самые корни религиозной веры. Поэтому естественно искать можно у номиналистов средневековья первые зародыши антирелигиозной мысли.

Самой яркой фигурой среди них нам представляется Абеляр (1079—1143), романическая любовь которого к Элоизе и испытанные, как последствие этой любви, страдания вдохновили не одного поэта.

В свое время Абеляр пользовался славой замечательного философа и сотнями насчитывал своих учеников, хотя его смелые взгляды вызывали не раз неудовольствие Рима. Он не порывал с христианством, повидимому, даже в самых глубоких тайниках своей мысли и в мыслителях древности, которых он почитал и у которых учился, стремился найти элементы христианства, как морального учения. Отсюда следует вывести заключение, хотя он прямо этого не говорит, что вопрос об «откровении» для него не существовал: зачем откровение, если та мораль, которую оно принесло будто бы в мир, существовала задолго до пришествия христа?

В одном из сочинений Абеляра—в разговоре между философом-христианином и иудеем, устами христианина утверждается то положение, что христос только возродил и очистил от устарелостей древний нравственный закон, из чего следует сделать заключение, что божественное происхождение христа отвергается. Подчинение веры разуму провозглашается, как единственный путь к истине. Действительное существование ада и рая и, следовательно, загробной жизни подвергается настолько сильному сомнению, что можно почти с полной уверенностью говорить об их отрицании.

Насколько нерелигиозным был этот монах, видно из его автобиографии. Рассказав в ней о тех преследованиях, которым он подвергался со стороны правоверных католиков, он выражает намерение бежать от христиан к язычникам, к магометанам и жить с ними даже на условии формального перехода в их веру. Чтобы притти в XII веке к такому намерению,—а этот план, по признанию Абеляра, часто приходил ему в голову,—нужно было быть неверующим, во всяком случае если не атеистом, то скептиком, сомневающимся в самом существовании бога. Не даром основным принципом познания истины он признает сомнение: «через сомнение мы приходим к исследованию, а через исследование к истине».

В условиях того времени Абеляр не мог полно и недвусмысленно высказывать свое неверие. Но он сумел прибегнуть к обходному движению и в своей книге «Да и нет» собрал и сопоставил, не подвергая критике, но с явно подрывною целью, противоречивые ответы, которые давались церковными авторитетами на самые основные вопросы христианской религии.

Оппозиционное течение в отношении религии и церкви, самым ярким представителем которого был Абеляр, получает сильное подкрепление в лице т. н. аверроизма, философского направления, родственного схоластике и названного так по имени арабского философа Аверроэса.

Аверроэс был последним из великих арабских врачей и философов, продолжавших учение древне-греческого философа Аристотеля. Он был придворным врачем одного из калифов, вследствие своего неправоверия впал в немилость, был отвергнут мусульманским миром, но нашел последователей среди евреев, а через их посредство и среди христиан.

Он не был борцом против религии в собственном смысле этого слова. Для него все религии были одинаковы, при чем тот вывод из этого положения, что, следовательно, все религии одинаково ложны, им не высказывался, но достаточно ясно подразумевался. Религия нужна для необразованной и темной массы народа. Он же сам и другие образованные люди в ней не нуждаются, им, наоборот, нужна свобода от религии. От Аверроэса именно берет свое начало сильно распространенное позже учение о двойственной истине: истине философской и истине богословской, религиозной, которые могут существовать рядом несмотря на свою полную противоположность. Эта «двойная бухгалтерия» сыграла впоследствии очень печальную роль.

Аверроэс отрицал личное бессмертие. Цель земной жизни он видел не в подготовлении души к загробному существованию, которое он считал выдумкой, так как душа умирает вместе с телом, но в том ,чтобы оставить по себе бессмертную память в потомстве. Бессмертен один только разум, общий всему человеческому роду. Мир вечен, следовательно, не сотворен. Человеческая воля подчинена закону необходимости.

Эти просветительные положения аверроизма, пользовавшиеся особенно в XIII веке большим кредитом, были осуждены церковью, как еретические .Тем не менее аверроизм продолжал оказывать свое просветительное влияние как в XIII веке, так и позже.

Номинализм и аверроизм, таким образом, на исходе средних веков являются, часто сливаясь друг с другом, формой антирелигиозной общественной мысли, вошедшей также в учения эпохи Возрождения. Не останавливаясь на отдельных представителях этого течения, сами по себе не представлявших значительных и оригинальных мыслителей, мы отметим, что вольнодумство этого рода все больше завоевывало себе право гражданства.

Отдельные положения этого вольнодумства неоднократно осуждаются католической церковью, при чем многие из их авторов остаются неизвестными, что лучше всего подтверждает их распространенность и ходячесть. В 1270 и следующих годах принимается ряд мер против этой опасности. Например, парижским профессорам запрещается диспутировать по общим для богословия и философии вопросам, если они имеют склонность разрешать их в духе противоречащем католической церкви. Осуждается положение о двойственной—богословской и философской—истине, так как сторонники этого удобного учения отрицали во имя философии воскресение мертвых, сотворение мира, бессмертие души, признавая их в то же время истинными «по католическому верованию». Но как толковались эти католические истины видно хотя бы из того, что в числе одновременно осужденных римским престолом положений попадаются следующие: «Ничего нельзя знать из-за знания теологии»; «Христианская религия мешает чему бы то ни было научиться»; «Мудрецы мира—только философы»; «Речи

богословов основаны на баснях» и т. д. Эти вольнодумцы явно отрекались от христианства, отрицали чудеса или же об'ясняли их естественным образом и не видели никакой возможности реформировать христианскую религию подведением под нее рационалистического фундамента, далеко опережая, таким образом, теории Реформации.

Из ученых кругов зараза неверия переходит и к высшему духовенству и к светским владыкам. На двух наиболее ярких примерах этого высокопоставленного вольнодумства мы остановимся.

Фридрих II был королем (1211), потом императором (1220) Германии. Для своего времени он был образованным человеком и разделял крайние воззрения аверроизма. Он вел под влиянием арабов, окружавших его, далеко не христианский образ жизни и походил скорее на калифа, чем на католического монарха, с той только разницей, что был поклонником и многоженства и Бахуса. Его отношения с римским престолом определялись, однако, не его личными убеждениями и образом жизни, но политикой. И в зависимости от того, какой оборот принимала политика, он называл папу то святейшим отцом, то антихристом. Так же расценивал его и Рим, то относясь к нему, как к верному сыну церкви, то предавая анафеме, как заклятого еретика. Фридрих великолепно сочетал утверждение своей верховной власти, как власти «милостию божией», и преследования еретиков с антирелигиозными высказываниями и с осадой Рима в ответ на отлучение его от церкви. Ему именно приписывалось крылатое словечко о том, что мир был обманут тремя обманщиками—Моисеем, Магометом и Христом. «Мы имеем доказательства, писал папа Григорий IX в 1239 г.— что этот король чумы публично провозглашал, что мир был обманут тремя обманщиками—Моисеем, Иисусом христом и Магометом. Он даже ставит христа ниже двух остальных, ибо он говорит, что они жили и умерли со славою, а христос принадлежал к подонкам народа, проповедывал себе подобным и умер позорной смертью на кресте». Надо думать, что Фридрих действительно говорил что-нибудь в этом роде, так как все остальные его высказывания, дошедшие до нас, редактированы в том же духе. Да и сам он, надо это сказать, был человеком, знавшим толк в дурачении мира.

Изречение о трех обманщикам впоследствии стало названием легендарной атеистической книги, о которой мы будем говорить ниже. Но в обращение оно было пущено, возможно, не Фридрихом, а значительно ранее Симоном де Турнэ, о котором рассказывалось, что, доказав однажды с огромным успехом истину католической религии, он с гордостью воскликнул: «О, мой Иисусик! Как потрудился я для укрепления твоего учения! Но если бы я захотел выступить против него, я сумел бы опровергнуть его доводами еще более сильными».

Другим безбожником, в этом случае безбожником на папском престоле, был Бонифаций XVIII, о котором говорили, что он пришел к власти, как лисица, управлял, как лев, а умер, как собака.

Тиран и вольнодумец, он прославился в истории пап своим скандальным образом жизни и тем процессом по обвинению в ереси и кощунстве, который еще при его жизни возбудил против него французский король (тоже далекий от всякого благочестия) Филипп Красивый. В числе изречений Бонифация, подтвержденных четырнадцатью свидетелями, имеется, например, такое: «Сколько благ принесла нам эта басня о христе» [1]).

---

[1]) Эти слова приписывали также и папе Льву X.

Пользуясь своей неограниченной властью, папа-самодур нисколько не стеснялся публично высказывать ходячие среди тогдашних неверующих взгляды. Он не верил ни в бога, ни в христа, считая последнего просто умным человеком и великим актером, не верил ни в начало и конец мира, ни в воскресение мертвых, говоря, что святые так же не могут восстать из своих гробов, как его сдохшая лошадь, считал себя более могущественным, чем христос, религию признавал человеческим установлением, придуманным, чтобы держать в узде людей, отбрасывал, как нелепости, догмы о триединстве божества, непорочном зачатии, воскресении и т.д. Вся жизнь его была скандалом с точки зрения благочестивых христиан. Он отличался плотской распущенностью и изрек даже однажды, что услаждаться с женщинами легкого поведения так же не грешно, как не грешно тереть себе руки, и что дозволительно иметь половое общение не только с женщинами, но и с мальчиками и животными. Он собственноручно подвергал телесному наказанию духовных лиц, а во время аудиенций осыпал светских князей всякого рода ругательствами.

Такие образцы вольнодумства, как Фридрих II и Бонифаций XVIII, свидетельствуют лишь о том, в каком упадке находилась уже в то время религия и насколько сильно было свободомыслие в период, непосредственно предшествовавший Возрождению.

2. Гуманисты.—Валла и Помпонаций.

Гуманизм зарождается на итальянской почве. Причину этому следует видеть, главным образом, в том, что в Италии раньше всего развилось денежное хозяйство, производство товаров для рынка быстро вытеснило натуральное хозяйство феодального периода, а приморское положение Италии придало ее мелким республикам характер государств торговых. Потребность в освобождении от духовного рабства средневековому католицизму заставила обратиться к той древней культуре, следов которой в Италии оставалось еще так много, а развитие торговых сношений с Грецией позволило еще более обогатить это наследие античного мира эллинской мудростью, образцам которой еще долго суждено было оставаться непревзойденными. Античное общество остановилось в общих чертах на той ступени развития, с которой новому обществу, освобождающемуся из пеленок средневековья, приходилось начинать. Этим и об'ясняется то, что старое мировоззрение, выкопанное из-под мусора протекших веков, оказалось для людей XIV века совсем новым.

Та сторона истории общественной мысли, которая нас занимает, именно сторона религиозная, испытала настолько резкий толчок в своем развитии, что переход от слепой веры католицизма к полному неверию как бы перегоняет действительную социальную потребность и вскоре сменяется возвратом к фанатическому католицизму. Этот возврат сопутствовал экономическому упадку итальянских государств.

Религиозное свободомыслие было в той или иной мере присуще большинству итальянских гуманистов. Но нас интересует лишь его наиболее яркие формы. Если у Данте Алигиери мы уже находим скептическое отношение к церковным учениям и стремление к независимости государства от церкви, а в «Декамероне» Джиованни Бокаччио рассказана история о трех кольцах, в сущности трактующая три религии, как дело трех обманщиков, и всюду критикуется католицизм, то все же надо иметь в виду, что эти первые гуманисты в сердце своем люди глубоко религиозные. Их кри-

тика еще не отрицание, их свободомыслие еще не неверие. Но уже Лоренцо Валла (1407—1457), хотя оставался на почве христианства и лицемерно утверждал, что «верит вместе с матерью св. церковью», стоит на пороге и отрицания и неверия.

Валла был первым эпикурейцем нового времени. В своем сочинении «Диалог об удовольствии» он утверждает, что удовольствие есть истинное и единственное благо, предвосхищая этим позднейшее возрождение эпикуреизма и основанную на принципе удовольствия мораль великих материалистов XVIII века. Он требует вопреки аскетическим идеалам предшествующей эпохи восстановления всех прав чувственной природы человека и доходит до утверждения, что «природа есть то же или почти то же, что бог». Правда, в этом диалоге между эпикурейцем и защитником христианской морали победа словесная остается за последним, но все симпатии автора с полной очевидностью на стороне первого. Особенное негодование вызвало другое сочинение Валлы «О профессии монахов», в котором он с чрезвычайной резкостью обрушивается на самый институт монашества.

Гораздо дальше Валлы идет Помпонаций (Помпонацци, 1462—1525). У него атеизм досказан до последней буквы. В известном смысле он может быть назван и материалистом. На этой оригинальной фигуре мы позволим себе остановиться несколько более подробно.

Помпонаций преподавал философию в Падуе, потом в Болонье. Он не примыкал ни к одной из господствовавших школ, а основал собственную, пользовавшуюся большим влиянием.

Вопрос о бессмертии души стоял тогда в центре философской дискуссии, и этот именно вопрос в системе Помпонация разработан с исключительной для того времени полнотой. Подходит он к нему не без обычной хитрецы вольнодумных богословов, уча, что известные вещи бывают с точки зрения теологии истинными, между тем как философия считает их ложными. Эта военная хитрость позволяет ему, как указал Ланге, «делать, может быть, самые смелые и остроумные нападки на бессмертие, какие только тогда были известны». В своей книге «О бессмертии души», вышедшей в свет в 1516 году и осужденной впоследствии на сожжение, Помпонаций уже частично порывает со схоластическим методом рассуждения, представляющим голую эквилибристику понятиями, и апеллирует к здравому человеческому смыслу. Исходил он из того, что у его учителя Аристотеля не имеется доказательств бессмертия души и что, следовательно, этот величайший ум древности принимал, что душа смертна.

Бессмертие души вообще недоказуемо. И Помпонаций один за другим опровергает то доводы, которые приводятся в пользу бессмертия. Между этими доводами имеется, например, такой: все религии утверждают бессмертие и, следовательно, если бы его не было, весь мир был бы обманут. Помпонаций на это отвечает: в предположении, что религии обманывают людей ничего ужасного нет. Существует ведь три религии—христа, Магомета и Моисея и они настолько различны, что если не все три,то две из них во всяком случае должны быть ложными и, таким образом, если не все человечество, то во всяком случае большинство его обмануто. По Платону и Аристотелю, религиозный законодатель—это врач души человеческой, его цель не столько просветить человека, сколько сделать его добродетельным. и поэтому он должен учитывать все основные свойства человеческой натуры. Для некоторых людей достаточно наград и наказаний в этой жизни. Но для менее благородных натур приходится измышлять загробные награды и наказания и для этого то и выдумано бессмертие. Подобно врачу, пус-

кающемуся в целях исцеления на всякие хитрости, подобно няньке, действующей на неопытный разум ребенка обманом, основатель религии добивается своей цели тоже обманом и хитростью. Цель религии по Помпонацию, таким образом, чисто политическая, утилитарная. С таким взглядом на религию мы уже встречались, встретимся и в дальнейшем.

Приведя этот взгляд Помпонация, Ланге отмечает что у образованных людей Италии того времени, а особенно у государственных деятелей, подобное чисто практическое отношение к религии было очень распространенно. Макиавелли, итальянский гуманист, автор знаменитой книги «О государе», проповедует этот взгляд на религию с неменьшей откровенностью. «Князья республики или королевства, говорит он,—должны поддерживать основы религии, в таком случае им легко будет сохранить свое государства религиозным, а следовательно, добрым и согласным. И все, что служит в ее пользу, если даже они считают ее ложною, они должны поддерживать и поощрять».

Если бы души были смертны, не было бы праведного руководства миром, т.-е. бога. Этот довод защитников бессмертия Помпонаций отводит тем соображением, что добродетель асма награждает себя и не нуждается в награде со стороны. Добродетельный человек ничего не боится и ни на что не надеется.

Душа умирает вместе с телом. Она движет телом так же, как бык, запряженный в повозку, но существовать без тела не может... Она не материальна в таком же смысле, как и воля, которая вне тела превращается в ничто.

Свободу воли Помпонаций подвергает так же сомнению, почти равноценному отрицанию. Если бы человек был свободен,—говорит он,—то бог не обладал бы предвидением и не имел бы никакого касательства к течению событий. Одно из двух, либо признавать провидение, либо свободу воли. Эту трудность он умышленно ставит перед богословами, сам же больше склоняется к тому мнению, что наша природа обусловлена внешним и от нас независимым порядком вещей. Провидение он отрицает. Самое христианское понятие о боге подвергается у него разрушительной критике.

В явления духов, в чудеса Помпонаций не верит. Приведения— это или обман возбужденного воображения или мошеннические проделки жрецов. «Одержимые», бесноватые—просто душевно-больные люди. Стараясь все об'яснить естественно, он очень часто прибегает к астрологии, к об'яснению явлений особым влиянием светил. Но это об'яснение он также рассматривает, как естественное. И действительно, в те ранние времена астрология играла еще роль науки, т. е. естественного об'яснения. Много вещей,—говорит Помпонаций,—происходит естественным образом, но вследствие причин, нам неизвестных. Эти явления неправильно рассматривались как чудеса, или как дьявольское навождение. Дар пророчества он об'ясняет астрологическими влияниями, но чудеса, производимые разными реликвиями, мощами толкует, как следствие воображения верующих, которое сотворило бы то же «чудо», если бы на место человеческих костей были незаметно подсунуты кости собачьи.

Что же оставалось от веры в бога? В католическом смысле ничего, и противники Помпонация, имели все основания обвинять его в атеизме. Сохранилось также свидетельство одного из его учеников, что втайне он был атеистом. С нашей точки зрения он до полного атеизма не договаривается, хотя оставляет право считать, что его умолчания были вызваны только страхом преследований. Если этих преследований он все-таки не

навлек на себя, то об'яснить это можно лишь свободомыслием, царившим в то время при папском дворе. Однако, нападки и ненависть монахов и священников, которых он никогда не упускал случая задеть и высмеять, ему пришлось претерпеть в достаточной дозе. «Все трутни в рясах,—говорит один из его современников —пытались ужалить его, но он укрывался от их жала, уверяя, что подчиняется церковному суждению и преподает учение Аристотеля лишь как нечто недоказуемое».

Характерна его надгробная надпись: «Я здесь похоронен. Почему? не знаю. И для меня безразлично, знаешь ли ты это, или не знаешь тоже. Приятно, если тебе живется хорошо. Мне при жизни было не плохо. Быть может хорошо мне и сейчас. Но ни утверждать, ни отрицать этого я не могу».

3. Кардан.

Типичным представителем безбожия, широко распространившегося среди образованных итальянцев XVI-го столетия, был Иероним Кардан (Карданус, Кардано 1501—1576). Ученый, сыгравший видную роль в развитии некоторых отраслей науки, смелый, оригинальный и свободомыслящий философ, но в то же время астролог и мистик, Кардан не раз и при жизни и после смерти подвергался нападкам за атеизм. Репутация Кардана, как безбожника, была настолько прочной, что ему очень часто приписывалось авторство знаменитой атеистической книги «О трех обманщиках».

Это обвинение имело за собой некоторые основания. В одном из его сочинений имеется разговор о вере, который ведут между собой ревнители трех монотеистических религий—иудейства, христианства и магометанства с пикатным участием сторонников паганизма (язычества). Сам Кардан здесь не высказывается ни за, ни против, и доводы, которые он вкладывает в уста каждому из собеседников, не носят на себе печати симпатий или антипатий автора. Напротив, заключительная фраза, которою неожиданно заканчивается спор, дает все основания допустить, что сам Кардан одинаково равнодушен к тому, какая религия возьмет верх. Это заключение гласит: *Пусть же случай решит, кто останется победителем.* Иначе говоря, Кардан ни одну из религий не считает истинной, и можно даже предположить, исходя из этих слов, что вообще ни одна из религий, по его мнению и не может заключать в себе истины.

Еще более недвусмысленно о признании им теории религиозного обмана, лежавшей в основании книги «О трех обманщиках», говорит его классификация людей на три разряда: на просто обманутых, обманутых обманщиков и необманутых необманщиков, т. е. мудрецов.

Судя по всем данным, однако, Кардан не был автором знаменитого атеистического памфлета. Но его мировоззрение во многих своих сторонах, помимо признания теории религиозного обмана, являет черты сходства с взглядами неизвестного безбожника.

Все существующее представляет собою видоизменения некоей первоначальной вечной материи. Тела меняют свои формы, но их материальная основа остается. Никто не сотворил эту материю, она существовала и будет существовать вечно.

Таким образом, творение из ничего Карданом отрицается и богу, как будто, нечего делать в его системе, системе откровенно материалистической. Однако, не говорить о боге в сочинениях, предназначенных для пе-

чати, в те времена было нельзя. Кардан тоже говорит о нем, но часто очень неясно, а иногда вполне в духе религии, т. е. с очевидной целью прикрыть этой маской свое неверие. Он признается в том, что существо бога для него абсолютно непостижимо и он не знает, как его назвать. Но он согласен, что бог—причина, начало, источник, основа всего сущего. В другом случае, однако, он проявляет гораздо более полное знание о границах могущества этого неведомого существа. Он говорит, например, что бог сотворил каждую вещь настолько совершенной, насколько позволила ему природа той материи, над которой он упражнял свою творческую силу. Отсюда приходится вывести, что все несовершенное в мире есть результат творческого бессилия божества. Представление—совершенно еретическое, а может быть,—что всего вернее,—просто представляющее собою тонкое отрицание самой возможности участия «бога» в мироздании. Вспомним, что основа всех вещей—материя, по Кардану несотворенна.

В вопросе о бессмертии души Кардан тоже колеблется то в одну, то в другую сторону. В трактате «О бессмертии души» он следует учению аверроизма, отрицавшего индивидуальное бессмертие. В мире существует некое разумное начало, разлитое повсюду. Это начало понимается, очевидно, как особо тонкая материя. Поскольку материя, из которой состоит то или иное человеческое существо, способна это начало воспринять, он в нее вливается, и тогда люди обладают тем, что называется душой. Это разумное начало приближается также к животным, оно их окружает, но влиться в них оно не может вследствие несоответствия частей составляющей их материи. Оттого-то разум освещает людей изнутри, а у животных блещет снаружи. Принципиальной разницы между духовным миром людей и животных, таким образом, нет. Здесь возникает еще один вопрос, а именно: не является ли это разумное начало тем, что называется божеством. В истории антирелигиозных систем такого рода толкование, как разновидность пантеизма, можно встретить не раз, при чем бог, как мировой разум, фигулирует обычно в тех системах, которые не в достаточной степени очистились еще от остатков положительной религии с ее мистическими представлениями. Вероятно именно так обстояло дело у Кардана: он в большой степени и в очень, подчас, грубых формах был заражен мистицизмом.

Мысль о сопричастности людей мировому разуму исключает логически всякое индивидуальное бессмертие. Этот элементарный вывод из своих взглядов Кардан, конечно, делал. Но он пытался сбить с толка ищеек богословия и поэтому прибегал к таким словесным хитростям, которые делали его неуязвимым для прямых нападок, оставляя его веру в бессмертие только под сильным подозрением. Вероятно, на это он намекает, когда в своей автобиографии говорит о трактате «О бессмертии души», что это скорее произведение человека, желающего, чтобы душа была бессмертной, чем человека, для которого догма о бессмертии является доказанной истиной.

Но Кардан не только ставит вопрос и скрыто решает его с философской точки зрения, он пытается еще уловить также его общественное значение. А для итальянского философа последнего периода Возрождения такая попытка весьма замечательна. «Манящая мысль о будущей жизни, говорит он, давала повод порочным людям выполнять свои преступные намерения. Эта же идея была причиной того, что честные люди позволяли, чтобы их несправедливо обижали. Гражданские законы, опираясь на эту химерическую поддержку, ослабляли свою необходимую су-

ровость: вот каким образом это мнение принесло сильный вред роду человеческому». Здесь налицо не только гражданское осуждение догмы о бессмертии, но и признание этой догмы химерой, неосновательной выдумкой. В другом своем сочинении Кардан, однако пытается доказать, что и отрицание бессмертии приносит страшный вред, уничтожая все сдержки, которыми религия обуздывает своеволие и пороки правителей и народов. В связи с таким его взглядом следует упомянуть, что он считал необходимым, во избежание смут, не позволять народу расуждать о религии. Оберегание народа от яда религиозного сомнения вообще было характерной чертой вольнодумства до XVIII-го века, да и у многих просветителей XVIII-го века эта черта весьма ярко присутствует. Здесь классовая принадлежность к имущим слоям толкала на высказывания, резко противоречащие теоретическим высказываниям... Тот же Кардан—платонически, правда,—восклицал: «Истину следует ставить выше всего, и я не счел бы нечестивым противиться из-за нее законам!».

Есть у Кардана и некоторые зародыши исторической критики христианства. В одном месте, например, мы читаем: «Все предсказания пророков, касающиеся Иисуса христа, настолько точны и определенны, что можно подумать, что они были задним числом (post factum)». Отсюда ведь всего один шаг до допущения, что самая евангельская легенда составлена, как по нотам, по существовавшим пророчествам.

Маутнер назвал Кардана «суеверным атеистом». Больше, чем за столетие до него, Жан Нэжон дал следующую меткую характеристику этого любопытного представителя итальянского возрождения: «Когда читаешь сочинения Кардана, невольно испытываешь удивление и печаль от этой необычайной смеси ребяческого суеверия и философии, христианства и неверия, разума и безумства, на которые наталкиваешься не только в одном и том же трактате, но иногда в одной и той же главе, на одной и той же странице и по одному и тому же поводу... Очень трудно сказать что-либо положительное об отличительном характере его философии. И в самом деле, за исключением нескольких идей, которые ему присущи и на которых он останавливается с особым даже удовлетворением, в его взглядах на многие основные положения христианского суеверия нет ничего твердого и установившегося».

Эту суровую характеристику надо, однако, смягчить. Недостатки мировоззрения Кардана, его противоречия и грубейшие заблуждения вытекали, когда речь не шла об умышленной маскировке, из несовершенства и неполноты положительных знаний. Его «суеверия» были плодом этого отсутствия достаточных знаний и в них повинны и другие передовые люди эпохи. За то атеизм Кардана сыграл положительную роль, пролагая путь к еще более смелым и последовательным теориям,

4. Томас Мор.

Стремясь дать наиболее ярко выраженные образцы религиозного свободомыслия, поскольку оно подготовляет атеизм последующих веков, мы, может быть, должны были бы пройти мимо Томаса Мора, замечательного представителя гуманизма в Англии и творца знаменитой «Утопии». Но Мор был не только «первым социалистом в современном значении этого слова» (Каутский), но в Англии он, несмотря на свою внутреннюю религиозность, представлял собою наиболее резко очерченный тип свободомыслящего. Гуманизм XV и XVI веков только в Италии подходил к ате-

изму, в странах севера—Германии и Англии его религиозная сторона, даже у самых свободных умов развивалась с относительным запозданием.

Томас Мор (родился в 1840 г., казнен в 1535 г.) выделяется среди своих современников независимых и критическим складом ума. Эти свойства проявились в нем еще в юности, в годы учения. В Оксфордском университете он сразу делает выбор между ветхой схоластикой и современным гуманизмом; гуманизм привлекает его и захватывает целиком. Он вступает позже в дружескую связь с знаменитым гуманистом севера Эразмом Роттердамским, бывшим преподавателем греческого языка в Оксфорде, и под его влиянием с увлечением изучает классиков, преимущественно греческих. Коммунистические взгляды он приобретает именно в эту пору, вдохновляясь «Республикой» Платона. Гуманистическое влияние, кроме Эразма, оказывает на него итальянский философ Пико делла Мирандола, сочинения которого он переводит на английский язык. Пико пытался очистить христианство, оспаривая на основании греческой и еврейской философии, некоторые из догм католической церкви. Переводя его, Мор этим самым обнаруживает свое согласие с основными его взглядами. Но его отрицательное отношение к некоторым формам религии и особенно к духовенству питалось также и личным опытом. В молодости, восстановив против себя короля и боясь за свою безопасность, он нашел убежище в монастыре и там насмотрелся таких вещей, которые навсегда сделали его врагом монашества.

Юридическое образование, которое он получил в Оксфорде, и общая образованость, обратившая на него внимание короля, привели его к карьере государственного чиновника. Со ступеньки на ступеньку, всегда в непосредственной близости к королю, он быстро возвышается до звания рыцаря и до чина тайного советника. Он делается управляющим королевской казной (вроде министра финансов), а потом канцлером герцогства Ланкастерского. Не взирая на это возвышение и милости, Мор остается в известной мере независимым человеком, имеющим свои собственные суждения и не боящимся их высказывать. Он не желал быть послушной и безвольной марионеткой в руках короля и этим восстановил последнего против себя. Будучи назначен в 1523 году спикером (председателем) парламента, он стал отстаивать права палаты против королевской власти. Несмотря на гнев короля, вызванный таким поведением, влияние Мора было настолько сильно, а его достоинства так велики, что карьера его на этом не прерывается, и он получает высшее назначение, какого только мог желать для себя всякий государственный деятель. Он назначается лордом канцлером Англии (1529).Такое возвышение его не обрадовало. «Я считаю это место полным опасностей и трудов,—заявил он при публичном принятии должности,—чем выше место, тем сильнее падение с него. Если бы не милость короля, то я считал бы свое место столь же приятным, сколь Дамоклу нравился меч, висевший над его головой». Другой менее чуждый царедворства и честолюбия человек сумел бы извернуться из тех трудностей и опасностей, которые были связаны с этим возвышением. Но Мор очень скоро был вынужден стать в оппозицию к королю. Ему приходилось скреплять своей подписью такие действия королевской власти, которые противоречили его убеждениям. Не видя выхода, он подал в отставку (1532) и этим установил свое отрицательное отношение к поступкам короля [1]).

[1]) Дело шло, в частности, о разводе короля с его законной женой и браке с придворной дамой последней, Анной Болейн.

Мор выступил против короля как раз в тот момент, когда тому были нужны все его слуги для борьбы с собственными подданными. Это было сочтено за измену. Начались преследования и интриги. Имение Мора было конфисковано, его пытались предать суду по обвинению в измене, но это не удалось, и только после того, как он отказался принести присягу королю, как главе английской церкви, против него был возбужден процесс, закончившийся смертным приговором. Не обошлось без лжесвидетелей, судьи оказались достойными короля и варварский приговор был составлен следующим образом: «... Влачить его по земле через все Лондонские Сити в Тиберн, там повестить его так, чтобы он замучился до полусмерти, вынуть из петли, пока он еще не помрет, отрезать половые органы, вспороть живот, выдернуть и сжечь внутренности, затем четвертовать его и прибить по одной четверти его тела над всеми четырьмя воротами Сити, а голову выставить на Лондонском мосту». Даже король отступил перед этим ужасом и заменил утонченную казнь простым отсечением головы. 6 июня 1535 года Мор был казнен, до конца сохранив мужество и веселость, отличавшие его всю жизнь.

Жизнь и трагическая смерть первого выразителя коммунистических взглядов ,казалось бы, не связаны ни с его крайними взглядами в вопросах общественного устройства, ни с его религозным свободомыслием. Однако, некоторую связь найти здесь можно. Мор был сторонником монархии, но он восставал против тирании. Обстоятельства английской жизни того времени не выдвигали вопроса о республике, как практической политической задачи, а гуманистические теории признавали ограниченную монархию самой желательной формой правления. В них проповедывалось подчинение монархов философам. В соответствии с этими теориями и Мор держался того взгляда, что монархи должны быть слугами народа, и признавал за народом право сменять дурных правителей. «Воля народа дает короны и отнимает их»,—писал он и этим положением за много веков предвосхищал теории французских просветителей. Божественное происхождение верховной власти отвергалось им самым радикальным образом и в своей карьере политического деятеля ему пришлось неоднократно на практике выступать против проявлений тирании. Важно отметить при этом, что в своей деятельности государственного человека он стоял всегда на стороне народившейся уже тогда в Англии буржуазии. Эти свои взгляды он высказал и в своем знаменитом сочинении.

«Утопия» позволяет нам также с совершенной ясностью установить взгляды Мора в вопросах религии.

Мор относился к христианству отрицательно. В его идеальном государстве, продолжавшем по мысли автора античную культуру, христианство не развилось естественным образом из древних культов, а христианская мораль не заменила морали античной. Всякий аскетизм, отрицательное отношение к радостям жизни утопийцы считают просто глупостью. Жизнь должна быть сообразована с природой ,и на ней строится вся мораль. «Языческий», если можно здесь так выразиться, характер этой морали бросается в глаза хотя бы из того, что в «Утопии» самоубийство не считается преступлением, если жизнь для человека стала в тягость, или из того, что несчастливый брак может быть расторгнут.

У утопийцев не существует единой веры. Одни почитают солнце, звезды, луну. У других высшим божеством признается память о таком человеке, который отличился своими добродетелями или подвигами. Это —культ героев. Но большинство—и при том наиболее разумная часть на-

рода—почитает единое неведомое высшее существо, недоступное человеческому пониманию, наполняющее весь мир своим могуществом. Впрочем, все утопийцы сходятся на признании существования такого высшего существа, видя в нем творца и провидение и называют его «Митрой», т.-е. солнцем. Они верят также в бессмертие души и в будущую жизнь с наградами и наказаниями.

Веротерпимость в «Утопии» полная. Оскорблять чью-либо религию строго запрещено. Но также строго запрещено прибегать к грубой силе для распространения своей религии. Люди, нарушающие этот закон, наказываются изгнанием или рабством. Основатель этого государства при установлении веротерпимости исходил не только из того соображения, что религиозная нетерпимость разрушает общественный мир и порядок; но также считал очень возможным, что бог сам внушил людям разные формы богопочитания, чтобы испытать степень их совершенства. В одном только случае эта терпимость нарушалась, а именно, в отношении к людям, «унижающим достоинство своей природы учением, будто душа умирает вместе с телом, или будто мир управляется безо всякого провидения, одною игрою случая», т.-е. в отношении к атеистам. Правда, утопийцы на кострах их не сжигали. Они только оказывали им во всяком уважении, не доверяли им общественных должностей, презирали, запрещали им публично выражать свои мнения.

В своей книге «Т. Мор и его Утопия» К. Каутский, приведя эти взгляды Мора, выражает мнение, что Мор так отрицательно относился к атеистам потому, что в XVI веке в бога и в бессмертие души не верили именно «папы, кардиналы, государи и их присные», презрение которых к религии шло об руку с презрением к народу. Материализм, мол, зародился не среди угнетенных классов, а среди угнетателей. Мы считаем это об'яснение совершенно неправильным.

Конечно, материализм и атеизм, как учение, а не как настроение, предполагает известную ступень культуры, до которой народные массы подняться тогда не могли. Но до той ступени культуры, на которой возмущение против религиозного гнета, являвшегося формой гнета социального, доходит до отрицания ряда церковных догм и до деизма или пантеизма, как мировоззрения, до этой ступени угнетенные классы поднимались. Такие антирелигиозные движения в ту эпоху существовали, как мы показали в предыдущей главе. С другой стороны, среди угнетателей духовных и светских неверие не было явлением настолько повальным, чтобы Мор имел основания считать его как бы классовой чертой господствующих. И, наконец, ученые и философы, часто подвергавшиеся гонениям со стороны светских и духовных владык за религиозное вольнодумство, никак не могут считаться в большинстве случаев за «присных» пап и королей.

Отрицательное отношение Мора к атеизму следует об'яснить просто тем, что он все-таки был религиозным человеком, а всякая религиозность, даже как у него до последней степени смягченная, естественно предрасполагает к той или иной форме нетерпимости к людям антирелигиозным. Примеров этому мы имеем слишком много в истории. Вольтер, например, бывший таким же вольнодумцем и умеренным деистом, как Мор, с чрезвычайной яростью обрушивался на своих современников атеистов и видел в них столь же вредных для общественного порядка людей, какими для утопийского законодателя казались отрицатели бессмертия и божественного промысла. Социальная обстановка, разумеется, свою роль

играет. В другой социальной среде Мор, каким мы его знаем, и не появился бы. Но не его анти-атеизм, а его религиозность, выводом из которой эти его взгляды были, следует об'яснить обстоятельствами места и времени.

Мор был не только противником атеизма, но и противником реформации. Как об'яснить эту его враждебность к вероучению, провозглашающему все основы его идеальной религии, упрощающему культ божества и если сохраняющему еще ряд религиозных суеверий католицизма, то все-таки представляющему значительный шаг вперед на пути к «разумной»,«естественной» религии? Лютеранство ведь, кроме того, было не аристократическим учением, как атеизм, доступным только немногим избранным, но легко воспринималось также и угнетенными народными массами. И если он ненавидел атеизм по причине его аристократичности, то как он мог ненавидеть лютеранство с его рационалистической и демократической окраской?

Дело в том, что Мор вовсе не был демократом в нашем понимании этого слова. Недаром его «Утопия» была написана не на народном языке, а на языке образованных людей, по-латыни. Он, как практический политик, придерживался взгляда, что религия лучшее средство для сохранения общественного порядка, для сдержания буйных народных страстей. Он боялся народных движений против авторитета светской власти, а этот авторитет всего лучше поддерживался католицизмом. Реформы католицизма сверху, со стороны образованных людей, он допускал, но он считал опасной всякую революционную реформу. Возможно также, что в национальной религии, отдающей религиозный авторитет в руки главы светской власти, он видел опасность также и для относительной свободы и ограниченной монархии, которые, как для англичанина, вышедшего из сословия горожан, были для него практическим политическим идеалом. Не даром он отказался принести присягу королю, как главе английской церкви. Но если это соображение у него и было, оно было во всяком случае побочным. Свой основной взгляд, без всяких прикрас, он высказывает в одном из своих полемических сочинений (на латинском языке) против Лютера. «Во все времена,—говорится там,—враги христианской веры были также противниками священного престола. Однако, если ошибки людей взваливаются на известную должность, а лютеране именно страшным образом глумятся над папским престолом, то им на этом остановиться нельзя, за папским пойдет королевский престол, затем вообще всякое правительство, и народ окажется в стране, где нет ни порядка, ни закона. А между тем для общества, конечно, лучше иметь плохих родителей, чем ровно никаких. Поэтому лучше произвести реформы в папстве, чем упразднять его совершенно».

Итак, Мор относился к религии двойственно. Как политик, как выразитель и защитник интересов торговой английской буржуазии, он видел в ней удобное средство для поддержания порядка и законности. Как философ-гуманист он был свободен от многих религиозных суеверий и высказывал взгляды,—высказывал для образованного и привилегированного по сравнению с массой народа меньшинства,—выказывавшие его весьма передовым для того времени человеком. Эти последние его взгляды сыграли известную роль в развитии религиозного свободомыслия и вообще в развитии просвещения в Англии.

5. Кампанелла.

Из Англии мы вернемся в Италию, где под горячим южным солнцем вырос второй из великих утопистов Томмазо (Фома) Кампанелла, автор «Города солнца».

Кампанелла (1568—1639)—человек во многих отношениях замечательный и необыкновенный. Он не может без оговорок быть назван атеистом, как это часто делалось подозрительными к малейшим следам свободомыслия богословами, но в то же время вопиющей несправедливостью кажется нам отзыв о нем атеиста XVIII столетия, Нэжона. «Я осмелюсь сказать, пишет этот последний, что давать имя атеиста фанатичному монаху, серьезно занимавшемуся бреднями теургии [1]) и воображаемыми таинствами каббалы, гораздо больше потрудившемуся над тем, чтобы поддержать веру в древние нелепости, чем чтобы реформировать философию. значит проституировать почетное звание атеиста». В том исключительном смысле, какой правоверные атеисты, атеисты-католики, если можно так выразиться, придавали понятию атеизма, этот термин к Кампанелле приложить нельзя. Для него религиозное отрицание, поскольку оно входило в его мировоззрение, было личным убеждением, а не системой, долженствующей стать на место веры и играть в культурном развитии человечества такую же роль, какую у религиозных философов должна играть очищенная религия. Чтобы быть таким атеистом у Кампанеллы, действительно, «была нехватка материала». Но в то время—на исходе XVI и в самом начале XVII столетия—последовательный атеизм мог быть исключительно редким явлением и на доступной широкому наблюдению поверхности общественной жизни в сколько - нибудь чистых формах совсем не появлялся. Поскольку же у Кампанеллы мы находим значительную дозу антирелигиозности и она к тому же сочетается у него с поразительными в «невежественном монахе» формами свободомыслия политического, со стремлениями к изменению несправедливого общественного устройства, мы должны в истории атеизма отвести ему почетное место, Наша собственная антирелигиозность и наш атеизм ведь тоже не представляют собой голой научной теории, оторванной от нашего общественно-политического бытия, а наоборот, служат нам одним из средств в борьбе за совершенное общественное устройство.

Кампанелла пятнадцатилетним мальчиком вступил в монашеский орден доминиканцев и очень быстро обратил на себя внимание своими выдающимися способностями. Орден доминиканцев, к счастью Кампанеллы, был такой корпорацией, в которой особенно процветали богословские науки; из него вышло много замечательных людей. Уже в первые годы своих монашества он достиг высшей ступени развития и знания, возможных при тех обстоятельствах, и сумел отличиться на проповедническом поприще. Затем десять лет под ряд он странствовал по Италии, устраивая богословские и философские диспуты и неизменно одерживал победы над своими противниками. К числу этих противников его принадлежали также иезуиты, против которых он с особенной страстностью боролся, требуя даже уничтожения их ордена, потому что, как он говорил, они «искажают чистое учение евангелия и делают его орудием деспотизма князей».

---

[1]) Магическое искусство общения с небесными духами.

Как видим, у Кампанеллы очень рано проявились ноты свободомыслия и бунтарства. Эти свойства его сказались не только в политической области, но также и в философской. Он, например, совершенно отрицал авторитет Аристотеля, стоявший тогда, пожалуй, так же высоко, как авторитет священного писания, и даже опубликовал направление против аристотелизма сочинение. Все это не могло пройти безнаказанным, и иезуиты воспользовались всеобщим возмущением против него, чтобы обвинить его в ереси и колдовстве и добиться запрещения продолжать проповедническую деятельность. Он был вынужден вернуться в монатырь, где снова предался философским занятиям.

Калабрия стонала тогда под игом завоевателей испанцев. И у Кампанеллы возникает смелый план свергнуть иноземную власть и ввести в стране справедливый общественный порядок на новых основаниях. «Он стремился превратить политическое восстание в социальную революцию, подобно тому, как многие средневековые еретики к реформе в области религии присовокупляли требования коммунистического преобразования общества» (П. Лафарг, «Кампанелла»). Астрологические наблюдения, которыми он с большим увлечением занимался, укрепили его в этом намерении: небесные светила поведали ему, что в ближайшем будущем предстоит революция. Суеверные, как и сам он, монахи его монастыря поверили его пророчествам. Он выдавал им себя за мессию, утверждая, что бог предназначил его для этого дела, сумел воодушевить их своими планами преобразования общественного порядка. Один из его приверженцев, священник, отличавшийся необыкновенным красноречием, проповедывал о нем, как о посланнике божием, призванном освободить народ от гнета. Ряд обстоятельствовал благоприятствовала смелому делу, в сторонниках недостатка не было. В числе участников заговора были даже епископы. Восстание должно было произойти в конце 1599 г. Но, благодаря измене, власти во время об этом узнали и сумели придушить мятеж в самом начале. Кампанелла был схвачен и брошен в тюрьму.

Народ, на который смелый революционер возложил все свои надежды и благо которого он имел прежде всего в виду, не поднялся. П. Лафарг, социалистический биограф Кампанеллы, приводит следующий сонет его, характеризующий как отношение его к народу и власти, так и его горечь при мысли, что этот великан еще скован и не может сбросить своих оков.

Народ — это изменчивое неразумное животное, не знающее силы и терпеливо переносящее самые жестокие удары и самое тяжелое иго. Он позволяет вести себя слабому ребенку, которого он мог бы одним толчком повалить на землю. Но народ боится его и исполняет все его капризы. Народ не знает, как сильно боятся его, он не знает, что властители готовят ему волшебный напиток, делающий его глупым. Неслыханная вещь! Народ сковывает себя своими собственными руками и сам наносит себе удары. Он борется и умирает за один из всех тех жалких грошей, которыми он наполняет королевскую казну. Все, что находится между небом и землею, принадлежит народу. Но он этого не знает и когда кто-нибудь открывает ему глаза на его право, он побивает его камнями».

Тягчайшее двадцатисемилетнее заключение выпало на долю Кампанеллы. Молодым, полным сил и энергии человеком вошел он в тюрьму, дряхлым стариком вышел из нее. Он отбывал наказание в пятидесяти различных тюрьмах и семь раз подвергался пыткам, одна из которых, по его словам, продолжалась сорок часов. Он был обвинен не только в

мятеже, но и в ереси. Между прочим, его обвинили также в том, что он написал знаменитую в истории атеизма книгу «О трех обманщиках».

Но его сильный дух «перенес и победил страдания», говорит он сам. «В оковах, но все же свободный, одинокий, но все не один; побежденный, я привожу в стыд моих врагов. В глазах черни я глупец, для божественной мудрости—мудрец».

Не все время заключения было одинаково суровым. Его положение улучшилось, когда вице-королем неаполитанским был назначен герцог Оссунский. Он имел возможность заниматься в тюрьме философией, писать, принимать своих почитателей, и даже, как говорили, оказывать влияние на политические дела. В лице нового папы Урбана VIII он нашел могущественного покровителя, был переведен в Рим под предлогом предания его суду, как еретика, и здесь освобожден. Но ненависть иезуитов и теперь не оставляет его. Спасаясь от новых преследований, он бежит с помощью французского посланника в Париж, где пользуется большим почетом при дворе (в значительной степени за свои астрологические познания) и в кругу ученых людей. Последние свои годы он мирно провел в парижском монастыре доминиканцев.

Такова жизнь этого замечательного человека. Из его сочинений мы остановимся на двух—«Город солнца» и «Побежденный атеизм». Первое —описание коммунистического государства, написано первоначально на итальянском языке, переведено затем дважды самим автором на латинский, при чем при этих переводах первоначальный текст несколько изменяется. Второе — полемическое сочинение против атеизма, но в нем не без основания, как мы увидим, видели в сущности скрытую защиту атеизма.

«Город солнца» был написан в 1602 году под свежим впечатлением всего перенесенного автором в первое время заключения. Это—рассказ генуэзского моряка о том, как он открыл город солнца и что он там видел.

Кампанелла — идеалист. Вопросы практической осуществимости его интересует гораздо меньше, чем Мора. Он твердо верит, что стоит людям убедиться в совершенствах предлагаемого им нового общественного порядка, как они сразу примутся за его осуществление. Мысль о том, что формы общественного устройства не зависят от воли людей, а наоборот, эта воля целиком определяется экономическим и социальным развитием, даже в виде отдаленного предчувствия не появлялась в его голове. Его коммунистическая утопия поэтому не теория, приложимая к жизни, как программа деятельности какой-либо общественной группы, но просто фантастический роман, в некоторой степени характеризующий то время, но главным образом, отражающий стремление его творца.

Религия соляриев (жителей города Солнца) не имеет ничего общего с христианством. В их храме нет ни изображений святых, ни иных предметов слепого почитания. На алтаре разложены карты земли и неба, а вместо креста храм увенчивается книгой, написанной золотыми буквами. Во главе государства в качестве светской главы и верховного жреца стоит философ; его управление совершается с помощью силы мудрости и любви. Мудрость, т. е. разум повелевает не только науками, но и нравственностью. Среди изображений великих людей, законодателей, ученых и полководцев рядом с Магометом, Моисеем и Озирисом на почетном месте (в первой редакции сочинения на просто почетном, а не на самом почетном) находится христос. Любовью управляется все, имеющее отноше-

ние к сохранению индивидуумов и к совершенствованию рода. Женщины распределяются властями, никто не обладает собственной семьей или домом и таким образом у солярнев нет никаких побуждений к индивидуализму и коммунизма ничто не нарушает. Замечательны следующие слова: «Солярии насмехаются над нами за то, что мы с презрением относимся к физическому труду и называем благородными тех людей, которые не выучились никакому ручному труду, лентяев, развратников и вредных для государства людей».

Богослужение мало походит на христианское, это скорее культ верховного существа, с каким мы встретимся во Франции в эпоху революции. Верующие поют радостные гимны в честь христианских, иудейских и языческих героев, воспевают любовь, мудрость и добродетели. Молитва к божеству выражается в просьбе дать здоровый дух в здоровом теле. Характер божества весьма неясен, можно подумать, что солярии единственным божеством признают животворящее солнце. Бессмертие души, однако, у них признается.

Немного сказанного достаточно, чтобы убедиться, что в первоначальном виде утопия и, следовательно, собственные взгляды Кампанеллы в области религии отнюдь не могут быть названы христианскими. Можно спорить, атеизм это или нет. Но деизмом эти взгляды во всяком случае назвать можно. Этот «невежественный монах» вдобавок был весьма просвещенным для своего времени человеком. Заметим, между прочим, что еще в тюрьме он познакомился с сочинениями Галилея и выступил в защиту преследуемого церковью ученого. Он, кроме того, довольно недвусмысленно высказывался в пользу Коперника и если у него есть высказывания в пользу птоломеевской системы мира, то их можно об'яснить как внешнюю, вынужденную уступку учению церкви. В своей утопии он предсказывает ряд позднейших открытий и изобретений.

Относительно «Побежденного атеизма» (Atheismus triumphatus) уже давно было замечено, что его следовало бы назвать «Торжествующий атеизм» (Atheismus triumphans). Кампанеллу упрекали в том, что доводы атеистов он в этом сочинении излагает с большей силой, подробнее и систематичнее, чем опровержения атеизма, что он даже излагает доводы против религии, до него еще не приводившиеся. И это, действительно, верно: доводы Кампанеллы-защитника религии подозрительно слабы и несостоятельны, сплошь и рядом он ограничивается простой ссылкой на авторитеты, тогда как Кампанелла-атеист, или, во всяком случае, скептик, разит со всего плеча. Это сочинение представляет собою «удивительную смесь католической ортодоксии, рационалистического деизма, мистики и скептизма», говорит Маутнер («Der Atheismus», II, 113).

В работе Маутнера, которой мы следуем в изложении этой стороны учения Кампанеллы, приведено 21 положение против веры в бога и против христианства, взятых из «Побежденного атеизма». Они настолько показательны, что мы приводим их полностью:

1. В мире так много ересей, сект и мнений, что совершенно невозможно притти к уверенности. Как старые, так и новые богословы впали в обман.

2. Если церковь ссылается на свою 1600-летнюю давность, на свои чудеса и на своих мучеников, то другие религии, в свою очередь, обладают и мучениками, и чудесами, и еще большей давностью.

3. Если христиане об'являют плутнями доказательства других религий, то иудеи, язычники и турки платят им тем же.

4. Христос обещал скоро вернуться и не сдержал своего слова в течение 1600 лет.

(В своем ответе Кампанелла с несомненной насмешкой говорит, что для бога «скоро» значит совсем не то, что для человека: для него тысяча лет все равно, что для нас один день).

5. Вера в евхаристию (таинство причастия) явно требует невозможного.

6. Также и непорочное зачатие.

7. Также и триединство божества.

8. Христос снизошел до воплощения, чтобы спасти нас; тем не менее неспасенных все же гораздо больше, чем спасенных. Христианство в отношении ко всему человечеству, может быть сравнено с пальцем, как частью тела; и совершенно нелепо принимать, что бог хотел спасти только один палец, оставив остальное тело в погибели, и даже не целый палец, а совсем маленькую часть его, потому что спастись дано лишь очень немногим христианам.

9. Бог, который, как полагают, обладает всемогуществом, всеведением и безграничной волей, проявляет слабость, неведение, лень или жестокость, так как он уступил сатане на земле царство, гораздо большее, чем его собственное.

10. Почему бог даровал миру спасение лишь через три с лишним тысячи лет и то не сразу всем народам? По какому праву может он называться нашим всеблагим отцом?

11. Если христос умер только для избранных, то почему избрал он столь немногих? Впрочем, они и не могли быть осуждены на проклятие, если спасение было для них предопределено. Чего же ради он умер, если он не искупил своей смертью также и отверженных?

12. Почему ни Моисей, ни христос не упоминают Нового Света (Америки)? Разве всемирный потоп на него не распространился? Разве там люди, как лягушки, возникли сами собой?

13. Почему бог не принял никаких предупредительных мер от чумы голода, войны, ереси и раскола?

14. Почему вообще так много страдания на земле, если бог всеблагий и вездесущий? Почему больше страданий, чем радостей?

15. Говорят, что виною этому первородный грех. Чем же виноваты мы, раз при этом не присутствовали? Почему страдают также и животные?

16. Если у нас так много сходства с животными, в рождении и смерти, в наших органах чувствах, в наших чувствованиях и поступках (слоны молятся на луну и знают нечто вроде крещения, растения поворачиваются к солнцу, и те и другие, следовательно, обладают религией), тогда человек есть ничто иное, как животное. Как знал уже мудрый Соломон.

17. И действительно, люди также подчинены случайности.

18. Защитники религии охотно ссылаются на древних мучеников, засвидетельствовавших смертью истину религии, и на древние чудеса. Почему-то им не приходит в голову самим стать мучениками или творить чудеса. Они прославляют нам тот свет, а для себя хотят только этой жизни. Они плюют на обед, чтобы только им одним он достался. Невольно возника-

ет подозрение, что так же обстояло дело во многих историях о старых святых, что мы являемся обманутыми обманщиками.

19. Бог или существует или не существует. Если он не существует, говорят политики, то мы можем обманывать человечество и господствовать над ним. Если же он существует, то он нас уже или избрал, или проклял, и мы можем делать, что нам угодно.

20. Аристотель, непогрешимый тайнописатель природы, утверждает вечность мира; значит, бог вовсе не творец мира. Следовательно, основатели религии действительно были тремя обманщиками, как учил один нечестивый писатель, ученик Аверроэса.

21. Согласно одному известному месту у Лукреция, религия вызвала отвратительные преступления.

Если мы вспомним, что все это писалось после страшных пыток, которые могли надломить только, а не сломить этот удивительный экземпляр человеческого мужества, ума и воли, что, следовательно, Кампанелла не мог чистосердечно быть защитником религии своих палачей, если мы затем примем во внимание другие его взгляды, мы должны признать, что эти нечестивые положения он излагает для утверждения неверия, а не для его посрамления. И затем мы позволим себе сделать дальнейшие выводы о характере этого неверия.

Кампанелла, несомненно, признает бессмертие души, хотя отвергает загробную жизнь, как место воздаяния за земные дела. Его представление о божестве колеблется между деизмом и пантеизмом. Одно из его стихотворений—молитва к солнцу, с несомненностью указывает на обожествление сил природы, но, в то же время, есть указания на признание им некоторого рода провидения и первой причины. Он восстает против отдельных религий, как творения человеческого, но из-за их несовершенств не отвергает религии вообще, считая, повидимому, религиозное чувство прирожденным у всех живых существ.

IV.

РЕЛИГИОЗНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ НА ПОРОГЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ.

1. Книга о трех обманщиках.

Желая поставить великого утописта итальянца рядом с первым утопистом англичанином, мы несколько нарушили хронологический порядок изложения.

Не позже конца XVI столетия вышла легендарная книга «О трех обманщиках» [1]). Но заглавие этой книги мерещилось ревнителям христианства на всех религиозных перекрестках еще с XIII века, с тех пор как император Фридрих II, а может-быть кто-нибудь еще и до него, пустит в оборот характерное словечко о трех обманщиках, одурачивших мир. Легендарность этой книги содействовала тому, что самое существование ее, как продукта религиозного свободомыслия конца средних веков, подвергалось сомнению или отрицанию до последнего почти времени. Этому содействовали также и явные подделки, выдававшиеся за воспроизведение редкой книги.

Первое известное издание этой книги относится к 1598 году. Несомненно, однако, как доказывает Ф. Маутнер («Der Atheismus» I, 315, IV, 448), которому принадлежит бесспорно честь внести некоторую ясность в этот запутанный вопрос, это издание является лишь переделкой существовавшего ранее и, может-быть, неоднократно переделывавшегося сочинения. Авторство его приписывалось очень многим философам, обычно без всякого основания. Вполне вероятно предположение, что редактором первого известного ныне издания был французский врач Барно, гугенот, официально свободомыслящий по своим внутренним убеждениям.

В известной диссертации Ла Моннэ, доказывавшего, что книги о трех обманщиках никогда не существовало, говорится, что на Барно (Barnaud), как на автора памфлета, указывал Габриэль Нодэ, известный французский библиофил, живший в первой половине XVII в. Но сообщение Нодэ страдает расплывчатостью. Более определенно об этом можно прочесть в небольшой французской книжке «Женевский болванчик», вышедшей в свет в 1613 г. В ней говорится, что один врач по имени Барно, обвиненный в арианской ереси, был уличен также и в том, что написал незадолго перед тем появившуюся книгу «О трех обманщиках». В библиографической заметке, приложенной к итальянскому изданию трактата (Милан 1864), приводится утверждение капуцинского монаха Фоли, что один гугенот Николай Берно, (Bernaud) был отлучен в 1612 г. за то, что написал сочинение «О трех обманщиках». Автор заметки добавляет: «Речь шла о Николае Берно из Креста, которому приписывалось любопытное сочинение «Кабинет короля Франции, в коем имеется три драго-

[1]) «Трактат о трех обманщиках» вышел в русск. переводе в изд-ве «Атеист».

ценных камня» (1581); он, кроме того, считается автором «Зеркала французов» (1582), книги, проповедывающей реформы, для выполнения которых понадобилось два века и которые все же еще не все осуществились, так как автор требовал брака священников и присоединения Бельгии к Франции. Алхимик и неутомимый путешественник, Берно (о жизни его почти ничего неизвестно) был человеком больших дерзаний».

Барно (Берно) был другом Фауста Социна, основателя рационалистической ереси социнианства, распространившейся одно время в Польше. Социнианство было враждебно догме троичности божества, отвергало божественность христа и, в сущности, представляло собою грубый вид деизма. Имеется указание, что книга «О трех обманщиках» была напечатана в Ракове (Польше), где печатались многие социнианские книги. Таким образом, в пользу авторства Барно говорит ряд довольно веских данных. Сомнение вызывает только то обстоятельство, что к моменту издания книги Барно был гугенотом, т. е. формально принадлежал к французским последователям Кальвина, враждовавшим с социнианством. Впоследствии, повидимому, он перешел в социнианство. И то, и другое вероисповедания сами по себе не предрасполагали к крайним формам религиозного отрицания. Как же мог кальвинист или социнианец Барно написать и напечатать книгу, явно враждебную всякой религиозной организации, книгу к тому же мятежную и против светских властей. Социнианство ведь прямо проповедывало беспрекословное повиновение светской власти.

Единственный ответ на эти недоумения дает следующее соображение. Свободомыслие в делах религиозных и светских в те времена пользовалось всеми легальными возможностями, чтобы укрыться от католических преследований. Исповедания только терпимые такое убежище,—не особенно, может быть, надежное,—представляли. Свободомыслящим другого выбора не было, как или, оставаясь в лоне господствующей религии, без удержу лицемерить, или лицемерить тоже, переходя в религию угнетенного меньшинства, но пользоваться в то же время хоть некоторой внутренней свободой и чувствовать себя независимыми по отношению к церкви гонительнице. Ведь стоять вне церкви, быть вне исповедания было делом совершенно немыслимым. Поэтому среди таких религиозных организаций, как кальвинизм и социнианство, часто попадались люди антихристиански и даже атеистически мыслящие. Гонения не только со стороны католической церкви, но и со стороны светской власти неизбежно должны были предрасполагать к политическому радикализму.

Перейдем теперь к рассмотрению содержания трактата «О трех обманщиках».

Существование бога в трактате прямо не отрицается или, правильнее сказать, в нем до конца не договорено. Но как раз это в данном случае и не существенно. Обстоятельства времени и, как можно предполагать, условия, непосредственно направлявшие антирелигиозную мысль автора, требовали не теоретического, безусловного атеизма, как орудия борьбы с религией, а уничтожения в умах его современников тех конкретных корней, которые питали их преданность и положительной религии. Вопрос о том, существует ли бог, или это—выдумка, не стоял в фокусе той социальной борьбы, сочувствующим зрителем, если не участником, которой был автор. Его ближайшей задачей было—доказать, что религия—это обман корыстолюбивых попов и властолюбивых князей, обман, с помощью которого эти носители социального угнетения, эти бездельники, как он говорит, подчиняют своей воле и своей власти «простых честных людей», трудящихся.

Именно как боевой антирелигиозный памфлет, трактат преследовал практическую и относительно ограниченную задачу борьбы с положительными религиями, а не имел в виду прямой проповеди теоретического атеизма. И тем не менее, мы вправе назвать его атеистическим произведением. Больше того, мы имеем право сказать, что это—одно из самых последовательных известных нам атеистических произведений, вышедших до XVIII-го века.

В самом деле, каковы исходные положения трактата и принципиальные предпосылки той критики религий, которая составляет его основную задачу.

Те свойства, которыми люди наделяют божество, говорит автор, представляют собой плод их неведения, их полного непонимания того, что они имеют в виду, когда употребляют слово «бог». Бог, говорят, бесконечное существо. Это значит только, что границы существа «бог» непонятны и неизвестны. Равным образом утверждение, что бог сотворил небо и землю, основано на незнании и непонимании. Мы не можем постигнуть начало бога и утверждаем поэтому, что бог сам себе начало и, следовательно, бесконечен. Почему же тогда не рассуждать так: бог непостижим, следовательно, его не существует.—Атеистическая тенденция здесь не прикрыта даже самым худеньким фиговым листком.

Также явно атеистически звучат и следующие положения.

То существо, за пределы понимания которого не выходит человеческое разумение, одни называют природой, а другие—богом. Одни утверждают, что вселенная вечна и называют богом связь вещей между собою; а другие признают богом некое обособленное от природы существо, невидимое и непостижимое. Эти последние, пытаясь дать более точное определение бога, впадают в различные противоречия.

Автор, таким образом, совершенно недвусмысленно отвергает личного бога. Нас не должна смущать некоторая неопределенность его отрицания, некоторый пантеистический привкус, чувствующийся как в приведенных мыслях, так и в некоторых других местах трактата. Отождествление природы и бога, признание богом связи вещей между собою в те времена было самой употребительной формой отрицания, столько же употребительной, как и деизм, т. е. признание бога-первопричины и отрицание его, как провидения. Да собственно говоря, и деистическому словоупотреблению наш автор не чужд, и именно это обстоятельство лучше всего свидетельствует в пользу нашего утверждения. Ставя своей единственной задачей подорвать веру в личного бога, как основу положительных религий, он пользуется без особого разбора всеми средствами, имеющимися в арсенале безбожия его времени. А оружие деизма тогда было вполне действительным и только много позже притупилось и перешло в руки различных соглашателей с религией. Впрочем, прибегая к деистической аргументации, автор трактата отнюдь не настаивает на ее полной приемлемости. Он только противопоставляет ее, как более разумную и естественную, богословским измышлениям.

«Разве вселенная не зависит от руководства ее творца»—спрашивают люди, верующие в личного бога, теисты. Возможно, отвечает он, но не обязательно. «Разве божество не могло устроить свое творение таким образом, чтобы все устремлялось по заранее определенным путям к своим целям, если таковые имеются. Совсем нет необходимости вводить новые силы в движение, предполагать какую-то зависимость и потребность в поддерж-

ке, если творец сообщил своему творению достаточной силы. Почему бы нам не принять этого. По крайней мере не было ли бы это более естественным, чем признание, что он постоянно занят осмотром и регулированием элементов и отдельных частей вселенной, как врач занят больным».

Деистическая аргументация часто бывала связана с апелляцией к т. н. «естественной религии», к тому «чистому», незатемненному поповскими выдумками чувству поклонения «высшему существу», которое якобы присуще каждому человеческому сердцу. Впервые краеугольным камнем философии религии это естественное религиозное чувство поставили ранние английские деисты XVII-го века (см. ниже). Но разговоры о религиозном чувстве и естественной религии велись и раньше, в конце средневековья и в период Возрождения. Автор трактата с полной определенностью выступает против естественной религии.

Сторонники религии ссылаются на человеческую совесть, будто бы представляющую собою особое внушенное богом чувство и предостерегающую смертных о грозящем возмездии всякий раз, когда греховная сторона их натуры берет верх над чистыми помыслами. Возрожденных принципов добра и зла не существует, отвечает он им. Угрызения совести —продукт воспитания человека в определенной общественной среде. Стоит только отнестись к вопросу беспристрастно, чтобы увидеть, что подобные «искорки божественного познания» имеются и у животных, за которыми защитники религии не признают бессмертной души. «Непосредственное божественное внушение»—нелепость. «Естественным внушением называют то, что выгодно тунеядцам, а невинной природе приписывают то, что необходимо эгоизму попов».

Это—вполне ясно и в то же время очень выразительно. Антирелигиозник XVI-го века проникнут жгучей ненавистью к духовным и светским паразитам. Оттого, конечно, теоретическая сторона его трактата невыделана, оттого, вероятно, и так несистематически ведется им атака на религию. О теоретической, философской чистоте своих аргументов он не заботится, а расценивает их лишь с точки зрения их полезного действия. В то же время он не скрывает ни своего атеизма, ни критического отношения к более умеренным взглядам.

В непосредственной критике положительных религий автор во многих отношениях является прямым предшественником позднейших антирелигиозников, особенно воинствующих атеистов XVIII-го века. Как наиболее характерное здесь, мы отметим те обвинения в безнравственности, в кровожадности, в варварстве, которыми он бичует основателей различных культов.

Нечего, говорит он, обвинять во всем плохом язычников. Оглянитесь на себя, и вы увидите, что Моисей истреблял «по повелению божию» целые племена. Магомет обещал правоверным покорить все народы, а христианство, в полном согласии со своими священными книгами, уничтожало неверующих и врагов церкви. Говорят о любви, как об основе религии (христианской). Но как можно любить существо (бога), которое наделило людей свойствами и инстинктами хищных животных. Бог, зная слабость человеческой природы, ввел первых людей в искушение и преднамеренно обрек на гибель не только самих согрешивших перед ним, но и последующие поколения. Разве это не коварство. А затем искупление. Бог-отец обрекает на ужасные муки своего собственного сына. Ничего более нелепого нет даже в религиях варваров. Этот бог, совершенства которого так расхваливают, нуждается в почестях и в поклонении от нас, существ в такой

огромной степени несовершенных. Это—явный признак его собственного несовершенства и немощей!

Критика откровения проводится также весьма резко и остро.

Допустим, что бог существует и что в нашем сердце он запечатлел потребность в поклонении ему. Но мы не можем следовать просто влечению нашей природы, потому что религия признает эту природу несовершенной, а с другой стороны, бог требует от нас более ясного представления об его существе, чем то, какое дает нам непосредственное чувство. Помогает ли здесь откровенная религия. Нисколько. Напротив, она только затемняет наши представления о божестве. Согласно откровению, бог—неразрешимая загадка. Следовательно, мы должны разгадывать загадки! И каждая религия требует от людей, чтобы они эту неразрешимую загадку разгадали по особому методу. С этой целью основатели разных религий, злоупотребляя легковерием народов, нагромоздили такую невообразимую кучу самых нелепых фантазий. самой бесстыдной лжи и самых вопиющих обманов, что всякий основатель новой религии наперед должен быть заподозрен в мошенничестве.

Кто компетентный судья в споре между различными откровениями? Против писаний Моисея, пророков и апостолов имеется коран, автор которого хвалится, в свою очередь, «божественными чудесами» и хочет мечем поразить «противоречия и испорченност» христианства. Священные книги язычников, Веды браминов, предания китайцев в этом отношении представляют такую же ценность. Моисей был реформатором язычества, Иисус —иудейства, Магомет—христианства. Моисей действовал хитростью и оружием; христиане подкапывались скрытно под существующий порядок, прельщали народ своим ханжеством, заигрывали с властителями; Магомет прибегал к мнимым чудесам, заманчивым обещаниям, пленял дикие и воинственные народы Азии и с их помощью основал свою веру. Так были утверждены наиболее распространенные религии.

Каждая новая религия нуждается в остатках старой, опирается на них, из них исходит. Поэтому, чтобы беспристрастно судить о каждой из них, необходимо изучать их все в их органическом развитии.

Это правило нужно применять даже к каждой отдельной секте. Их следует беспристрастно изучать и сравнивать между собою. Нельзя исходить из признания одной из религий истинною. Не следует придавать большого значения ни чистоте помыслов основателей религий и сект, ни творимым ими чудесам: все это мы можем найти у лицемерных фокусников или у сумасшедших фанатиков. Мало односторонних утверждений, нужны еще свидетельства современников, не только друзей, но и врагов, да и эти свидетельства еще должны быть проверены.

Намечая программу критического исследования, автор ясно показывает, что, по его мнению, ни одна религия этого экзамена не выдержит. Он даже прямо говорит, что разобраться в тех величайших трудностях, которые представляет собою критическое изучение религий, удел очень и очень немногих. И тут же задает вопрос, что же остается в таком случае делать женщинам и детям, которые недостаточно развиты, чтобы понять даже основы исповедуемой ими веры. И как же быть с низшими классами населения, которые не могут думать почти ни о чем другом, как об удовлетворении нужд своего тела. Ответ хоть и не высказан им прямо, но подсказан совершенно недвусмысленно. Этот ответ таков: нужно избавить народ от религиозного ярма, наложен-

ного с помощью обмана и насилия. К этому мы еще вернемся, пока же отметим одно обстоятельство, представляющее, с исторической точки зрения, большую ценность.

Несмотря на примитивность изложения автором трактата своих мыслей, мы можем рассматривать его, как одного из самых ранних основоположников сравнительной исторической критики религий. В этих мыслях он намечает не только критику религий, с точки зрения соответствия их догм здравому смыслу—самый распространенный вплоть до конца XVIII века метод антирелигиозной пропаганды. Он, кроме того, считает нужным критиковать религии, исходя из соответствия их догм той исторической обстановке, в которой они возникли. Он рекомендует изучать их не в том готовом виде, в каком они преподносятся их провозвестниками, а в их органическом развитии, в их связи с предшествующими формами религиозного творчества и в их сходствах и различиях между собою. Вспомним, что этот метод, принесший в XVIII и XIX в.в. столь роскошные плоды, рекомендовался человеком XVI-го века! И наше удивление еще более должно возрасти, если мы установим, что автор трактата не только прописывал рецепты, но и согласно этим рецептам, пытался действовать.

Заканчивая обзор наиболее интересных, с нашей точки зрения, мыслей автора трактата «О трех обманщиках», мы обращаем внимание читателя еще на одно обстоятельство, по вполне понятным причинам ускользнувшее от внимания буржуазных исследователей. Наш автор—безбожник. Но он—не мирный безбожник, не беспристрастный, спокойный, уравновешенный ученый, отвергающий бога и религию только потому, что разум его восстает против лжи и обмана и выше всего на свете ставит истину. Он—воинствующий атеист, борец с религией по мотивам, прежде всего, классовой ненависти. Основное свойство всякой устойчивой формы антирелигиозности—быть выражением социальной и политической борьбы угнетенных групп и классов за свое освобождение. Это свойство ярко и выпукло выявлено в трактате.

«Внешнее проявление религии,—говорится в нем,—необходимо для князей и богачей, в целях обуздания народных страстей». Вряд ли кто нибудь сомневается в этом. Когда автор слышит из уст защитников религии, что в пользу существования бога и необходимости воздавать ему культ говорит согласно свидетельство всех людей, он предлагает этим верующим отправиться в столицу христианства, в Италию, и сосчитать сколько там имеется свободомыслящих и даже атеистов. Могут ответить, что речь идет о свидетельстве людей, обладающих здравыми понятиями. «Но кто эти разумнейшие.—Верховный жрец, авгуры и гадатели древних, Цицерон, Цезарь, князья и их приверженцы из духовенства и т. д. Кто же поручится за то, что они высказывают свое искреннее мнение, а не говорят в своих интересах. Эти господа, сидящие у кормила правления, вытягивают ростовщические проценты из народного легковерия, а это пугало, представляющее невидимые силы и стоящее с ними в теснейшем отношении, идет им навстречу. Нет ничего удивительного в том, если священники, существование которых основано на легковерии мирян, единогласно стараются подтверждать то же самое. Это называется согласным свидетельством разумнейших!».

Симпатии автора целиком на стороне «простых честных людей, пастухов и крестьян», не имеющих ни времени, ни желания разбираться в выдумках корыстолюбивых бездельников из духовенства. Обман, к которому прибегает религия, с целью опутать «простые умы», возмущает его. «Тя-

гостные пусты непонятного богослужения», наложенные на народ,вызывают в нем яростное негодование. «О какие лакомые куски для этих чародеев— плоды твоей горькой работы!—восклицает он.—Как им хорошо в своем уюте при твоем тяжелом труде!».

Но возмущения и негодования мало. Нужно указать еще, в какую сторону должно изменить негодный общественный порядок и как совершить желаемый переворот. Здесь мятежный энтузиазм автора иссякает. Мы можем вычитать в трактате только довольно смутное указание, что человеческое общество желательно устроить, согласно требованию счастья всех людей и на основе человеческой природы, а не религиозных и иных традиций. Народ—лишь об'ект попечений автора, а не тот суб'ект, который самодеятельно должен изменить свою судьбу. Перед нами, таким образом, типичный просветитель, а не революционер.

Мы подробно остановились на книге «О трех обманщиках», потому что в истории атеизма она является событием исключительного значения. Сделаем теперь краткие выводы из сказанного.

В трактате нашли яркое выражение основные философские взгляды последнего периода Возрождения. Но это не чисто теоретическое произведение. В нем отражается та борьба, которая волновала в эту эпоху почти всю Европу и которая должна была через два столетия закончиться утверждением буржуазного общества. Именно в интересах нарождавшихся буржуазных групп наш автор и наносит свои сокрушительные удары по религии, потому что в то время религия была духовным орудием феодального угнетения. Низшие слои населения—ремесленники и крестьяне были естественными союзниками буржуазии в этой борьбе. Поэтому образованные представители буржуазии совершенно искренне играли роль опекунов и наставников народа. Отсюда у автора трактата пылкое народолюбие, горячее сочувствие тем страданиям, среди которых влачит народ свое существование, и ненависть к угнетателям народа—духовным и светским феодалам. Следует отметить отсутствие в трактате прямых выпадов против т. н. реформированной религии—против лютеранства и кальвинизма. Это об'ясняется тем, что тогда лютеранство, но особенно кальвинизм могли рассматриваться безбожниками, как пособники в борьбе против главного врага—католицизма. Учение Кальвина, как говорил Энгельс, отвечало потребностям наиболее отважной части буржуазии. Отчасти это умолчание можно об'яснить тем, что автор формально принадлежал к гугенотским кругам. Этот автор,—допуская, что им был француз Барно,—и среди своих французских единомышленников выделяется глубиной, прямотой и энергией своего отрицания. Он намечает решение той проблемы, которую более зрело в XVIII веке решало левое, атеистическое крыло французских просветителей.

2. Джордано Бруно.

«Гражданин вселенной, сын бога солнца и матери земли», Джордано Бруно возвышается над человеческим муравейником средневековья, и даже Возрождение оставлено им далеко позади. Он во многих отношениях близок к нам, он нам понятен гораздо больше, чем кто-либо из его современников.

Скитальческая жизнь его, страдания, перенесенные в тюрьмах инквизиции, смерть на костре и грандиозный апофеоз, которым явилась в 1889 г. постановка памятника на месте его казни, все это много раз описано и широко известно. Мы лишь в немногих словах напомним читателю историю его мученичества и торжества над религией.

Бруно родился в 1548 году в городе Ноле, входившем в Неаполитанское королевство. Как и Кампанелла, он почти ребенком вступает в монастырь и приобретает там поразительно обширные знания. Зараза свободомыслия также проникает в него очень рано, его комедия «Светильник», написанная в монастыре, бичует суеверие, ханжество и педантизм, окружающие его. В «Ноевом ковчеге», до нас не дошедшем, разные животные спорят о праве на лучшее место в ковчеге. В результате, этой чести добивается осел. Мораль сатиры выражена в следующих словах: «О, святая глупость, святое невежество! О, достопочтенная тупость и благочестивая набожность! Вы делаете души людей столь добродетельными, что перед вами ничто ум и всякое знание». Уже в монастыре его обвиняют в ереси и кощунстве.

В 1572 г. он посвящен в священники, выходит из суровой опеки монастыря и имеет возможность с большей свободой предаться научным занятиям. Книга Коперника «Об обращении небесных тел» окончательно утверждает в нем научное мировоззрение. К этому моменту он уже совершенно порвал с католицизмом.

В 1575 году местный начальник ордена доминиканцев, к которому Бруно принадлежал, возбуждает против него преследование по обвинению в ереси. Обвинение это было формулировано в 130 пунктах. Бруно пытается найти защиту в Риме, но дело принимает еще худший оборот; он вынужден бежать. Начинается скитальческая жизнь. Переезжая из города в город, он добирается до Женевы, центра кальвинизма, знакомится с этим видом обмещаненного католицизма, пишет брошюру против одного из кальвинистских философов и за это попадает в тюрьму. Его скоро освобождают, но Женеву приходится покинуть. Он едет в Лион, оттуда в Тулузу. Здесь он получает кафедру философии в университете, но его отрицательное отношение к Аристотелю создает вокруг него враждебную атмосферу, и в 1580 году мы встречаем его уже в Париже.

В Париже Бруно пользуется большим успехом, сам король благосклонно относится к нему. Философ, впрочем, льстит королю. Это в нравах эпохи. Однако, и здесь он не уживается и в конце 1583 года переселяется в Лондон, затем преподает в Оксфордском университете, скандализируя своими смелыми теориями профессорское стадо. После публичного диспута, в котором он не только защищал систему Коперника, но и делал из нее дальнейшие выводы, и в котором он на-голову разбил своего противника, ему пришлось покинуть Оксфорд. Еще бы! Он обозвал почтенных мудрецов «созвездием педантов, которые своим невежеством, самонадеянностью и грубостью вывели бы из терпения самого Иова». На прощанье он отомстил ученой коллегии, этой «вдове здравого знания», выпустив книгу, излагающую основы его учения. После Оксфорда снова Лондон, где он много пишет, где его окружает сочувственная атмосфера, затем опять Париж, откуда он делает бесплодную попытку примириться с Римом. Условия, которые ему поставили, оказались неприемлемыми. Окончательно убедившись в непримиримом отношении к нему католицизма, Бруно сжигает свои корабли и открыто выступает против церкви. Он устраивает публичный диспут, а через три дня после него вынужден поспешно покинуть Париж. Оксфордская история повторилась.

Из Франции в Германию. Майнц, Висбаден, Марбург, где совет университета отказал ему в разрешении читать лекции по философии, и, на-

конец, Виттенберг, где такое разрешение было ему дано. Здесь его никто не спрашивал об отношении к католицизму и он мог открыто проповедывать свои взгляды. Это блаженство продолжалось недолго. Кальвинисты взяли верх над лютеранами, а кальвинистов он называл не реформаторами, а деформаторами католицизма, «глупой сектой педантов, которые не творя никаких добрых дел, предписываемых божественным законом и природой, мнят себя избранниками бога только потому, что утверждают, будто спасение зависит не от добрых или злых дел, а лишь от веры в букву их катехизиса».

Из Виттенберга он пробирается в Прагу, посвящением одного из своих сочинений императору Рудольфу заслуживает его благоволение, но доминиканские монахи, господствующие в университете, выживают его. Опять скитания: Гельмштедт, Франкфурт на Майне, Цюрих, опять Франкфурт. В этом последнем городе он издает ряд своих сочинений.

Провокатор Мочениго уговаривает его переехать из Германии в Венецию. И Бруно, стосковавшийся по солнцу Италии, которой он не видел уже 15 лет, попадает в изменническую ловушку. 23 мая 1592 года крупная дичь оказалась в руках инквизиции.

Начался процесс. Венецианские инквизиторы прибегали к застращиваниям и пыткам. Бруно оправдывался тем, что он учил, как философ, но верил, как католик. Но физические страдания принудили его еще к большим унижениям. Он целиком готов был подчиниться решению своих палачей и обещал «исправиться и загладить все дурное, сделанное им раньше». И может быть, процесс окончился бы для него относительно благополучно, если бы им не занялась инквизиция римская и папа не потребовал бы выдачи Бруно в ее руки.

В римских тюрьмах Бруно томится с 17 февраля 1593 года по 17-е февраля 1600 г.—день его казни. Семь лет под непрестанным физическим и нравственным давлением. Инквизиция требовала от него полного отречения от своих «заблуждений», опровержения их, не оставляющего никакого сомнения в его искренности. На это он не мог пойти. Он соглашался на такую форму отречения, которая оставила бы незапятнанной его честь и достоинство и не позволила бы потомству заподозрить его научную искренность. Он не мог стать на сторону своих врагов, но мог только внешне подчиниться насилию. В одном из своих стихотворений он так характеризует свое настроение: «Храбро боролся я, думая, что победа достижима. Но телу было отказано в силе, присущей духу, и злой рок вместе с природою подавляли мои стремления... Было во мне все-таки то, в чем не откажут мне будущие века. «Страх смерти был чужд ему, скажут потомки, силою характера он обладал более, чем кто-либо, и ставил выше всех наслаждений в жизни борьбу за истину». Силы мои были направлены на то, чтобы заслужить признание будущего».

Когда духовная власть убедилась, что ничем не сломить стойкости Бруно, приговор был вынесен. Он был лишен священнического сана и отлучен от церкви. На этом кончались права церкви, лицемерной даже в своих преступлениях. Сакраментальная формула гласила: предать его светской власти с просьбой наказать с возможной кротостью и без пролития крови. Это значило сжечь живым. Бруно спокойно выслушал свой приговор. Он гордо сказал: «Быть-может, вы с большим страхом постановили приговор, чем я его принимаю».

Постыдная казнь совершилась. Но 9 июня 1889 года на том месте, где был сожжен великий безбожник, была воздвигнута его статуя. Обста-

новка этого празднества, привлекшего к себе паломников не только из Италии, но и из всех культурных стран, была так грандиозна и торжественна, что религия, не только католическая, но всякая религия может считать этот день одним из самых страшных дней в своей истории.

Бруно был материалистом. От древних материалистов Эпикура и Лукреция он заимствовал учение о бесконечности миров с их вечной, бесконечной и неизменной первоосновой материей, и это учение гениально связал с теорией Коперника. Он сделал вывод, что все неподвижные звезды представляют собою солнца, вокруг которых вращаются такие же планеты, как наша земля. Получилась совершенно новая картина мира, все разрушительное значение которой в отношении старых, поддерживаемых религиями понятий в наше время почти невозможно себе представить. Эта новая картина мира в основном совпадает с нашими нынешними взглядами.

Земля со всеми ее творениями уже не центр мироздания и человек не венец творения. Это ничтожный атом в бесконечности вселенной. Разрыв с религией и с церковным понятием бога совершается сам собой. Если в основе всего лежит материя, производящая благодаря присущей ей энергии все формы, преходящие и вечно изменяющиеся, то бог, как творец, стоящий над миром и вне мира, становится пустой басней.

Но здесь Бруно, как впоследствии многие материалистически мыслящие философы, делает шаг назад. Он еще связан представлением о боге, он не освободился от гипноза религиозных форм мышления, он должен найти божество, которому мог бы поклоняться. Социальная жизнь того времени еще давит его мозг своим авторитарным укладом. Мировая жизнь должна отражать формы социально-политической жизни. И Бруно обретает бога во вселенной. Мир—отражение божества. Бог есть первая причина, внутренне присущая вселенной, в нем можно найти все противоположности. Понять его не в силах конечный ум. Миры бог произвел из себя по внутренней необходимости. Он—действующая природа.

Бруно—пантеист. Этот пантеизм противоречит его материализму, потому что всякое устремление ума к вещам божественным приводит к забвению исходных положений. Это прекрасно подметил у Бруно Ланге: «При дальнейшем развитии, говорит он, душа вселенной все более и более понимается не как нечто необходимо постановленное самой материей, но как некоторое творческое начало... Так точно и Бруно разработал свою теологию».

Тем не менее пантеизм этот в то время революционизировал научно-философскую мысль, так как освобождал ее от подчинения застойному реакционному учению церкви. Для последовательного материалистического атеизма время еще не пришло, оно должно было придти много позже. Пантеизму, как форме отрицания религии и в то же время последнему прибежищу т. н. «религиозного чувства», суждено было, наряду с деизмом, еще долго играть положительную роль. И недаром все защитники старой науки, старой философии и особенно защитники религии с такой яростью ополчились на Бруно.

Несмотря на пантеистический отход с материалистической позиции, критика Бруно положительных религий и, главным образом, христианства была сокрушительной. Это разумеется само собой. Если существует бог бесчисленных миров, населенных такими же существами, как наш мир, то этот бог не мог пожертвовать своим сыном ради каких-то ничтожных созданий. Никакого специального откровения, конечно, тоже не могло быть.

Христос существовал лишь как человек, в котором в высшей степени присутствовала божественная мудрость. Священные книги, как предназначеные для народа, должны были приспособиться к низкому духовному уровню этого народа, иначе им не поверили бы. Церковные догмы, религия в ее обычных формах имеет значение лишь воспитательницы масс.

В аллегорическом сочинении «Изгнание торжествующей скотины», т.-е. церкви, которую он еще называл «матерью и дочерью мрака и заблуждения», Бруно с полной откровенностью выражает свое отрицательное отношение к иудейско-христианскому богу и к положительным религиям. На собрании богов обсуждаются эти религии, и боги в конечном счете решают, что ни одна из них не соответствует идеалу религии, основанной на разуме, на философии. «Законы, культы, жертвы и церемонии, говорит Юпитер, которые я в начале ввел и упорядочил, теперь искажены или вовсе отменены. Вместо них на земле царит вредный отвратительный обман и он пользуется таким успехом, что люди, одно время бывшие богоподобными, теперь стали хуже зверей». Это сочинение Бруно не раз смешивалось с трактатом «О трех обманщиках» и оно, действительно, имеет ряд сходственных черт с этой последней книгой. Отсюда пошла легенда о том, что Бруно, а не кто иной, был ее автором.

Вследствие ограниченности нашей темы мы не можем останавливаться на других сторонах мировоззрения Бруно, чрезвычайно широкого и разностороннего. Но вопрос о душе и ее бессмертии стоит всегда в центре всякой религиозной дискуссии и поскольку взгляды Бруно здесь оригинальны, мы затронем кратко и этот вопрос.

Материя, по мнению Бруно, разлагается в конечном итоге на мельчайшие части (minimi), или монады, или атомы, или неделимые. Эти монады являются одновременно и материальными и духовными. «В материи заложен ум, дух, душа, жизнь; эта жизнь, проникая все, находится во всем и движет всю материю». Душа—монада, она бессмертна, как бессмертна и материя, с которой она неразрывно слита. Но также бессмертно в своей основе и тело. Следовательно, личное бессмертие Бруно отрицается, остается лишь бессмертие, так сказать, космическое, мировое, ничего общего не имеющее с бессмертием души христианской религии. Да и душа человеда не представляет собой ничего качественного отличного от души других существ. «Природа души одинакова у всех организованных существ, и разница ее проявлений определяется большим или меньшим совершенством тех орудий, которыми она располагает в каждом случае. Очень возможно, что многие животные обладают более светлым умом и понятливостью, чем человек, но они стоят ниже его, потому что обладают менее совершенными орудиями. Если бы у человека вместо рук оказалась пара ног, изменилось бы все—семья, общество, государство, науки и искусство были бы немыслимы». «И все это не столько в силу какого-то интеллектуального преимущества, сколько потому, что одни мы владеем руками, этим органом из всех органов».

Мысль Бруно здесь ясна. Душа—это продукт организации тела. Человек не обладает какой-либо особенной душой. Эта мысль плодотворна и в других отношениях. В ней было замечено прозрение значения руки, как органа, приспособленного для употребления орудий, в эволюции человека. Мысль эту в середине XVIII века мы находим у Гельвеция, который считал необходимым «в различиях физической организации человека и животных искать причину меньшего совершенства того, что называется душою животных» и указывал на значение руки в деле применения орудий.

От Гельвеция она переходит к Эразму Дарвину, деду и предшественнику творца дарвинизма, а этот последний, в свою очередь, как один из элементов, включает ее в свою гениальную теорию.

3. Лючилио Ванини.

Через 19 лет после казни Бруно в Риме, в Тулузе был еще с большей жестокостью казнен по обвинению в атеизме Лючилио Ванини (1585—1619). Ни жизнь, ни учение его, однако, для истории атеизма не дают ничего интересного. Одна только смерть его и процесс, предшествовавший ей, представляет собою нечто поучительное и единственное в своем роде.

Он не был ни оригинальным, ни смелым мыслителем в течение своей жизни, такой же скитальческой, как и жизнь Бруно. С некоторыми натяжками можно установить, то он тайно проповедывал пантеизм, порицал церковь, отвергал бессмертие души, хотя явно в своих сочинениях восставал против атеизма и являлся верным сыном матери церкви. Он был тоже монахом, тоже навлек на себя обвинение в ереси и вынужден был скрываться от карающего меча инквизиции. Его скитания, впрочем, об'яснялись также тем, что он будто бы в сообщничестве с несколькими еще монахами замыслил обратить в атеизм весь христианский мир и избрал Францию, как свое поле деятельности. Это, конечно, выдумка его врагов. Вероятно он отличался большим красноречием и остроумием, обладал большими знаниями, потому что юношество жадными толпами стекалось послушать его. И несомненно, он проповедывал теории, шедшие вразрез с общепринятыми, иначе успех его и слава атеистического апостола были бы необ'яснимы. Несомненно также, что астрология и прочие суеверия того времени содействовали пикантности его поучений. Оригинальность его видна, например, из того, что он сравнивал человечество с дико растущим лесом и предлагал применить к нему такие же меры, какие лесничие применяют, чтобы очистить лес от всякого сухостоя, от чрезмерной и вредной густоты растительности. Старые и дряхлые, больные и уродливые экземпляры человеческого вида должны каждый год уничтожаться. Лентяям, паразитам всех родов, в том числе и людям, не занимающимся общественно-полезным трудом, также не должно было давать пощады. По миллиону в год—предлагал Ванини.

Превратности скитальческой жизни привели его в Тулузу, город славившийся своей преданностью католической церкви и кровожадностью в отношении еретиков. И здесь хищные лапы католицизма, давно точившего на него зубы, схватили его, чтобы уже не выпустить.

В Тулузе Ванини, как и всюду, собирал вокруг себя молодежь и критиковал учения церкви, «насмехаясь и богохульствуя». Его и обвинили в том, что он «соблазнял» своим учением молодые и неопытные умы. Он был арестован. Однако, в его сочинениях, вышедших к тому же с одобрения Сорбонны, бывшей тогда не просто высшим светским учебным заведением, как ныне, а рассадником веры и непререкаемым авторитетом в богословских вопросах, не нашлось ничего явно преступного. Если в них и были высказаны некоторые положения свободомыслия, то эти положения всегда приводились, как заслуживающие порицания. Да и Ванини, по обычаю, господствовавшему не только в его время, но удержавшемуся вплоть до XVIII века, заранее всегда оговаривался, что намерения его чисты, а если он по глупости сболтнет что-либо не соответствующее установленым церковью истинам, то готов немедленно отречься.

Дело, вероятно, кончилось бы ничем, если бы не появился доносчик Франкони, подробно сообщивший суду все устные заявления Ванини. По его словам, Ванини отвергал существование бога и изрекал хулы против Иисуса христа. Нашлись и другие свидетели, подтвердившие показания первого, и суд признал Ванини уличенным в атеизме.

В течение процесса Ванини держался с большим достоинством. О его поведении и словах имеются свидетельства двух очевидцев, во многом между собой совпадающие. Один из них рассказывает, что когда зашел вопрос о боге, Ванини следующим наглядным способом изобразил судьям свое понимание этого бога. Он поднял с пола травинку и сказал: эта травинка создана одною природою по ее собственным законам; но она происходит от другой травинки, та от третьей и так дальше вплоть до первой причины, до начала начал, которое я и называю богом. Это—формула исповедания чистого деизма, отвергающего существование бога-провидения и допускающего лишь бога-первопричину, создавшего природу и ее законы и предоставившего затем вещи их собственному течению.

Этот деизм можно назвать в известном смысле атеизмом, потому что бог в нем признается совершенно недоступным человеческому познанию и если его существование принимается, то лишь в форме допущения, как исходный пункт. Поэтому не следует видеть противоречия в том, что, по выслушании приговора, Ванини признал себя атеистом.

Впрочем, люди пристрастно изучавшие сочинения Ванини, нисколько не сомневались в его атеизме. И, вероятно, они в этом отношении были правы. Так, Лакроз, автор любопытной диссертации об атеизме и атеистах нового времени [1]), говорил: «Главные доказательства существования бога, приводимые Ванини в сочинении «Амфитеатр провидения»,—сплошь софизмы, над которыми он сам потешался. С другой стороны, обычные доказательства в этой книге излагаются неправильно, и он все свои силы кладет на то, чтобы сломить их тяжестью приводимых им возражений... Он с видимым удовольствием изображает повсеместный рост атеизма, делает вид, что борется с ним, а на самом деле таким путем знакомит с ним читателей» и т. д. Лакроз приводит затем еще более авторитетный отзыв о Ванини Жака Сорэна, «очень рассудительного и вежливого христианского проповедника»: «этот человек придумал весьма необыкновенный способ доказывать, что бога не существует, а именно путем определения бога. Бог—говорил этот нечестивец—есть существо, не имеющее ни начала, ни конца и тем не менее являющееся своим собственным началом и концом; он существует бесчисленное множество веков, и однако время его не касается и он недоступен ни прошлому, ни будущему; он наполняет пространство, не находясь в каком-либо месте; он неподвижен без положения, он все проходит без движения; он благ без качества, велик без количества, универсален, не имея частей, движет все, не двигаясь сам, при чем его воля образует его могущество, а его могущество связано с его волей; он находится над всем, вне всего, внутри всего, по ту сторону всего, перед всем и после всего».

И в самом деле, подобную невообразимую чушь мог пороть или совершенно глупый богослов, или злой атеист-насмешник. Что

---

[1]) В его анонимно вышедшей в начале XVIII века книге «Беседы о разных вопросах истории и религии между милордом Болингброком и Исааком Д'Оробио, раввином португальских евреев в Амстердаме». Здесь и в других случаях мы пользуемся позднейшим изданием, помеченным «A Londres, 1770».

в данном случае Ванини руководило намерение «вызвать смятение и забросить семена сомнения и неверия», видно хотя бы из его общего отношения к религии. В религии он видел ничто иное, как политический заговор светских правителей и духовенства против народа. «Сам Сократ—говорил он—учил, что в делах, касающихся веры, дозволено лгать, а Сцевола, как сообщает св. Августин, имел обыкновение говорить, что государствам полезно быть обманываемым в делах религии. Отсюда поговорка: мир хочет быть обманутым. Да будет так на благо ему».

Приговор был страшный. Ванини предварительно должен был всенародно покаяться, стоя одетым в саван и с факелом в руке, затем его должны были влачить лошадью на плетенке [1]) отрезать ему язык, изрыгавший кощунства и, наконец, после этих надругательств и мучений, его должно было сжечь живым.

Расказывают, что когда Ванини услышал, что он должен покаяться перед богом, королем и судом, он заявил: «что касается бога, то я ни в какого бога не верю; что касается короля, то я его не оскорблял; что касается суда, то пусть он идет ко всем чертям, если вообще черти существуют».

Когда Ванини уже ожидал наступления казни и приставленный к нему монах францисканец убеждал его снова обратиться к учению святой церкви, он резко ответил ему: «Христос потел от страха и слабости, готовясь к смерти, я же умру бесстрашно». Очевидец последних часов Ванини, рассказывающий этот факт, в своем дальнейшем рассказе стремится сгладить то впечатление мужества и убежденности, которое вопреки его воле создается у читателя, ибо этот очевидец (Граммон) был судьей, осудившим Ванини и пылавшим к нему почти личной ненавистью. Вот что он говорит: «Вид его перед смертью был дикий и страшный, в каждом слове его беспокойная душа выдавала свой страх. Хотя он непрерывно кричал, что умрет, как философ, он умер, бесспорно, как низкая тварь. Ибо он не высунул под нож свой нечестивый язык, когда ему приказали сделать это, перед тем как зажгли костер. А когда палач щипцами схватил язык и отрезал, он испустил отчаянный вопль, как бык, которого режут».

Этому пропитанному ненавистью свидетельству судьи-палача противоречит беспристрастный рассказ о последних минутах Ванини в современной газете «Французский Меркурий» [2]). Там говорится, что он умер с неслыханным мужеством. «Не существует ни бога, ни чорта! —воскликнул Ванини перед тысячной толпой народа, когда по программе мрачной церемонии он должен был заявить о своем раскаянии и отречении.—Но если бы бог существовал, я молил бы его о том, чтобы он метнул свою молнию в этот неправедный и мерзкий парламент. А если бы существовал дьявол, я молился бы ему, чтобы ад проглотил это судилище. Но я этого не делаю, потому что ни бога, ни чорта нет».

Таким образом мы можем установить, что Ванини умер мужественно, героически. Он умер, как атеист, хотя своего атеизма, как теории, он нам не завещал.

---

[1]) Claie—особый вид позорного наказания: так влачились на свалку трупы самоубийц и вообще людей, лишенных христианского погребения.

[2]) Все подробности о суде и казни Ванини заимствованы у Муатнера, II, 217—221, и у Лакроза в цит. выше книге.

V.

ПОДГОТОВКА ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ.

Просветительное движение во Франции, давшее борьбе с религией такие яркие и мощные формы выражения в XVIII веке, исподволь подготовлялось в течение XVII века. Самые глубокие духовные корни его нетрудно усмотреть в итальянском гуманизме и в тех традициях этого гуманизма, которые в конце XVI века кладут начало скептицизму и неверию. Отмеченный нами ранее процесс экономического развития—рост денежного хозяйства в ущерб натуральному, широкое развитие внешней торговли, развитие городской промышленности, параллельно с этим возникновение и усиление влияния городского сословия, интересы которого приходят в противоречие с интересами феодального дворянства, затем далее, борьба между духовной и светской властью и утверждение абсолютной монархии, находящейся в сильной зависимости от денежной буржуазии,—все это служит основой движению в пользу раскрепощения умов от религиозной опеки. На этой почве совершались реформационные движения, на этой же почве происходит высвобождение познания природы, мира и человеческого общества от давящих уз католицизма и создается новая философия. В этом периоде еще не наблюдается широкого общественного движения с антирелигиозными лозунгами. Огоньки просветительства вспыхивают и потухают в лице отдельных мыслителей, почти не находящих себе отклика. Но разложение старых общественных групп сопровождается ростом практического неверия, равнодушия к делам веры при отсутствии положительных идеалов. Это—период реакции, католической реакции против реформы, реакции абсолютно-монархической против зародышей ограниченно-монархического режима. Новые общественные силы еще не сорганизовались, старые силы еще не распались окончательно.

1. Свободомыслие в XVI веке.

Промежуточным звеном от чистого гуманизма к позднейшему скептицизму был во Франции Франсуа Раблэ (1483—1553), автор знаменитых сатирических романов «Гаргантюа»и«Пантагрюэль». Никто до него с такой силой и меткостью не использовал против католицизма мощного оружия сатиры, ядовитой насмешки над всем устаревшим и прогнившим, над всем, что стесняет развитие и свободу человеческой личности. И не только католицизм высмеивал он. В лице «бесноватых кальвинов» он осуждал также реформированную религию, усматривая в ней только новое, но не менее вредное издание католицизма. Всех их, говорил он, породила «противоприрода», тогда как настоящая природа такой пакости не производит, а создает только красоту и гармонию. И не только религию уничтожал Раблэ своим смехом, он нападал на несправедливых и корыстолюбивых правителей, на жестоких судей, на воинственных полководцев с их кровожадно-

стью. У него есть и социальный идеал. Протипоставляя католическим монастырям, умерщвляющим не только плоть, но и дух человека, свое фантастическое аббатство Телем (от греческого thelo—желаю), он проповедует неограниченную свободу: «делай, что хочешь» написано на фронтоне этого общежития. Когда хочешь, работай, когда хочешь, развлекайся, предавайся наслаждениям тела и духа. Вместо монашеских обетов бедности, послушания и целомудрия, там разрешается богатство, своеволие, плотская любовь. Мужчины и женщины без всяких ограничений могут вступать в члены этого братства; вход туда закрыт лишь святошам, фарисеям, угнетателям народа. Природный инстинкт—единственный закон, потому что, по мнению Раблэ, он всегда направляет человека к добру.

Раблэ был осторожен и до крайних выводов в вопросах религиозных не доходил. Во всяком случае, сомнение—основа его мировоззрения. Ему приписывают, однако, следующие слова, сказанные им, будто бы, перед смертью: «Я отправлюсь искать великое Может быть».

Современником Раблэ был мало известный Бонавентура Деперье (род. в конце XV или в начале XVI столетия, ум. 1544 г.), придворный Маргариты Наваррской, ученый, поэт и рассказчик. В 1537 или 1538 г. он опубликовал дерзкую книжку «Cymbalum mundi» [1]).

Эта «бесстыдная фантазия», как назвал Г. Лансон, выдающийся историк французской литературы, произведение Деперье, представляет собою четыре диалога, в которых, кроме мифологических персонажей Меркурия, Купидона и собак Актеона, фигурирует Лютер и другие современники, скрытые под прозрачными псевдонимами. Самое сочинение от имени Фомы де-Кленье обращено к Петру Триокану—фамилии легко расшифровывающиеся, как Фома Неверующий и Петр Верующий. И действительно, под аллегорической формой памфлета скрыто недвусмысленное отрицание не одной только католической религии, но и всякой религии вообще.

Власти не могли непосредственно наказать безбожного автора: он принадлежал к интимному кругу королевы Маргариты; пострадал только издатель, каким-то чудом лишь избежавший сожжения. Книга, разумеется, подверглась преследованию также и все экземпляры ее, попавшие в руки властям, были сожжены. На Маргариту однако было оказано давление, в результате которого весь кружок свободомыслящих дворян, собравшихся вокруг нее, подвергся немилости. Деперье впал в нищету и, повидимому, покончил жизнь самоубийством.

На единственном сохранившемся экземпляре первого издания «Кимвала мира» имеется следующее современное замечание (приведено у Маутнера): «Автор был дурной человек, атеист, что можно увидеть из этой отвратительной книги. Какова была его жизнь, таков и конец. Это доказывается смертью этого негодяя, недостойного человеческого имени». Такого рода любезных отзывов о Деперье можно собрать немало. Например, ученый богослов Мерсен, друг Декарта, говорил о нем: «Это—чудовище и мошенник, нечестивый до последнего предела». А полная противоположность Мерсену свободомыслящий Вольтер называл его с презрением «лакеем Маргариты» и упорно не хотел в «Кимвале мира», этой, как он говорил, «ерунде, написанной глупым школьником», видеть «малейшее и отдаленнейшее касательство к вещам, которые мы должны почитать».

---

[1]) «Кимвал мира». Кимвал, или цимбалы—музыкальный инструмент в виде двух тарелок. Это название намекает на то, что человеческие верования заслуживают не больше внимания и не больше цены, чем звук кимвала.

«Касательство» тем не менее было и преследования, вызванные «Кимвалом», не были простой «паникой попов и богословов», как об'ясняет их Вольтер. Это очень хорошо видел ученый Ла Моннэ, легко разгадавший аллегорические намеки Деперье и понявший все их значние. «Если мне позволено выразить мое подозрение,—писал он,—то я скажу, что в этом сочинении осмеянию подвергается тот, кто, сойдя с небес, принес нам вечную истину; скажу еще, что последствием речи Тригабуса (персонаж Деперье) является нечестивое и преувеличенное издевательство над всем, что эта истина вызвала высокого в людях». Биограф и издатель Деперье первой половины прошлого века Поль Лакруа говорил: «Особенно во втором диалоге автор насмехается над всеми верованиями своего времени. Иисус христос открыто заклеймен здесь как мошенник; Лютер представлен в не более привлекательном виде; католики и протестанты смешаны в одну кучу и Деперье одинаково осмеивает как тех, так и других».

Название «атеист» во всем своем об'еме, может быть, к Деперье и неприложимо, так как никакой теории, оправдывающей это название, мы у него не находим. А отрицание религиозных догм, как известно, вполне совместимо с признанием в той или иной форме божества. Но практическое неверие—дело совсем иное и этим неверием Деперье отличался в изрядной дозе.

В числе выводов, которые должен был сделать современный читатель из туманных аллегорий Деперье, были следующие:

Всемогущество бога утверждается лишь книгою, т.-е. священным писанием; а так как писание дело рук человеческих, то, следоватетельно, всемогущество божие—произведение человеческого ума. Самое существование бога этим, конечно, не отрицается.

Все догмы, все церкви—обман и шарлатанство. Если реформаторы пользуются успехом, то лишь вследствие их новизны, но их учения в конечном итоге должны привести лишь к тому, что каждый человек будет иметь свою собственную веру.

Вера состоит в утверждении того, чего человек не знает и чего никто не знает. Никакая, даже самая усовершенствованная вера, не может уничтожить несчастий и зла, бичующих человечество.

Природа—вот где истинный источник всей мудрости.

Сатира, скрывающая эти ясные и простые мысли, и аллегория, намеренно затуманивающая это неверие, обладают всей той формой, какая требовалась эпохой. Вольности всех родов изобилуют в «Кимвале мира». Но если клеймить это сочинение именем бесстыдства за его форму, то нельзя щадить ни произведений Раблэ, ни «Гептамерона» Маргариты Наваррской, ни ряда других модных тогда произведений литературы. Таковы были вкусы, а о вкусах не спорят.

В совершенно другом духе и стиле выражал свой скептицизм Мишель Монтэнь (1533—1592), «первый француз, осмелившийся думать», как говорил о нем Ла Меттри. Он уже весь в XVII веке не только своим «просветительством» и скептицизмом, но и двусмысленным примиренчеством, заходящим так далеко, что его могли считать своим люди различных направлений в философии и различных партий в политике.

«Опыты» Монтэня не представляют собою систематического изложения мыслей, не обладают даже намеком на какую-либо «теорию». Это «взгляд и нечто», случайные мысли, несвязные наблюдения; в которых часто изяществу слога приносятся в жертву полнота и точность изложения. Несколько выводов, однако, можно выделить и в этом хаосе.

Люди ни на чем не могут сойтись, они ничего не знают положительно: догадка, неуверенность, сомнение—их удел. Человек не знает, ни что такое его душа и тело, ни что такое вселенная и бог. Отсюда сомнение во всяком положительном утверждении возводится в правило поведения. Отсюда еще вывод: во всех вопросах, разделяющих человечество, должна быть полная терпимость. Всякое преследование людей за их мнения, всякий фанатизм ничем не оправдываются.

Однако, не следует, что Монтэнь призывает к борьбе с фанатизмом. Для этого он слишком человек своего времени, времени, когда именно один фанатизм боролся с другим. Он — вышедший из борьбы человек, уставший от вечного лицезрения ударов, смертей, насилий. Он жаждет мира и к этому миру не видит иного пути, кроме примирения, подчинения. В нем чувствуется все же убеждение, что когда сомнение разложит фанатизм, мир установится сам собою. На всякий сколько нибудь сложный вопрос, который ставит перед ним жизнь, он держит про запас улыбку сомнения: почем я знаю?

Этим определяется личное поведение Монтэня: безбожник в душе, он, подобно Эпикуру, подчиняется официальной религии и ревностно исполняет предписываемые ею обязанности. И эпикуреец он не только в этом. Он ценит жизнь превыше всего, а в жизни ценит только удовольствие. Удовольствие и страдание—единственные реально существующие вещи. Стремиться к одному и избегать другого—в этом вся мудрость жизни. Природа, «наша великая и могущественная мать природа»—«приятный и не столько приятный, сколько благоразумный и верный путеводитель,—говорит он. — Я всюду ищу ее следы». «Уметь лойально наслаждаться своим существом, вот в чем состоит абсолютное и как бы божественное совершенство».

Это—языческое мировоззрение, равно враждебное всякой христианской религии. В другую эпоху, когда в порядок дня стал вопрос об устранении религии с пути человеческого прогресса, оно должно было пригодиться. И действительно, великие антирелигиозники XVIII века любили и чтили Монтэня, как своего предшественника.

Друг и ученик Монтэня, Шаррон (1541—1603), адвокат, богослов и священник совершенно незаслуженно был обозван почетным именем «патриарха вольнодумцев». В своем сочинении «О трех истинах» он с полной искренностью утверждает истину существования бога против атеистов, истину христианства против нехристиан, истину католицизма против протестантов. Что касается его трактата «О мудрости», то здесь он пользуется сомнением Монтэня не для утверждения неверия, а для подчинения разума вере. Уделять ему хоть какое-нибудь место в истории атеизма, как это делалось, нет никаких оснований.

2. Вольнодумство в начале XVII века.

В начале XVII века свобомыслие разливается широкой волной. Под именем libertins—вольнодумцев, людей освободившихся от подчинения правилам католической веры, об'единяются свободомыслящие всех сортов: практические неверующие, скептики-философы, писатели, поэты. Ученый богослов Мерсен, напуганный этим потоком безбожия, грозившим положить конец господству церкви, конечно, преувеличил, исчисляя количество атеистов в одном Париже в 1623 г. в пятьдесят тысяч человек. Тем не менее, опасность действительно существовала. Николь,

один из выдающихся богословских писателей, не уставал повторять: «Величайшая ересь последнего времени—это неверие». «Вам нужно знать, что величайшая ересь в мире уже не кальвинизм, не лютеранство, а атеизм, и что атеисты есть всяких сортов—добросовестные, недобросовестные, решительные, колеблющиеся и соблазняющие». До него еще великий философ Лейбниц, в интересах религии пытавшийся примирить католицизм и протестантство, выражал благочестивое пожелание: «Дай бог, чтобы все люди были хотя бы деистами, т.-е. были бы убеждены, что все управляется высшей мудростью». А Паскаль написал свои знаменитые «Мысли», чтобы, если не устранить, то хотя бы смягчить опасность всеобщего атеизма.

Эти свидетельства о все растущем неверии мы могли бы умножить до бесконечности. Приведем еще только одно, относящееся ко второй половине столетия и принадлежащее епископу Гюе, одному из выдающихся апологетов христианства. Этот ученый богослов пишет свое «Евангелическое доказательство», «чтобы уличить во лжи тех, которые хотят уничтожить самое имя бога, христа, религии и веры». «Нечестие с каждым днем возрастает», говорит он, и сам обращается к помощи разума, «чтобы укрепить учение христово, которое многие люди без всяких оснований отвергают». «Таково разложение нашего времени,—поясняет он,—что все желающие казаться более учеными, чем большинство смертных, надеются достигнуть этой славы, опровергая религию, основанную на пророчествах, на чудесах и на крови Иисуса христа».

«Вольнодумцы (libertins) были двух сортов, говорит Г. Лансон [1]): философы и ученые образовали первую группу скромную, не шумную, враждебную всякому скандалу, внешне исповедующую уважение к религии: одни исходили от эпикуреизма, возрожденного Гассенди, другие, вместе с ле Вайэ, следовали скептическому учению. Вторая группа состояла из людей светских, куртизанов и женщин с несколькими поэтами и модными умниками. Они производили большой шум, учиняли скандалы и неприличные выходки. В неверии им больше всего нравился дерзкий вызов против самого бога. Эти светские вольнодумцы не обладали каким-либо установленным учением: они насмехались над таинствами и святошами, афишировали терпимость, говорили, что следуют только разуму и природе, и жили, как люди, для которых в удовлетворении их собственной натуры и состоит вся суть».

Естественно, что церковь не могла оставаться равнодушной и полагаться лишь на тех своих защитников, которые действовали одним только духовным оружием. Она обращается к светской власти за помощью. Преследования против вольнодумства не прекращаются. Ванини, сожженный в Тулузе, не был единственной жертвой этого свирепого похода. Еще до него был сожжен в Париже по обвинению в безбожии в 1546 году Долэ, прикрывавший протестантизмом свое неверие.

Теофиль де Вио (1596—1626), молодой талантливый поэт подобно Долэ был гугенотом по своей официальной религии и вольнодумцем в тайниках своей души. С его темпераментом скрыть это вольнодумство было трудно. В 1619 году он подвергся первой каре—был изгнан из пределов Франции. Наказание было отменено, так как он отрекся от всех высказанных им взглядов. Но формальное отречение не означало отказа от собственных мнений. И вскоре он выпустил «Сатирический Парнас», в кото-

---

[1]) „Histoire de la littèrature francaise“ 11-me éd., p. 448.

ром без труда можно было обнаружить не одну ядовитую вылазку против религии и ее основных догм. Иезуит Гарасс, подвизавшийся на поприще литературного доноса, ответил памфлетом, обличающим атеизм поэта. Начался громкий процесс.

Теофиль был в 1623 году приговорен к сожжению. Казнью его хотели вызвать спасительный страх в его покровителях и единомышленниках, людях знатных и могущественных. Однако,—редкий случай!—жертве удалось выскользнуть из цепких лап палачей в рясах. Покровители атеисты спасли поэта от смерти на костре. Замученный тюрьмою и пытками он был выслан в 1625 году из пределов Франции и умер в следующем году.

Этот эпизод—один из многих, и Теофиль, не принадлежавший к большим умам века, был всего лишь рядовым участником вольнодумного движения светских людей, если слово «движение» вообще применимо к этому явлению: скорее это было поветрие. Но суд над Теофилем и приговор над ним характерны для показания готовности светской власти в лице парламентов отстаивать интересы религии. Церковь была страшным, беспощадным врагом, а вольнодумство было тяжким, жестоко каравшимся преступлением не только в католических, но и в лютеранских странах. Нечего удивляться поэтому, что вольнодумцы XVII века стремились всеми мерами обезопасить себя от гонений и не следует за чистую монету принимать их формальное утверждение о преданности религии и о подчинении ее правилам. Они ведь жили во Франции, где костры зажигались сами собой.

Если мы сравним их относительно слабое мужество в высказывании своих истинных взглядов с тем позорным поведением, образец которого дал нам в ту же эпоху благонамеренный Декарт, бывший философской славой века, то не грешно, пожалуй, будет выразить удивление и перед такого рода мужеством. Декарт, живший в свободной Голландии, написал и собирался опубликовать свой трактат «О мире», когда узнал, что система Галилея осуждена римской инквизицией и маститый ученый был принужден на коленях перед невеждами монахами отречься от своей «ереси», чтобы избежать костра (1633). «Это меня так сильно удивило,—говорит Декарт,—что я почти решился сжечь все свои бумаги или, по крайней мере, не показывать их никому». А он, между тем, был убежден в исключительной важности своей работы и в полной, несомненной истине своих принципов. Но... «если утверждение о движении земли ложно,—пишет Декарт,—то ложны также и все основания моей философии, потому что движение земли ими доказывается с очевидностью... Все вещи, которые я об'ясняю в моем трактате (в том числе и движение земли, признанное еретическим) настолько зависят друг от друга, что для меня достаточно знать, что ложна одна из них, чтобы заключить, что все основания, которыми я пользуюсь, не имеют никакой силы». Можно ли представить себе большее малодушие?! И не ужасно-ли это религиозное рабство большого, ясного ума?!

В начале второй половины века под влиянием католической реакции свободомыслие как бы загоняется внутрь и на поверхности умственной жизни не проявляется. С тем большей силой вспыхивает оно снова к концу столетия.

3. Ла Мот ле Вайэ и Гассенди.

Ла Мот ле Вайэ (1588—1672) и Пьер Гассенди (1592—1655) были связаны между собой тесной дружбой, хотя их взгляды были устремлены в разных направлениях. Ни один из них не был атеистом, но оба они больше, чем кто-либо в первой половине семнадцатого столетия, потрудились для торжества атеизма.

Ле Вайэ был продолжателем Монтэня: «нет ничего надежнее сомнения»,—говаривал он. Но, чтобы за это сомнение ему не слишком досталось, он прибавлял, что это—христианское сомнение и оно так подрывает авторитет всякого знания, что кроме слепой веры в истины церкви нет иного прибежища. «Религия истинна вследствие невозможности достигнуть истины иным путем». Эти слова в устах тупоумного деревенского попа, может быть, и показались бы искренним убеждением. В устах ученого философа они были просто язвительной насмешкой. «Во что ты веришь?»—спросили раз угольщика. «Я верю в то, чему учит святая церковь»,—ответил он. Но он не знал, чему учит святая церковь. Ле Вайэ же знал это слишком хорошо. Он, например, утверждал, что «вера не необходима для спасения», следовательно, и хваленая вера угольщика не дает спасения. И еще, между прочим, он говорил, что «религия не нужна для добродетели». Это просто значило, что и атеист может быть добродетельным. К такой вере приводило его «христианское сомнение»!

Ле Вайэ был светским писателем скорее, чем ученым. Его главные сочинения «Оразиус Туберо. Пять диалогов в подражение древним» и «Добродетель язычников» говорили не столько уму, сколько сердцу. Совсем иной характер носят труды Гассенди, ученого прежде всего и философа главным образом.

Он не имел еще двадцати лет, когда написал сочинение против Аристотеля, задорно-смелое и не увидевшее вследствие этого целиком света, так как друзья юного философа настояли на сожжении значительной его части.

По сохранившимся изложениям уничтоженных частей его книги видно, что Гассенди уже в это время стоял на точке зрения Коперника, разделял взгляды Джордано Бруно о множественности миров и, вероятно, принимал атомистическое учение, т.-е. уже был материалистом. Кроме того, он был сторонником учения Эпикура об удовольствии, как основном принципе всей человеческой нравственности.

Обширные познания Гассенди обеспечили ему спокойное местечко каноника, а потом настоятеля в Дине.

Этот основоположник материализма нового времени, этот скептик и, можно думать, совершенный безбожник был духовным лицом! Таковы были времена. В лоне самой церкви таились люди, несшие ей своими учениями конечную гибель. А наш каноник-материалист был вдобавок еще человеком «святой жизни». Такую славу он оставил по себе в Провансе, где после его смерти крестьяне долго вспоминали «святого священника». Они не знали, конечно, что их столь чтимый отец духовный с юных лет воспылал любовью к самому безбожному философу древности Эпикуру и до самой смерти не уставал восхвалять его проклятое церковью учение.

Впрочем, ряса Гассенди нас интересует весьма мало. Он был ведь «наибольшим гуманистом из всех философов и наибольшим философом из всех гуманистов» (Бейль). В истории атеизма это звание должно значить очень много, а тонзура, католически украшавшая его череп, могла и

не гармонировать с тонкой иронической усмешкой, блуждавшей на губах этого «попа». По дирижерской палочке апостольской церкви он умело разыгрывал, насмехаясь в душе, «комедию, которую разыгрывает весь мир».

Он был очень осторожен. Никогда, ни одним словом не выдал он своего истинного отношения к богу и религии. В его время ведь (в 1624 г.) парижским парламентом было издано постановление, запрещавшее под страхом смертной казни выставлять либо преподавать какое либо положение против старых и одобренных писателей. Положение было весьма затруднительным, но ученые того времени умели избегать Харибды, не попадая в Сциллу. В заслугу Гассенди следует отметить, что, отвешивая низкие поклоны религии и отдавая божие богови, он никогда в своей уступчивости не заходил так далеко, как Декарт, решительным противником которого он был.

Система Эпикура, которую в полном смысле слова воскресил Гассенди, была наиболее совершенной системой мировоззрения, завещанной новому времени древностью. Уже в силу того обстоятельства, что она, как чистейшее порождение языческого безбожия, была целиком отвергнута христианством, она была наиболее приемлемым исходным пунктом для систематизации и дальнейшего развития тех успехов, которые вопреки церкви сделал уже человеческий ум в области светской науки к XVII веку. «Гассенди взялся за Эпикура и его философию не случайно или не из одного лишь стремления к оппозиции,—говорит Ланге («История материализма», 168).—Он был натуралист и притом физик и эмпирик. Бэкон указал уже тогда на Демокрита, как на величайшего из древних философов в противоположность Аристотелю. Гассенди, которому основательное филологически-историческое образование дало знакомство со всеми системами древности, уловил в них верным глазом то, что соответствовало новому времени и притом эмпирическому направлению этого нового времени. Атомистика, заимствованная им из древности, получила прочное значение, как сильно она ни была постепенно преобразована в руках позднейших исследователей».

Бог для Гассенди—первопричина всего. Это он именно сотворил те атомы, которые по теориям Демокрита и Эпикура, принимаемым и Гассенди, лежат в основе всех вещей. И уделив богу то, что ему полагается, Гассенди преспокойно оставляет «первую причину» в стороне и развивает дальнейшие выводы, исходя из вторых причин.

Поставив вопрос о том, одушевлен мир или нет, а если одушевлен, то что понимать под его душою, Гассенди разрешает его как истинный скептик. Если душа мира бог и если бог, как душа, управляет всем, т. е. является провидением, то это можно признать. Но можно и не признать? Очевидно, да.

Древняя атомистика, как мы знаем, принимала, что душа материальна, только состоит из более тонких атомов, чем тело. Бессмертие души отвергалось, хотя составляющие ее атомы и признавались вечными. Эти атеистические положения Гассенди должен был примирить с религиозным учением. Как поступил он? Очень остроумно. Он придумал бессмертный и бестелесный дух, который настолько явно стоит вне всякой связи со всей системой, что только ослепленный религией ум может в этой выдумке увидеть что-либо более, чем просто богословскую ширму, своего рода фиговый листок, прикрывавший материалистическую наготу. Этот бессмертный дух—нечто вроде тени, отбрасываемой смертной душой. Напри-

мер, душевные болезни духа не затрагивают. Но он не может, вследствие порчи своего телесного вместилища, проявляться. Но если он не проявляется, то, спрашивается, как он существует? Гассенди глубокомысленно молчит, но за этим умолчанием прячется улыбка атеиста. Он признает всю силу доводов, приводившихся Лукрецием против утверждения бессмертия души. Но это—доводы от физиологии, рассматривающей органические или, во всяком случае, смешанные функции человека. А физиология не должна вмешиваться в высшие области: они вне ее компетенции. И все с той же улыбкой он говорит: «Хотя доказательства, которые обычно выдвигаются в пользу бессмертия души, и не обладают математической очевидностью, они, однако, способны произвести сильное впечатление на всякий правильный ум, так как уравновешивают доказательства, выдвигаемые противоположным мнением. А затем, на помощь этим моральным и метафизическим вероятностям приходит вера и она им придает силу и очевидность, против которой возражать нельзя».

Современники удивлялись даже, как Гассенди избежал костра. Этому действительно можно удивляться, если не принять во внимание, что религиозный Аргус легко поддается усыплению, когда очаровывающая его флейта находится в руках опытного музыканта.

Влияние Гассенди в смысле укрепления и развития материалистического мировоззрения было очень велико. Именно от него, в гораздо большей степени чем от Декарта, исходили материалисты и атеисты XVIII столетия.

4. Сент-Эвремон.—Бейль, его жизнь и сочинения.

Поток скептицизма, как мы сказали, во второй половине столетия не прерывается, но загоняется католической реакцией внутрь. Среди многих из практических атеистов этого периода мы назовем лишь Сент-Эвремона (1613—1703), не столько вследствие яркости и глубины его мысли, сколько потому, что он был наиболее типичным из этих католиков по религии и безбожников по вере и служил связующим звеном между вольнодумством светским и антирелигиозной философией.

Элегантный и распущенный вельможа, он был храбрым офицером, обладал острым языком, приведшим его в Бастилию, эмигрировал в Голландию и Англию. Его светская рассеянная жизнь, однако, не мешает ему порой серьезно ставить больные вопросы, касающиеся религии. Его ирония иногда действует так, как столетием почти позже действовала ирония и насмешка Вольтера: она поражает насмерть. В религиозных спорах своего времени он видел только хитрость и лицемерие. Иезуиты и янсенисты грызутся между собой не из-за истины догмата о благодати. но просто из-за того, кто из них больше людей привлечет к себе на исповедь и больше денег положит в свой карман.

Он клеймит позором христиан за их нетерпимость и противопоставляет им язычников древности, которые, несмотря на господство у них политической тирании, предоставляли полную свободу в делах веры. Свое убеждение в необходимости полной свободы совести и полной терпимости в религии он высказывает горячо и страстно. Он—сторонник возвышенной и очищенной религии, основанной на нравственных принципах и на добрых делах. О христианстве, говорит он, только спорят, но для религии ничего не делают. И тут же с убийственной иронией вносит поправку: «Как, ничего для религии не делают? А евреев разве не сжигают

на кострах, не истребляют разве неверных? Вы находите, что этого слишком мало? Ну что же, можно повесить еще одного еретика или даже католика. Где можно найти больше любви и ревности к вере?»

Проповедь терпимости у Сент-Эвремона исходит не из христианского «мягкосердечия», но из безразличного, если не вполне отрицательного отношения ко всякой религии. «Он откровенно неверующий,—говорит о нем Лансон [1]),—он более уверен в том, что обладает желудком, чем душой и, следовательно, расположен доставлять скорее удовольствие одному, чем заботиться о спасении другой... Их целая группа светских эпикурейцев и философов, вобравших в себя дух «атеистов» XVI века и вольнодумцев обоих регентств XVII века, и они религиозно берегут это наследство в период торжества янсенистской ревности и иезуитского ханжества, чтобы стать смелыми учителями безбожников XVIII столетия».

Но в гораздо большей степени, чем все вольнодумцы и философы XVII столетия, содействовал развитию атеизма Пьер Бейль (1647—1706), который, хотя и принадлежал по времени и обстоятельствам своей жизни целиком к этому веку, но настолько опередил его, что обычно с него именно начинают период просвещения XVIII столетия.

Однако, Бейль еще не «просветитель» и не «философ» в том исключительном значении этих слов, которое обычно принимается в приложении к движению умов, предшествовавшему великой революционной буре. Он еще не вышел вполне из пеленок скептицизма, он еще беспомощно топчется на грани между отрицанием положительных религий и утверждением неверия, как символа новой веры. Она, как Сент-Эвремон, пламенный проповедник терпимости, но он только защищает права человеческого разума, а не переходит в открытое и безоглядное наступление против всего, что этому разуму противоречит. Это — тип мыслителя, возвращающегося к жизни из тех заоблачных высот, откуда жизнь представляется далекой и чуждой. Он уже видит ее страдания и радости, он уже слышит рев бушующей бури, он уже сочувствует гибнущим в борьбе, но он не способен кинуться в самую свалку, чтобы победить или погибнуть вместе с теми, на чьей стороне его симпатии. Страсти борца в нем нет. «Бейль представляет очень короткий, очень поучительный и очень интересный также момент, являющий нам уже не XVII век и еще не XVIII, момент скептицизма между двумя верами и передышки, полной понимания и готовности, между двумя усилиями. Религиозное, как протестантское, так и католическое, устремление XVII века уже истощается, рационалистическое и научное устремление XVIII еще, в сущности говоря, не началось» [2]). Оттого мы и считаем необходимым отнести его к периоду подготовки, а не к периоду осуществления задач общественного движения XVIII века.

Самая жизнь Бейля представляет типичный образец жизни человека, запутавшегося в религиозных спорах, ищущего правду, прозревающего выход, но так и остающегося на пороге до самого конца.

Он был сыном реформатского священника на юге Франции и первоначальное образование получил в духе строгого протестантизма. Затем он начал посещать школу, но эти занятия были прерваны болезнью. В период болезни, находясь в деревне у одного родственника, он в библиотеке

---

[1]) Histoire de la litterature française, p. 484.

[2]) Em. Faguet. „Dix-huitiéme siècle „Etudes littéraires", p. 20.

этого родственнника нашел «Опыты» Монтэня, которые увлекли его и заложили в нем сильное начало скептицизма. Тем не менее, когда позже он стал изучать философию у иезуитов, в руках которых находилось тогда все образование французского юношества, эти умелые дрессировщики умов обратили его в католицизм, а заодно — правда ненадолго—изгладили из его ума влияние скептицизма Монтэня.

Католицизм, по мнению молодого Бейля, устранял бросавшиеся в глаза противоречия протестантского богословия и представлял логически связное, даже величественное здание. Он стал настолько ревностным католиком, что задумал обратить в новую веру своего старшего брата-пастора, хотя семья его и отреклась от него.

Но прошел год с небольшим. Новые сомнения обуяли юного фанатика, уже сомнения в истине католической веры. Он возвращается в лоно протестантской церкви, но на этот раз уже не потому, что видел в реформизме систему более совершенную, чем католицизм, а потому, что здесь предоставлялось больше свободы его совести.

Французские законы сурово карали всякое отступничество от католицизма и дальнейшее пребывание во Франции оказалось для Бейля невозможным. Он бежит в Швейцарию, здесь он знакомится с философией Декарта и делается картезианцем, но картезианцем по своему, без того уклона к мистицизму и схоластике, который у самого Декарта прикрывал материалистический по существу характер его философии. Декарт подчинял свою философию религии и много усилий потратил на то, чтобы доказать, что наука с религией во всем согласна, между тем как Бейль стал пользоваться этой философией именно для того, чтобы находить и подчеркивать различия между разумом и верой, отстаивая суверенные права разума.

Через несколько лет, гонимый нуждой, Бейль возвращается во Францию, живет в Руане и Париже, перебиваясь уроками, получает, наконец, кафедру философии в Седане, которую с честью занимает до закрытия седанской реформатской академии. Уже в этот период он делает первую попытку выступить против суеверий. Но развернуться вполне ему мешает, несомненно, дух узости, ограниченности и религиозной нетерпимости, которым пропитано протестантство.

Преследования снова угрожают ему. Он переселяется в Голландию, где получает кафедру профессора философии и истории в Роттердаме.

В Голландии было гораздо больше свободы, чем во Франции, свободы политической и религиозной. Здесь Бейль освобождается несколько от стеснительной опеки собственной религии, крылья его более развязаны. Долго сдерживаемые стремления в литературной форме излагать свои заветные мысли находят исход. В 1682 году он выпустил в свет литературно-философский винегрет под названием «Различные мысли по поводу кометы 1680 года», представляющий собой не только резкую критику того суеверного бреда, который породила комета, но излагающий также его взгляды по самым разнообразным вопросам метафизики, морали, богословия и политики.

Всюду, куда достигли «Мысли о комете» и где французский язык был языком образованности, эта книга встретила восторженный прием. Но наибольший успех на ее долю выпал во Франции, где она удостоилась наивысшей почести—была запрещена. В самом конце своей жизни (в 1704 г.) Бейль вновь вернулся к этой комете и к тем мыслям, которые он по ее поводу изложил в замечательном сочинении «Продолжение

мыслей о комете», где развил преимущественно свои взгляды на религиозные материи.

В том же 1682 году Бейль от безличной критики суеверий переходит к полемике с одним из носителей и распространителей этих суеверий иезуитом Маймбургом, написавшим несправедливую и клеветническую историю реформированной веры; он отвечает ему в остроумной, но серьезной брошюре «Общая критика истории кальвинизма Маймбурга». Эта брошюра была всенародно сожжена палачом в Париже на Гревской площади, но преследования только содействовали ее успеху и она в короткое вермя вышла тремя новыми изданиями.

С этого времени Бейль уже не перестает писать. Он основывает периодическое литературное издание «Новости литературной республики», издает затем ряд сочинений, запрещенных во Франции; пишет резкий памфлет против насильственных обращений в католицизм и в защиту веротерпимости, но издает его как сочинение, переведенное с английского, и анонимно, пишет еще ряд менее значительных произведений.

Поскольку Бейль в этих своих сочинениях нападал на католицизм, клеймил Варфоломеевскую ночь, как вечный позор, называл католических попов и монахов «настоящей гангреной» и отстаивал права своих единоверцев на свободное исповедание веры, он встречал с их стороны одобрение и сочувствие. Но с каждым новым шагом по пути литературной деятельности все более высказывалась его независимость и в отношении официально исповедуемой им протестантской религии. Он требовал вероисповедной свободы не для одних только христиан, но и для евреев, магометан и язычников. Больше и страшнее того: он брал под свою защиту неверие и атеизм. Он осмелился изречь такие богохульные слова: «Бог слишком благ по своей сущности, чтобы быть творцом столь зверской вещи, как положительные религии, вечное семя войны, кровопролития и неправды». К этому кощунству он присоединял прямые нападки на протестантство за те злодеяния, которыми, соревнуя с католицизмом, занятнала себя и эта «очищенная» религия. Никакое протестантское терпение выдержать здесь не могло. Все пасторы с ученым педантом Жюрье во главе, тем самым Жюрье, который был назван «профессором святого богословия и дьявольской злобы», подняли поход против независимого мыслителя. закончившийся во славу божию лишением его кафедры и запрещением заниматься даже частным преподаванием. Во Франции и Италии его, может быть, сожгли бы, в Голландии он был только официально признан опасным нечестивцем.

Ему предстояло жить в бедности и среди лишений. Эта перспектива не смутила его. Своим врагам он отомстил крылатым словечком, что восхищаться какой-либо религией можно лишь там, где ее преследуют, но там, где она господствует, она внушает отвращение. Всю свою энергию отныне он сосредоточивает на составлении «Исторического и критического словаря», своего главного произведения и в то же время величайшего литературно-философского произведения XVII столетия, поставившего Бейля в ряд великих людей.

Государство, церковь, религия, нравы, философия, воспитание. наука, искусство—все охвачено в этой энциклопедии XVII века и все освещено с точки зрения скептического свободомыслия. Вольтер, учившийся, как и все его современники-просветители, на словаре Бейля, говорил: «У Бейля все есть, надо только уметь найти». И действительно, у него можно найти даже то, чего он не хотел сказать. Он не однозначен, если мож-

но так выразиться. Очень часто в тексте он говорит одно, а в примечаниях совершенно другое, прямо противоположное. И при этом истинную свою мысль он обычно заставляет отыскивать не в главном и, так сказать, официальном, а во второстепенном и подчиненном. Однако, нужна большая доза недобросовестности, чтобы не найти в этом лабиринте путеводную нить и не притти к тем выводам, к которым Бейль хотел привести своих читателей.

Словарь Бейля вышел в 1697 году с полным обозначением имени автора, что не имело места при издании других его произведений. Начались новые преследования. Его заклятый враг Жюрье обвинил его перед консисторией, особенно указывая на порицание им царя Давида и восхваление некоторых атеистов, в том числе Ванини. Консистория потребовала от него исправлений, он обещал, но и во втором издании оставил в неприкосновенности почти все инкриминированные места. Преследования усилились еще после выхода продолжения «Мыслей о комете» и «Ответа на вопросы одного провинциала». Целая стая озверевших богословов окружила его, осыпая решенной руганью и требуя от светских властей применения к нему самых суровых мер. Хотя он писал почти накануне своей смерти, что вся эта травля не трогает его, а только развлекает, опасности, угрожавшие ему, были настолько серьезны, что не могли не отразиться на его исключительно слабом здоровьи и, несомненно, ускорили его смерть. Он умер за работой и последние слова, которые начертала его рука, были: «Вот что такое истина». «Удивительная предусмотрительность случая,—замечает один из писавших о нем,—приведшая в этот последний момент под его перо имя единственного бога, которого он почитал».

5. Бейль и религия.

Вопрос о том, был ли Бейль атеистом, не может считаться установленным с совершенной бесспорностью. Чтобы ответить на него положительно, нужно было бы, чтобы где-нибудь, когда-нибудь или как-нибудь он отрицал существование бога. Этого не было. Поэтому не приходится удивляться тому, что тут существует разноголосица.

Но если нельзя на этот вопрос ответить положительно, то предположительно, особенно когда пишется история атеизма, ответить на него не только можно, но и должно.

Враги Бейля, все те богословы, которые с пеной у рта требовали в здешней жизни для него костра и только в крайнем случае тюрьмы, а в будущей гарантировали ему вечное пребывание в геенне огненной, были совершенно убеждены в его атеизме. Они были единодушны в этом отношении. Но такого же единодушия среди поклонников и последователей Бейля, живших в XVIII веке, уже нет. Вольтер прямо считает Бейля деистом на свой собственный образец. Вот отзыв этого главы вольнодумцев XVIII века о замечательнейшем из своих предшественников.

«Его величайшие враги вынуждены признать, что в его сочинениях нет ни одной строчки, которая была бы явным кощунством в отношении христианской религии. Но его величайшие защитники признают, что в полемических статьях его нет ни одной страницы, которая не приводила бы читателя к сомнению и часто к неверию. Уличить в неверии его самого не могли, но тем не менее он создавал неверующих, выставляя возражения против наших догм в таком выгодном свете, что людям, не слишком крепким в вере, невозможно было не поколебаться». А к несчастью,

с обычным лицемерием прибавляет Вольтер, огромное большинство читателей не слишком крепки в своей вере.

Характеризуя далее Бейля, Вольтер приводит один анекдот о нем, в котором рассказывается, что кардинал Полиньяк, посетивший Бейля в Роттердаме, спросил у него, к какой религии он принадлежит: к англиканской, лютеранской или кальвинистской; Бейль на это будто бы ответил: «Я протестант, потому что протестую против всех религий». Анекдот исторически, может-быть, и неверен,—говорит Вольтер,—но Бейль действительно неоднократно говорил эти слова и к ним еще прибавлял, что он похож на Юпитера у Гомера, собирающего тучи.

Атеисты XVIII века, тоже считавшие себя преемниками Бейля, с определенностью склонялись к мысли,что Бейль был скрытым материалистом и атеистом. В вопросе о существовании души, например, по мнению Ла Меттри, Бейль совершенно не признавал ее независимого от тела существования, что видно,—говорит он,—на целых сотнях страниц его сочинений.

То же можно сказать и относительно позднейших историков и философов, писавших о Бейле. Известный французский критик Эмиль Фагэ, с совершенно исключительным вниманием изучавший XVII век, настаивает на том, что Бейль был атеистом, но атеистом именно во вкусе эпохи—мирным, далеким от всякой воинственности и догматизма. «Никогда,—говорит он,—не было отрицания более мягкого, менее дерзкого и агрессивного. Атеизм его, который бесспорен, в некотором роде—атеизм почтительный. Он состоит в утверждении, что для веры в бога нет нужды обращаться к разуму, которого эта вера совершенно не касается; что же касается до него, Бейля, умеющего только рассуждать, то он, по чистой совести, не может обещать привести нас к вере, но что другие пути сюда ведут, и так как он их не знает, он не позволяет себе их презирать... Этот атеизм не может нравиться верующим, но он их не возмущает. Гораздо более возмущает атеизм Дидро—догматический, повелительный, оскорбительный и скандалезный. И гораздо более возмущает также административный и полицейский деизм Вольтера, который держится за бога, не веря в него, или верит, не уважая его; относится к нему, одним словом, как к полицейместеру».

Устраняя из этой оценки элемент возмущения воинственным материализмом французского просвещения, надо признать ее удивительно точной. Именно так: Бейль, крайняя ступень развития религиозного неверия XVII века, сохраняет в своем атеизме все примиренчество этого века, тогда как Дидро и его соратники, представляющие крайнюю ступень неверия XVIII века, насыщают это неверие всей воинственностью предреволюционной эпохи. И в то же время, у Бейля даже в его атеизме остается много богословского консерватизма, бывшего также отличительной чертой эпохи, но консерватизма относительного и уравновешенного, если угодно, «парламентёрского». У Вольтера, стоявшего на правом крыле просветительства, консерватизм, соответственно духу времени, выражается, не смотря на фактический атеизм, в форме борьбы с атеизмом, в требовании бога, как последнего прибежища порядка против угрожающей революции снизу.

Повидимому, и Маутнер склоняется к признанию Бейля атеистом («Der Atheismus», II, 304). Но бесспорным он считает лишь, что Бейль был скептиком, и если имел тяготение к какой-либо положительной философской системе, то только к атомизму и, следовательно, к материализ-

му. В пользу того, что по своим внутренним убеждениям Бейль был именно атеистом, говорит следующее соображение. Если бы Бейль был не атеистом, а деистом, то его смелая защита атеистов и прав атеизма, как мировоззрения, на существование слишком не гармонировала бы с свойственной деизму нетерпимостью к атеизму. Затем, против того, что он был сторонником деизма, Маутнер приводит еще одно важное обстоятельство». «Он обладал очень пессимистическим взглядом на природу человека и на силу человеческого разума. Вольтер приобрел гораздо больше естественно-научных знаний, чем Бейль, однако в общепринятой вере во всемогущество разума и в благие качества человеческой натуры он сильно позади него».

Бейль был, таким образом, атеистом для себя. Но что такое атеизм для себя? В лучшем случае это трусливая недоговоренность. Именно такой лучший случай мы в его лице и имеем. Он упорно трудился в своих сочинениях над разрушением господствовавших суеверий, заметая следы от своих врагов и приоткрывая потихоньку кусочек истины для своих друзей в надежде, что по этому кусочку они уже сами найдут всю истину. Он не считал проповедь атеизма насущным делом. Главное для него было расчистить путь для того счастливого времени, когда эта проповедь станет и возможной, и нужной. Оттого, как говорил Вольтер, «его не могли уличить в неверии, но тем не менее он создавал неверующих».

В своем первом произведении («Мысли о комете») он надевает маску правоверного католика и под этой маской ведет подкоп под суеверия и предрассудки, начиная с суеверий и предрассудков народных. Казалось бы,—совершенно невинная вещь и вполне в интересах всякой религии. Но переход от более грубого суеверия к менее грубому, от народных верований к религиозным верованиям, вещь совершенно неуловимая. От толков, вызванных в его время появлением кометы, он переходит к историческим событиям, к астрологическим предсказаниям, к пророчествам и другим нелепостям, которые во все времена должны были укреплять авторитет религиозных догм. С одной стороны, обман религии, с другой, непроходимая глупость одураченных народов встают перед читателем во всей их неприглядной наготе. И в конце концов, этот читатель вынужден согласиться с автором, что суеверие гораздо хуже атеизма и атеизм не так вреден, как суеверие, потому что гораздо нравственнее утверждать, что бога нет, чем приписывать ему все те глупости, жестокости и преступления, которые нас возмутили бы, если бы мы их хотя в слабой степени увидели у смертных.

Придя к противопоставлению религии и атеизма, Бейль на этом не успокаивается. Поражая религию во всех ее частях, он восхваляет атеизм. Проследим сначала в общих чертах критику религии, а затем остановимся на проповеди независимой от религии морали.

Католическая церковь, ее история и догмы стоят в этой критике на первом месте. Бейль прослеживает как первоначальная чистота христианства и отрешенность от земных забот сменяются жадностью, честолюбием и властолюбием. С IV века первоначальный характер христианства уже утрачен. Рим становится центром господства, и папы, часто порочные и преступные, безудержно захватывают светскую власть и, провозглашая себя наместниками бога на земле, становятся верховными судьями в вопросах заблуждения и истины. В XIV веке эта тенденция церкви достигает апогея. «Костры, палачи, страшный трибунал инквизиции, кре-

стовые походы, папские буллы, возбуждение подданных к бунту, мятежные проповедники, заговоры, убийства государей—все это были обычные средства, которые римская религия пускала в ход против тех, кто не подчинялся ее повелениям. Она не могла обещать себе того благословения, которое небо даровало первоначальной церкви, евангелию мира, терпения и мягкости».

Такая церковь не могла дать миру истину. Наоборот, она должна была пропитаться суевериями. Вся религия состоит из них, как потому, что всякое просвещение из нее изгнано, так и потому, что в этом заключалась выгода. «Это священники разжигали суеверия,—с негодованием говорит Бейль,—потому что они не обладали достаточно сильным умом, чтобы возвыситься до понятий, достойных своего верховного существа, или же потому, что они находили больше выгоды в низких и пресмыкающихся чувствах, с которыми толпа относится к богу. Как бы там ни было, те, которые должны были быть богословами и которые щедро оплачивались, чтобы поддерживать славу бога, постыдно покинули его». Эта религия должна была небо изображать на подобие земли. Вокруг великого бога, как вокруг царя земного, собралась куча мелких богов, из которых каждый имеет свою придворную должность. Как при дворах земных царей, в небесном царстве все основано на большем или меньшем влиянии того или другого фаворита. Святые только и заняты тем, что обхаживают бога, чтобы расположить его в пользу покровительствуемых ими смертных. И среди святых есть также же много выскочек, как и среди дворян земных. А сколько святых в загоне?! Если бы было столько праздников,—говорит Бейль,—сколько минут в году, и то не хватило бы их на всех святых. Не даром же установлен день всех святых. Он установлен на всякий случай, чтобы не обойти кого-нибудь, как в Афинах был устроен алтарь для богов неизвестных.

Еще чище обстоит дело с культом девы Марии. В придворных сферах без женщины нельзя обойтись. Нужна царица неба, как у язычников была Кибела, царица-мать, и Юнона, царствующая царица. «Монахи и священники, заметив, что почитание святой девы давало большой доход их монастырям и церквам и что это почитание усиливалось по мере того, как народ все больше убеждался во влиянии этой царицы мира, употребили все свое уменье, чтобы усилить представление об этом влиянии и об этой счастливой склонности. Проповедники не жалели преувеличений; творцы легенд собирали всяческие чудеса; поэты воображали всякие диковинные вещи». Могут сказать, что эти постыдные суеверия относятся не к учению, но к практике религии. Бейль решительно отвергает это различие. Все дело именно в том, что всякая основанная на откровении вера в самом корне портит нравственность, подчиняя ее религии. Религия и нравственность несовместимы. Мы постоянно можем наблюдать, что люди, приведенные в состояние идиотизма религиозным воспитанием, считают величайшим грехом есть говядину в пятницу и в то же время ни на секунду не задумываться в самый день страстей господних совершить прелюбодеяние или соблазнить невинную девушку.

Католицизм (Бейль тут имеет в виду вообще христианство) оправдывает преступления и превращает их в добродетели, и наоборот. Священное писание изобилует всяческими безнравственными поступками. и эти преступления совершают именно те люди, которых церковь представляет нам образцами благочестия. Евреи обкрадывают египтян. Авраам готов убить сына и т. д., и т. д. Какая бездна безнравственности! Разум,

наука становятся преступлением, когда дикое невежество религии провозгласило иные «истины». «Если бы я попал в руки инквизиции, восклицает Бейль, то я хотел бы, чтобы меня обвинили в том, что я совершил больше прелюбодеяний, чем Карл Великий, чем в том, что я, подобно Галилею, учил, что земля вращается вокруг солнца».

Вера в провидение опровергается самым решительным образом. Провидение—самый лучший пособник суеверий. Бог, вмешивающийся в земные дела, похож, по сравнению Бейля, на того отца семейства, который стал бы ломать своим детям ноги, чтобы показать всему городу, с каким успехом умеет он лечить переломы костей.

Сотворение мира для Бейля легенда, как легенда и сотворение первого человека, вышедшего в готовом виде из рук творца. Здесь он высказывает взгляды, заимствованные, вероятно, от греческой философии, о бесконечной древности мира и о том, что предки человека были в ближайшем родстве с животными.

В мире мы не видим того совершенства, которое было бы совместимо с понятием о совершенстве божества, якобы занимающегося судьбами мира. Печать зла и несовершенства видна на всех вещах.

Естественно, что, разрушив самое христианское представление о божестве, Бейль совершенно беспощаден к таким второстепенным вещам, как чудеса, как догма о трех ипостасях, как первородный грех, воплощение, евхаристия и т. д. От всего христианства в результате его анализа остались только рожки да ножки.

И все таки, при всем своем радикализме в отрицании, он последних выводов не делает. Он, собственно говоря, даже не отрицает сам, за него это делает читатель, но читатель настолько уже подготовленный им, что ни малейших сомнений в конечном выводе остаться у него не может Он сводит лбом ко лбу разум и веру и показывает, что выбор между ними только один: или разум, или вера. Это—вещи несовместимые. «Нужно произвести выбор между философией и евангелием,—говорит он в своем словаре.—Если вы хотите верить только тому, что очевидно и что соответствует здравым понятиям, то берите философию и бросьте христианство; если вы хотите верить непостижимым тайнам религии, то берите христианство и бросьте философию. Ибо обладать одновременно очевидностью и непостижимостью невозможно; сочетание этих двух вещей так же невозможно, как сочетание фигуры квадратной с круглой. Выбирать неизбежно. Если удобства круглого стола вас не удовлетворяют, закажите себе квадратный, но не утверждайте, что один и тот же стол доставит вам удобства круглого стола и стола квадратного».

Тем философам, которые считают себя христианами, он говорит: «Берегитесь! Вы открываете святилище для врага. Ваш разум более способен опровергать и разрушать, чем доказывать и строить. Испытайте его, выслушайте его возражения против ваших богословских истин, из них не найдется ни одной, против которой он не представил бы очень больших трудностей. Если вы последуете за ним так далеко, как он только захочет вас вести, то вы очутитесь среди весьма неприятных затруднений. Есть такие догмы, в которые вы верите, как в божественную истину, а разум поражает их неразрешимыми возражениями. Хорошенько убедите себя в том, что религия нам открыла вещи, которые вам покажутся ложными. если вы захотите о них судить по вашим философским понятиям. Если вы абсолютно желаете подвергнуть обсуждению вашу веру, то вам остается

сделать только одно, а именно признать, что человеческий ум весьма ограничен, и когда вы встретите одну из тех трудностей, которые разум об'являет неразрешимыми, вам нужно наплевать на его возражения, надо заставить его сложить оружие и добровольно принять оковы веры». Весьма сомнительно, чтобы нашлось много философов, которые с открытыми глазами последовали бы по указанному Бейлем пути и добровольно надели бы на себя цепи веры.

6. Защита атеизма.

Бейль всюду уверяет, что он верит в бога и в этом можно ему верить или не верить. Но естественно, что он не решается отстаивать атеизм, как учение, отрицающее бога. Поэтому он защищает его как учение, не противоречащее нравственности. Но поскольку он доказал уже, что всякая религия—это суеверие, и поскольку он не доказывал, что естественная религия—деизм и есть единственное спасение от суверия, то положение, что суеверие для человечества опаснее, чем атеизм, должно рассматриваться как признание в атеизме единственного выхода из тупика.

Кто совершал величайшие преступления? Атеисты? Нет, люди, исповедывающие ту или иную религию. Религия ни в коей степени не препятствует проявлению в человеке склонности ко злу. «Нерон был набожным человеком; но был ли он от этого менее жестоким? Разве крестоносцы, совершавшие подвиги кровожадности в Болгарии, не были искренно верующими? Солдаты, которые грабят, крадут и убивают, разве они деисты, философы?» И Бейль, как правило, устанавливает, «во-первых, что люди могут быть в одно и то же время очень разнузданными в своих нравах и вполне убежденными в истине религии, и даже христианской религии; во-вторых, что душевные настроения не являются причиной наших поступков; в-третьих, что, вообще говоря, вера в какую-либо религию не служит правилом человеческого поведения». Осторожность заставляет его добавить, что исключением являются те, в ком благодать духа святого проявляется во всем своем действии. «Без этой благодати в отношении нравственности никакой разницы не составляет, быть ли атеистом, или верить во все каноны вселенских соборов». Однако, относительно этих соборов он держится того мнения, что чтение их постановлений должно создавать «во сто раз больше неверующих, чем христиан. Нет такой истины, которая доставила бы больше предметов для скандала или более отвратительного зрелища страстей, интриг, расколов, подвохов и хитростей, чем история соборов».

Не религия должна разрешать вопросы морали, а мораль должна стать судьей над религиями. Среди людей, выступавших борцами против различных религий, было очень мало бесчестных или развратных людей. Атеизм не является необходимой причиной порчи нравов. Во многих случаях гораздо легче оказать нравственное воздействие на атеиста, чем на благочестивого сторонника какой-либо религии. Ум последнего закрыт для доводов рассудка, тогда как атеист способен судить беспристрастно.

Бейль с обычной осторожностью приводит образцы беспорочной жизни знаменитых атеистов не только древности, но и нового времени. Ванини был совершенно нравственным человеком. Канцлер Л'Опиталь, которого Бейль считает самым выдающимся человеком XVI века, тоже был заподозрен в неверии и однако на его памяти нет ни малейшего пятна. Можно подумать, что именно честных людей за их достоинства обви-

няют в атеизме, тогда как мерзавцы все оказываются верующими. Эти «атеисты» ведут деятельную и полезную жизнь и не страшатся смерти за свои убеждения. А между тем, эти люди, творя добрые дела, не ожидают никаких наград в другой жизни, подобно благотворящим верующим. Кто же тут нравственно выше и чище?

Нравственность, следовательно, не зависит от религии. Религия, следовательно, не порождает никакого добра. Бейль готов сказать,—и мы его так и понимаем,—что она порождает только зло. Богатые и властные люди без удержу грешат, невзирая на свою религию. А когда приближается смерть, они умеют откупиться от загробных наказаний. «Откуда же все эти церковные богатства? Они результат страха знатных господ, боявшихся слишком долго пробыть в чистилище».

Отсюда дальнейший вывод. Общество, состоящее сплошь из атеистов, будет с таким же успехом выполнять все гражданские и нравственные обязанности, как и общество, состоящее из религиозных людей вообще и из христиан в частности. Основное условие его существования, как и существования христианского общества, в том, чтобы суровые законы карали и предупреждали преступления, и чтобы поступки соответственно их значению для общества сопровождались оценкой, связывались с почестями или с позором.

Бейль неоднократно возвращается в своих сочинениях к защите атеизма, т.-е. к защите того положения, что нравственность определяется отнюдь не качеством религии, а естественными склонностями человека и тем общественным устройством, продуктом которого этот человек, как духовная личность, является. Постановка вопроса о полной независимости нравственности и, следовательно, об освобождении морали от опеки религии, чрезвычайно характерна для него, как для прямого предшественника французских просветителей. Именно одной из главных задач их и центральным пунктом их просветительства будет продолжение и развитие этого похода Бейля против оков религии над моралью. При чем весьма показательно то обстоятельство, что по высказанным им в этой области взглядам он гораздо больше является духовным отцом левого—материалистического и атеистического крыла просветителей. В то время, как Вольтер, бывший самым ярким представителем центра и правого крыла движения, считал веру в бога обязательным условием для поддержки в народе нравственности и для укрепления самых основ общества, Ла Меттри, Дидро, Гольбах и Гельвеций всецело стояли на позиции Бейля.

Излишне говорить, что Бейль был пламенным защитником религиозной свободы, веротерпимости. В этом вопросе он терял всегда свою уравновешенность, осмотрительность и находил слова, идущие прямо к сердцу. Здесь он забывал о своем скептицизме, об этой «мягкой подушке для хорошо устроенной головы» и в качестве положительных идеалов выдвигал справедливость, право, человечность. Да и как могло быть иначе? Он видел сотни тысяч людей, своих единоверцев, блуждающих в поисках новой родины, он видел тюрьмы, наполненные во славу религии инаковерующими, прах его собственного отца был извлечен из могилы и поруган, его брат умер мученической смертью в замке Тромпетт за веру. Бесчисленные преступления, совершенные во имя веры, во имя бога, вопияли к нему.

«Несчастные вы люди!—говорит он религиозным фанатикам, утверждающим, что ими движет лишь чувство любви к ближнему и забота о его спасении.—Если вы с такой ревностью относитесь к спасению других, отчего вы не заботитесь также о самих себе?.. Неужели вы хотите, чтобы

католическая религия означала то же, что религия бесчестных людей? Где тот прелат, священник, монах среди этих бесчисленных легионов духовенства, который не был бы одной из деятельных пружин стольких постыдных процедур, который не прославлял бы их, не одобрял и не желал? Где тот придворный, который не сказал бы свое «аминь» всему этому? О, среди осужденных я не нахожу больших преступников, чем те, которые своими вечными просьбами, проповедями, панегириками и низкой лестью льют масло на огонь преследования».

Возмущенный драгоннадами [1]), он ставит к позорному столбу преследователей и в первую голову короля.

«Почему вы живете так дурно? Зачем своими бесстыдствами и суетностью вы возмущаете весь народ? Почему, чем больше погрязаете вы в своей подлости, тем больше вы преследуете другие религии? Не для того ли, чтобы искупить свои преступления?». Женственные и высокомерные прелаты, сластолюбивые интенданты, преступные куртизаны и куртизанки разыгрывают низкую комедию, которая превращается в трагедию для тех, кто является предметом религиозной ревности, «Вместе с попами повсюду проник дух преследования, произведший столько опустошений, и в конце концов превратил христианскую церковь в церковь римскую, т.-е. в церковь палачей и лжецов. И впредь уже всегда будет казаться, что христианство—это религия, которая возлюбила кровь и убийство, которая хочет насиловать тело и душу, которая чтобы утвердить свое господство над человеческой совестью творит негодяев и лицемеров». Свои страстные обличения Бейль заканчивает словами: «И как мог бы я не говорить того, что я сказал, если мое сердце переполнено!?». Это уже язык XVIII века, язык возмущения. Еще немного, и он станет языком мятежа, революции.

Бейль не политик, но мы видим, что обстоятельства уже вывели его из узкой сферы богословско-философских отвлеченностей, низвели его к самой жизни, и жизнь потребовала от него прямого ответа. Он уже почти «философ» в том благородном смысле, какой это слово приобрело у следующих поколений. Живой плотью и кровью оделись безжизненные костяки теорий и применение их к действительности напрашивается само собой. Рядом с требованием религиозной свободы вырастает требование политической свободы. Бейль называет евангелием дня утверждение, что суверенитет принадлежит народам и этот суверенитет они лишь передоверяют начальникам государства, называемым государями. Монархической тирании он явно предпочтет демократию, ссылаясь на примеры Греции и Рима.

Понятно теперь, каким огромным было влияние Бейля не только во Франции ближайших десятилетий, но и за границей. Один иностранец, путешествовавший во Франции в начале XVIII столетия, рассказывал, что все библиотеки подвергались прямо-таки осаде со стороны молодежи, желавшей прочесть Словарь Бейля. Во всех писаниях просветителей мы непрерывно наталкиваемся на Бейля, бывшего для них, его духовных детей, неисчерпаемым источником идей и фактов.

Бейль «был вестником атеистического общества, существование которого скоро должно было начаться» (К. Маркс).

---

[1]) Драгоннады—преследования протестантов на юге Франции, в которых главную роль играли королевские драгуны, разорявшие население и производившие всяческие насилия.

7. Спиноза.

В той же Голландии, которая дала приют гонимому Бейлю, родился, жил и умер один из величайших философов нового времени Барух Спиноза (1632—1677).

Голландия в то время была наиболее передовой страной. Еще в XVI веке, благодаря сильному развитию в ней торговли и промышленности и чрезвычайному влиянию, которое вследствие этого приобрела буржуазия, она добилась независимости от Испании и стала самой свободной политически страной. Преследования за веру и религиозные убеждения в ней хотя и случались, но не носили такого жестокого характера, как по всей Европе. Гонимые религии находили в ней приют. Свобода печати в ней также была относительно велика.

Эти обстоятельства в большой степени отразились на философии Спинозы, главным образом на том, что его мировоззрение нашло себе беспрепятственное почти выражение в его трудах. Только в Голландии могло случиться, что человек официально стоял вне всякой религии. В другой стране Спиноза не мог бы, признав суеверием, несогласным со здравой философией, ту иудейскую религию, в которой он был воспитан, перестать выполнять ее обряды. Или, если бы он это сделал в другой стране, он должен был бы совершить это под флагом перехода в христианство. Его прокляла синагога, это само собой разумеется. Но его резко порицали также и христиане, и даже не просто христиане, но христианские философы. Даже в середине XIX столетия один из этих, с позволения сказать, философов, Виктор Кузен, разразился следующим чудовищным упреком против свободомыслящего еврея: «Более зрелая и более высокая философия научила бы его считать большой ошибкой ненужное оскорбление верования, достойных всяческого уважения; без чрезмерной набожности, равно как и без презрения, чувства весьма мало философского, он тогда приходил бы иногда в синагогу и молился бы богу вместе со своими, данными ему судьбой, братьями». Вместо этого Спиноза с презрением отнесся не только к уговорам и даже к подкупу со стороны своих единоверцев, но и к тому проклятию, которым заклеймила его религия, и к исключению из еврейской общины. Он вращался в среде свободомыслящих людей, которых тогда было немало в Голландии, и без помехи предавался тому призванию, ради которого отказался от земных благ,—размышлению, философии.

Философия Спинозы—стройное готическое здание, архитектурно совершенное во многих своих частях. Но в ней гораздо меньше земного содержания, так привлекающего нас в воззрениях многих менее гениальных и одаренных людей. В его творениях нет всеотрицающего сомнения, нет разрушающей иронии, не слышно стонов гонимых и угнетенных, не чувствуется пламенной веры в будущее человечества. Из этого не следует, что спинозизм не имел просветительного значения. Совершенно оторванной от современной жизни никакая философия быть не может. И та социальная среда, с которой не мог не соприкасаться Спиноза, была насыщена элементами просветительства. Политическими обстоятельствами, в частности, продиктован его «Богословско-политический трактат», в котором он выступает защитником свободы в области религии. Но самая система философии Спинозы непосредственно просветительного влияния почти не имела, а свое философское значение она приобрела гораздо позже. Благодаря своей сложности и отвлеченности, она во всем об'еме мог-

ла быть усвоена тогда лишь очень небольшим кругом ученых людей. Вольтер вряд ли заблуждался говоря, что во всей Европе не найдется и десяти людей, которые прочли бы с начала до конца «Этику» Спинозы, его главное сочинение. И действительно, присматриваясь внимательно к просветительному движению, мы находим в нем лишь не прямое, а отраженное влияние идей Спинозы, и при том именно тех людей, которые этому движению,—может-быть, в менее совершенном выражении,—уже были присущи.

Один из первых, указавших на Спинозу передовому французскому обществу, был Бейль. В своем продолжении «Мыслей о комете», перечисляя атеистов, отличавшихся своими нравственными достоинствами, и доказывая с помощью этих примеров, что атеизм следует предпочесть суеверию, он говорит: «Чтобы дать вам новый и более разительный пример, я хочу попросить вас бросить взгляд на учение Спинозы о нравственности; там вы найдете и самый откровенный атеизм, какой когда-либо излагался, и в то же время большее число прекрасных правил об обязанностях честного человека». В его словаре Спинозе посвящена также большая критическая статья. Не останавливаясь на этой критике, мы должны указать, однако, что позиция Бейля отнюдь не может расцениваться, как возражение по существу. Он спорит не против свободомыслия Спинозы, порицает по существу не его атеизм, а именно относительную слабость его атеизма, как оружия свободомыслия. Как говорит Маутнер, подробно остановившийся на этом вопросе, «Бейль отвергает систему Спинозы потому, что системы других атеистов лучше приспособлены к уничтожению веры». В системе Спинозы он усматривает мистицизм и пиетизм, содержащие в себе опасные семена веры, и догматизм, задерживающий всякое проявление критики, столь необходимой в борьбе с предрассудками.

Эта отрицательная оценка Спинозы пользовалась в XVIII веке у французских философов-атеистов большим кредитом. Ла Меттри, например, прямо ссылается на Бейля, говоря, «что этот добряк Спиноза (ибо хотя он и был атеистом, но был мягким и добрым человеком) все смешал и запутал... Его атеизм очень похож на лабиринт Дедала, так много в нем извилистых ходов и оборотов».

С другой стороны, именно Вольтер, несмотря на свое отрицательное отношение к Спинозе за его атеизм, считал нужным в похвалу ему отметить как раз то, что порицал Бейль. Он приводит («Философ. словарь» ст. «бог, боги») «исповедание веры Спинозы, в котором этот «атеист» восстает против того вывода из его системы, что идея бога, содержащаяся в идее бесконечности вселенной, избавляет от повиновения, любви и культа. Он сравнивает его с благочестивым Фенелоном и скачет и играет по поводу того, что эти два столь несходные между собой человека могли сойтись в идее любви к богу ради него самого. «Они оба, говорит он, шли к одной и той же цели, один, как христианин, другой, как человек, который имеет несчастье не быть им; святой архиепископ, как философ, убежденный, что бог отличен от природы, а другой, как очень заблудший ученик Декарта, воображавший, что бог есть вся природа». Подвергнув в свою очередь критике основную мысль Спинозы, что существует лишь единая субстанция, и доказав, как он полагает, с полной очевидностью, что этой субстанции для об'яснения движения недостаточно, нужна еще и пустота, торжествующий Вольтер заключает, что Барух Спиноза, как атеист, совсем не опасен. И он прав отчасти. Спиноза, как атеист, вследствие малой доступности и сложности своей философии не оказал значительного влия-

ния на развитие атеизма, который в эту эпоху должен был играть роль могучего идейного оружия в социальной борьбе.

Но был ли Спиноза действительно атеистом, и прав ли был XVIII век, употреблявший слово «спинозист», как синоним слова «атеист»?

Из своей системы, он совершенно исключает понятие надмирового бога. Для него бог—это субстанция, т.-е. последняя основа всего. «Под субстанцией,—говорит он,—я понимаю то, что существует в себе и понимается через себя, т.-е. то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, от которого его следовало бы образовать». «Под богом я разумею безусловно бесконечное существо, т.-е. субстанцию, состоящую из бесконечных атрибутов (свойств), из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность».

Спиноза считается пантеистом, а его система называется пантеизмом. В прямом своем значении это слово может быть передано, как обожествление всего, всеобожествление. Очень часто говорилось, что он учит, что все существующее—это бог. Гораздо правильнее сказать, что, по мнению Спинозы, бог—это все, что вне его немыслимо никакое существование, а все существующее это—формы бога-субстанции, бога первоосновы. Формы переходят, субстанция вечна и неизменна.

Говорилось также, что для него понятие бог равнозначуще понятию природа. Против этого отождествления возражал Бейль. На самом деле для Спинозы природа, как совокупность конечных вещей,—только формы развития божественной субстанции, только ее проявления. В том же смысле как эта субстанция есть основа всего существующего, она есть основа и природы. Во всяком случае, понятие субстанции гораздо более отвлеченное понятие, чем материя, и наделение ее высоким именем бога не есть одна игра словами. Бог Спинозы не конкретное существо, а наивысшая мыслимая причина, причина в себе. «Я утверждаю,—говорит Спиноза, в одном из своих писем,—что бог есть причина, как говорят, в себе пребывающая, а не переходящая. Я говорю, что свет есть в боге, и движется в боге». Как такая причина, бог непосредственно не участвует в связи природы.

Совершенно справедливо указывалось (Ибервег-Гейнце «История новой философии», 111), что применение слова бог к столь отвлеченному понятию недопустимо. «Бог или существует в смысле религиозного сознания, как личное существо, или не существует. Ни в коем случае нельзя перетолковывать слова бог и тем менее в нечто столь инородное, как субстанция. Если есть личное существо, как творец мира, с безусловным могуществом, мудростью и благостью, то оправдан теизм. Если такого существа нет, то долг чести—или исповедывать атеизм, допускать представление бога, только как выдумку и заменять его научно, например, понятием вечного мирового порядка, или входить в богословские вопросы не иначе, как исторически. А перетолковывание Спинозой религиозных терминов невольно вводит в заблуждение».

Религиозный характер своей системе Спиноза придал отнюдь не из осторожности, не для того, чтобы замаскировать атеизм, но вследствие религиозной потребности своей натуры, или правильнее сказать, вследствие сохранившихся в нем, несмотря на вольнодумство пережитков религиозного воспитания. Эти пережитки были настолько сильны, что вся теория отношения человека к богу носит у него ярко выраженный характер мистицизма.

Мистицизм вообще—это устремление человеческого ума на ту та-

инственную связь, которая якобы существует между божеством и человеком. В своем крайнем выражении он отрицает всякие права за разумом в познании важнейших вещей и передает эти права вере, непосредственному общению с чем то высшим, лежащим за пределом конкретной человеческой действительности. Вера противополагается знанию. Общественная жизнь отходит на второй план, а на первом плане, заслоняя все остальное, встают вопросы личного усовершенствования. Мистицизм тесно связан с религией, это—форма так называемого религиозного чувства. И если мистицизм сочетается с атеизмом или вообще с рационалистическим подходом к охватываемым религиею вопросам, он приводит к вопиющим противоречиям не только логическим, но и практическим. Это—круглый квадрат или деревянное железо.

Любовь к богу, о которой много говорит Спиноза в своей «Этике», это—интеллектуальная, т.-е. нечувственная любовь. Она самое сильное из всех человеческих чувствований, самое совершенное из них, и стремление к высшему совершенству духа в любви к богу должно быть наивысшей целью человека. Человеческий дух не совершенно разрушается вместе с телом, нечто в нем есть вечное, связанное с любовью к богу, так что чем более дух наполнен этой любовью, тем более в нем бессмертного. Спиноза говорит и о любви бога к людям, говорит о благочестии и т. д. Счастьем, к которому мы должны стремиться, он называет духовное удовлетворение, сопровождающее добродетель, т.-е. самую добродетель. Это не награда и результат, а именно добродетель, обуздывание страстей.

Этот мистицизм—неот'емлемая часть миросозрцания самого Спинозы. Если мы вздумаем очищать от него его теорию, мы уйдем от Спинозы, каким он был. А был он, несомненно, не атеистом, а своеобразным деистом и мистиком. Можно называть его и пантеистом, не необходимо помнить при этом, что в пантеизме Спинозы сохранялись религиозные элементы. Знаменитый немецкий богослов Шлейермахер в своих «Речах о религии» не даром говорит, что Спинозу не только нельзя называть атеистом и нечестивцем, но он должен быть отнесен к лицу святых! Он был действительно пьян своим богом, как говорил другой немец, на этот раз поэт, Новалис.

В истории атеизма, таким образом, место «атеиста» Спинозы не должно преувеличиваться.

Как просветитель, он восставал против всех распространенных суеверий и предрассудков в области религиозного мышления. «Вера,—говорил он, например,—в настоящее время есть только предрассудки и легковерие. И какие предрассудки, великий боже! Предрассудки, которые превращают людей из разумных существ в животных, отнимая у них свободное пользование их суждением, делая для них невозможным отличение истинного от ложного, и предрассудки, которые как-будто нарочно были созданы для того, чтобы потушить, чтобы заглушить пламя человеческого разума. Благочестие, религия обратились в груду нелепых таинств, и те, кто всего более презирает разум, кто отвергает, отталкивает человеческий рассудок, как испорченный в своей основе, эти самые люди—удивительная вещь!—оказываются теми, кого считают просветленными божественным сиянием».

Такие же передовые взгляды высказывает Спиноза и в вопросах политических. Его «Богословско-политический трактат» был одной из книг, оказавших могущественное влияние на умы образованного общества всей Европы конца XVII и начала XVIII столетий.

VI.

ДЕИЗМ В АНГЛИИ.

Уже вторая половина XVI столетия знаменуется в Англии сильным ростом производительных сил и, параллельно с этим, ростом духовной культуры.

Значительные успехи делает сельское хозяйство; промышленность от цехового ремесла переходит к мануфактуре, развивается торговля, основываются первые колонии. Этими успехами обусловливается усиление «среднего сословия», т.-е. мелкого провинциального дворянства и купечества, об'единяющихся между собою на почве общих интересов и прежде всего на почве борьбы с феодальным укладом.

Борьба с феодализмом происходит в двух направлениях: в плоскости борьбы за политическую свободу против носителей феодализма—аристократов и королевской власти и в плоскости борьбы за религиозную свободу, против католицизма, против высшего духовенства.

В интересующей нас области религиозных вопросов проникновение реформации в Англию знаменовало начало победы буржуазных общественных групп. Богатая социальными противоречиями английская революция, носившая, как выражается Энгельс, идеологические костюмы кальвинистской реформации, не привела вследствие местных условий к решительным результатам и закончилась религиозно-политическим компромиссом. Этот компромисс отражается также и на том своеобразном религиозно-философском движении XVII и начала XVIII века, которое получило название деизма. Застрельщиками и руководителями этого движения были преимущественно представители состоятельных групп, часто аристократии, примиренные социально и не имевшие побуждений для революционной борьбы, настроенные, употребляя современный термин, реформистски.

1. Начало английского деизма.

Англия, как мы знаем, не была колыбелью религиозного свободомыслия: его первые зародыши были принесены туда итальянским Возрождением. Но в Англии свободомыслие раньше, чем где-либо, легализировалось и было относительно гарантировано политической свободой.

С Томасом Мором, самым выдающимся из ранних английских гуманистов, и с его религиозным свободомыслием мы уже познакомились. Мы также знаем, что неукротимый проповедник и величайший мученик свободомыслия Джордано Бруно делал попытки забросить в английскую почву новые семена, и эти попытки бесплодными не остались. Сидней, Гревилль, Спенсер и Гарвей вместе с ним создали первый кружок вольнодумцев. Именно своему другу Сиднею он посвятил «Изгнание торжествующей скотины», где сам Юпитер исповедует деизм.

«Дым ладана уже не поднимается к нам, говорит Юпитер: человек покидает наши алтари; времена безумия миновали. Венера, возьми зеркало, можешь ли ты счесть морщины, которые годы начертали на твоем лице? Отчего ты плачешь, Венера? Момус, почему ты смеешься? Сознайтесь лучше, что время господин и над нами. Единственное, что не стареет, это —истина и добродетель. Поклонимся же великому существу».

Истина, добродетель и всемирное существо—три божества деизма.

Неизвестно, испытал ли прямое влияние Бруно Франциск Бекон Веруламский (1561—1626), но этот знаменитый философ продолжает дело Бруно, очищая философию природы от всякого вмешательства богословия. Бекон был основателем опытной философии и противником всякого вмешательства религии в вопросы научного познания. Правда, он в то же время был и против вмешательства науки в религию, охраняя этим права религии над человеческими умами. Но это охранительство вряд-ли было в нем убеждением, идущим из самого нутра. Он испытал на себе в значительной степени влияние Монтэня, а этот скептик умел разлагать всякую «чистую» веру. Вернее всего, Бекон исходил из распространенного взгляда о двойственной истине и, как политик, видел в религии могущественное орудие подчинения народных масс господствующей власти. Но его младший современник Гоббс (1588—1679) приходит уже к отрицанию за религией всяких прав на господство и к подлинному материализму.

Будучи по своим политическим взглядам консерватором и эмигрировав, как консерватор, во Францию, он здесь связался с Гассенди и отчасти усвоил его материалистическую теорию. В то же время он продолжает опытное направление Бекона.

Его отрицательное отношение к религии также отчасти имеет политическое происхождение, а не является вполне продуктом индивидуального философского мышления. В противоположность Бекону он расценивает религию,—историческую, а не естественную религию,—как «зловредное чудище», потому что она служит осуществлению притязаний духовенства на господство.

Гоббс, расширяя положение Декарта: я мыслю, следовательно, я существую, говорил: я мыслю, следовательно, материя может мыслить. Этим он устанавливал первенство материи над духовным началом. В законах общественной жизни он видел единственное мерило нравственных понятий: добра и зла, пороков и добродетелей. Этим он закладывал основу материалистической морали. Религия также, по его мнению, дело законодательства.

Что такое религия и что такое суеверие? «Страх невидимых сил, будь они вымышлены или приняты по преданию, есть религия, когда эти силы признаны государством для его целей, и суеверие, когда они государством не признаны». Таким образом, по существу разницы между религией и суеверием нет, это дело политической условности. Яснее сказать, что религия—измышление, невозможно. И затем, в вопросе о возникновении религии, он отрицает всякое откровение и ищет лишь естественного об'яснения. Это «естественное семя религии» он видит в четырех вещах: в боязни духов, в незнании естественных причин, т.-е. сил природы, в почтении ко всему, чего люди боятся, и в толковании случайностей, как предзнаменований. Такое об'яснение происхождения религии, принимая во внимание время, когда оно было дано, поражает своей глубиной и правильностью. Оно гораздо сильнее ходячих среди атеистов XVIII века об'яснений

происхождения религии из обмана жрецов, соединенного с невежеством народных масс.

Что такое бог? Спиноза говорит: это—субстанция,—и его все-таки причисляют обычно к лику атеистов. Гоббс тоже жонглирует понятием субстанции,—эта мода издавна повелась в философии!—но у него субстанция—это тело; бестелесная субстанция—нелепость. Следовательно, субстанция не бог, потому что бог—это дух, а не тело. А где же бог? Гоббс отвечает: философия богом не занимается; впрочем, некоторые благочестивые люди наделяли бога телесностью.

Отсюда можно было бы сделать вывод, что и по Гоббсу бог обладает телесностью. Телесный бог! Когда Вольтер говорил о боге Эпикура, что это ни на что негодный бог, он возможно думал то же самое и о боге Гоббса. «Если бы можно было подслушать совершенно дружеский разговор между Гассенди и Гоббсом,—говорит Ланге,—то, может быть, пришлось бы услышать спор о том, следует ли считать божеством всеоживляющую теплоту или же всеохватывающий эфир».

Гоббс, несомненно, отрицал существование бога личного. И первой причины он также не придумывал, чтобы об'яснить происхождение всего. Поэтому мы имеем все основания считать его—и гораздо больше оснований, чем Спинозу—атеистом. Но он не был атеистом-проповедником. Он никогда не стал бы, даже если бы внешние обстоятельства ему это позволили, защищать, подобно Бейлю, положение, что атеизм менее вреден, чем религия, или что государство, состоящее из атеистов, может существовать не хуже государства христианского. Он был политическим реакционером и в религии хотел видеть только государственное установление, могущее при известных обстоятельствах быть полезным и нужным. Установленная государством религия—неприкосновенна; всякое отклонение от нее, публично выявленное, уже революционный акт, нарушающий высший закон, т.-е. государственное целое.

Но такова уже логика общественного развития, что идеи, выросшие из известных социальных отношений, не могут быть обращены для борьбы с этими самыми отношениями. Идеи религиозного свободомыслия, воспринятые Гоббсом из революционных отношений английской жизни и поставленные с необыкновенной силой, обусловленной его личной гениальностью, на службу социальной реакции, неизбежно должны были сыграть и действительно сыграли революционную роль, будучи восприняты, главным образом, во Франции, но отчасти и в самой Англии, прогрессивными общественными течениями. Когда Гоббс, например, с сокрушающей логикой уничтожал притязания католицизма на господство, он хотел сослужить службу своей партии и своей отечественной церкви. В известной мере он этого частичного результата достигал. Но в то же время своей критикой он давал сильнейшее оружие в руки революционеров в тех странах, где католицизм был силой старого государственного порядка. И затем, разрушая католические догмы, он разрушал догмы положительной религии вообще. Английские деисты, а затем французские просветители нашли в его арсенале богатейший запас самого разнородного оружия.

Гоббс стоит у истоков английского деизма, но он к нему не примыкает. Первым деистом принято считать его старшего современника Эдуарда Герберта, лорда Черберн (1581—1648).

Герберта несправедливо обвиняли в атеизме. Он был благочестивым человеком, религиозным типом гораздо в большей степени, чем свободомыслящим философом. Только его религиозность, как у сектантов край-

них толков, настолько далеко отклонялась от широкого русла религий, что неизбежно должна была привести к конфликту с верой. В этом конфликте у него потерпела поражение вера, но и разум, увы, оказался не со щитом.

Необыкновенно ярко рисует его следующий случай, рассказанный им самим. Он долго колебался выпустить в свет свое сочинение «Об истине», хотя друзья и побуждали его к этому. Колебания были, наконец, преодолены, когда после горячей молитвы к богу о разрешении сомнений несказанный голос с неба повелел ему: печатай!

Он был совершенно искренний человек, далекий от всякого политиканства, увлекающийся и ищущий. Богатая приключениями и странствиями жизнь наделила его огромной степенью личного мужества и это мужество он внес в свои произведения.

Церковные раздоры, борьба различных сект между собою привели Герберта к постановке вопроса: что есть истинного в религии и в религиях? Именно так: что есть истинного, а не истинны ли религии вообще. Эта постановка вопроса предрешает и ответ, так как она исходит из положения, что в религии скрывается истина, только она затемнена духовенством. Истинная религия, очищенная от всего наносного и временного, должна об'единить человечество, связать его враждующие части в неразрывный союз. Задача высокая, хотя и совершенно утопическая.

Истина не дана людям ни в священных писаниях различных религий, ни в богословских сочинениях, так как все они в той или иной степени страдают внутренними противоречиями и резко несогласованы между собой. К познанию истины можно притти только путем критики человеческих познаний и традиций. И Герберт пишет книгу «Об истине и об отличии ее в откровении, в правдоподобном, в возможном и в ложном». Другое его сочинение, дополняющее первое, называется «О религии язычников».

Единой и всеобщей истины, может быть, и не существует, но истины частные есть и они представляют собою прирожденные понятия, общие всем людям и всем народам и являющиеся фактами естественного инстинкта. Таким образом критерием истины является не разум, но нечто стоящее над ним, инстинкт, дарованный свыше человеку неизвестно каким образом. Естественно, что не только религиозный догматизм, но и последовательный рационализм и скептицизм должны были встретить в Герберте решительного противника.

Божественное откровение может быть истинным только при следующих условиях: вера должна предшествовать откровению; всякий отдельный человек должен лично пережить откровение, иначе оно будет для него только традицией или историческим преданием; откровение должно вести нас только к добру; оно должно вызывать в нашей душе впечатление божественного внушения. Условия, надо сознаться весьма трудные и мало осуществимые. Только уверенность в том, что каждый человек обладает религиозным чувством, могла побудить Герберта серьезно и без всякого подвоха эти условия поставить. Понятно, им не могла удовлетворить ни одна положительная религия. Только «естественная религия», основанная на неопровержимых врожденных понятиях, может их принять. И эту «естественную религию» Герберт утверждает на пяти неоспоримых положениях: 1) бытие высшего существа (бога); 2) обязанность его почитать; 3) добродетель и благочестие—главнейшие составные части этого почитания; 4) прегрешения искупаются раскаянием; 5) награда и наказа-

ние в этой и будущей жизни являются воздаянием за дурные и хорошие поступки. Бог, загробная жизнь, молитва—это уже настоящая религия, хотя и не христианство. Она отчасти напоминает попытку установить культ верховного существа во время французской революции. И она, естественно, враждебна атеизму и даже более последовательному деизму.

Герберт считает, что лучше не верить ни в какое божество, чем в божество с теми отвратительными свойствами, какими изукрасили его попы всех мастей. Потому что, по его мнению, именно духовенство своим обманом исказило первоначальную естественную религию, выражавшуюся, например, в почитании солнца, являющегося прообразом бога. Эта теория подлога, преднамеренного обмана получит в дальнейшем самое широкое распространение.

Как правильно не раз замечалось, учение Герберта имеет больше значения для истории религии, чем для истории философии. Но совершенно неправильно утверждение, что учение Герберта в противоположность откровению основывает религию «только на человеческом разуме» (Ибервег-Гейнце, 70) и, следовательно, может быть названо рационалистическим. Именно с разумом «вера» Герберта, основанная на врожденном религиозном чувстве, совершенно несовместима. Это было ясно еще в том же XVII веке и в той же Англии. Локк выступил с решительной критикой врожденных понятий, разрушив этим в корне всю «систему» Герберта.

2. Деисты XVII столетия.

Герберта обвиняли, однако, в атеизме. Один из христолюбивых писателей выпустил книгу «О трех великих обманщиках», в которой он, воспользовавшись названием знаменитого атеистического произведения, выступает против Герберта, Гоббса и Спинозы.

Такой же славой атеиста пользовался английский врач Томас Броун (1605—1682), выпустивший в 1642 году книгу «Религия врача». Однако, и в этом случае, не приходится говорить ни об атеизме, ни даже о последовательном деизме. Заслуга Броуна в том лишь, что он применил естественно-научную критику к раз'яснению чудес и грубых народных суеверий. Такого рода свободомыслие было сильно распространено в английском обществе второй половины XVII столетия не только среди философов в строгом смысле слова, но и среди естествоиспытателей и среди светских людей.

Естествоиспытатели, а особенно врачи, во все времена у правоверных невежд пользовались дурной славой и находились под сильным подозрением. Это—естественно. Ближайшее изучение природы и человеческого организма только у закоренелых тупиц не может вызвать критической оценки преподносимых религиями басен. И в древности, и в средние века людей,черпавшие свои знания не из священных писаний и не из одобренных церковью источников, валились в одну кучу врагов религии, хотя тогда действительные враги религии или просто открыто равнодушные к ней люди были наперечет. В XVII веке, когда сильно расширился человеческий кругозор, такого рода обвинения стали более основательными. И когда философ Ральф Кодворт упрекал естествоиспытателей в том, что они все больны пневматофобией (духобоязнь) и гиломанией (безумной любовью к материи), он был в значительной степени прав. Английские врачи и ученые если не все самым благочестивым образом поклонялись ма-

терии, как естественному божеству, то почти все не верили библейским сказкам. Кроме Броуна яркий пример такого вольнодумства дает известный английский геолог Бернет, который называл библейскую историю творения противоречащей здравому рассудку и допускал ее только, как аллегорию, приспособленную для слабых умов.

Из безбожных светских людей известен граф Рочестер, один из развратнейших придворных Карла II, но в то же время свободомыслящий человек. На смертном одре он покаялся и обратился в истинную веру. Но, как рассказывает поп, прославившийся его обращением, этот безбожник был человек весьма крепкий в своих взглядах. Он признавал высшее начало, сотворившее мир, но единственным разумным способом богопочитания считал простую хвалебную песнь. Всякий иной культ и всякую религию он считал выдумкой, обманом жрецов, преследовавших материальную выгоду и стремившихся этой мишурой поднять свое значение. Бессмертия души он также не отрицал, но всякие награды и наказания на том свете упорно отвергал. Никакого откровения никогда не было, а христинское откровение так нелепо и так противоречиво, что нет никакого сомнения в его обманном происхождении и в том, что оно было придумано для простодушных и глупых людей, верящих во все таинственное и чудесное. Затем далее Рочестер говорил, что нравственность не нуждается в сверхестественных возбудителях, она заключается в самой сущности человека. То что набожные люди говорят о силе молитвы, просто самообман: те же результаты получаются, когда человек отвлекается от волнующих его вещей работою или развлечением. В этой теории Рочестера, между прочим, замечательно еще одно. Признавая бессмертие души, он, однако, отрицает за душой всякое личное бессмертие. После смерти душа не сохраняет никакого воспоминания о содеянном в земной жизни, потому что память находится в мозгу и уничтожается с разложением мозга.

Человек, выказавший в споре с богословом такую остроту и ясность ума, тем не менее отрекся от «заблуждений». В искренность этого отречения во всяком случае верить нельзя. Но так как весь рассказ исходит от духовного лица, авторитет которого был бы подорван, если бы обращение не удалось, мы вправе заподозрить правдивость и самого рассказчика, а блестящий результат его «апостольского подвига» почесть за обычный обман. Слишком уж было обосновано вольнодумство английского вельможи!..

Выразителем этих вольнодумных настроений среди светского общества и в ученом мире был Чарльз Блоунт (1654—1693), так же, как и Герберт Чербери, не выходивший за пределы умеренной критики религии и религиозных понятий. Половинчатое свободомыслие—неизбежный продукт английских общественных отношений того времени.

От Герберта отличает Блоунта более резкий и прямой характер его нападок на христианство, и, что особенно необходимо подчеркнуть, английский (в отличие от латинского) язык его произведений. Это был уже воинствующий вольнодумец, обращавшийся не к избранному кругу образованных людей, а ко всем грамотным и размышляющим людям. Впрочем, его просветительство особенно далеко не заходило и было сильно подернуто пессимизмом. В силы народных масс, в их способность к духовному под'ему и развитию он не верил и думал, что если люди хотят быть обманутыми религией, то они имеют право получать религиозную ложь хотя бы возами.

Блоунт имел, между прочим, личный повод для ненависти к христианской религии и, в частности, к англиканской церкви. Он любил свою свояченицу и, хотя был вдовцом, не мог по церковным законам на ней жениться. Эта «незаконная» любовь привела его в конце-концов к самоубийству.

Он отрицал божественность христа. Бог, говорил он, не нуждается ни в каком посреднике между собою и людьми, как не нуждается он ни в какой форме культа. Все это противоречит его безграничному милосердию. «Если бог решил послать к людям посредника, то, значит, он уже заранее примирился с миром и посредник уже ни к чему».

Чудеса христа не имели в себе ничего божественного и не могли служить доказательством истины возвещенной им религии. Такие чудеса по рассказам творились всеми основателями религий. Себялюбие и предрассудки, привитые людям воспитанием, делают их пристрастными к собственным религиозным учениям. Чудеса собственной религии всегда признаются божественными, а чудеса других религий—обманом. Язычник Гиерокл ставит Аполлония Тианского [1]) гораздо выше христа, а христианин Евсевий ставит христа выше Аполлония. «Нет!—восклицает Блоунт, —я не хочу полагаться на чудеса, чтобы волхв Симон, волхвы фараона, Аполлоний и другие также не потребовали от меня веры и покорности; вождем моим должен быть один разум, и он, конечно, не ослабит моего христианства». Под христианством Блоунт, следовательно, понимает только нравственное евангельское учение и те же, приблизительно, принципы богопризнания, которые, как основу «естественной религии», установил еще Герберт.

3. Локк.

Сильный толчок к дальнейшему развитию деизма дала философия Джона Локка (1632—1704), раз навсегда покончившая с учением о врожденных идеях, т.-е. идеях, приносимых будто бы душою в телесный мир и в одинаковой степени присущих всем человеческим существам.

Главным источником всякого познания, по Локку, является чувственный опыт; через него прошло все содержание человеческого ума. Чувства, ощущения—вот материал, который перерабатывается в мыслительном аппарате, в мозгу. Второй источник—самонаблюдение, это—внутренний опыт, т.-е. наблюдение над тем, как перерабытается полученный через внешние органы материал, т.-е. тоже деятельность мозга. Эти два рода опыта есть «единственные окна», через которые проникает свет в первоначальный мрак разума.

Подвергая критике прирожденные идеи, Локк устанавливает, что «откровение» не может дать нам никакого простого понимания, основанного на прямом опыте, и потому не приводит к действительному расширению наших знаний. Вера и знание различные вещи. Но Локк, однако, не доходит до отрицания за верой всякой истины. Целый ряд уступок религии в значительной степени ослабляет революционное (для буржуазного общества) значение его философии.

Мораль евангелия он считает высшей формой человеческой нравственности. Хотя понятие о боге и не врожденное, так как существуют народы, не имеющие этого понятия, а представления других народов и да-

---

[1]) Аполлоний Тианский—философ пифагореец, ум. ок. 79 г., выдавал себя за воспитанника браманов Индии; о нем рассказывали, что он творил чудеса.

же отдельных людей о божестве часто ни в чем не совпадают, однако, следы мудрости и могущества, следовательно и существования бога, видны во всех творениях. Поэтому о бытии бога мы знаем вернее, чем даже о вещах, непосредственно открываемых нашими чувствами. Мы существуем, следовательно существует бог. Но человеческий ум ограничен и не может постигнуть ни свойства бога, ни его намерений. То же следует сказать и о бессмертии души: как во всех вопросах, относящихся к божественным вещам, человеческий ум блуждает здесь в полных потемках. Локк считает бессмертие души очень вероятным, но разуму не дано открыть всей истины; бессмертие души—дело веры.

Практически вера в бога и в бессмертие души обязательна. Люди, отрицающие эти практические требования разума, заслуживают всяческого порицания. Отсюда отрицательное отношение Локка к атеизму, доходившее до того, что, составляя конституцию для американского штата Каролины, он лишил прав гражданства в нем атеистов. Он был убежден, что человек, отрицающий бога, не может считать для себя обязательными обещания, договоры, присягу, словом, все, что служит целям общественного союза. Как в XVIII веке Руссо, а в эпоху Великой Революции Робеспьер, выражавшие в этй области одинаковые взгляды, он был истинным выразителем интересов буржуазии. Да и не только в этой области. Марксистам вряд ли нужно напоминать отзыв Маркса о Локке по поводу спора последнего с министром финансов о перечеканке монет. Локк, говорит Маркс, «отстаивал новую буржуазию во всех формах, представителей промышленности против рабочего класса, торговцев против старомодных ростовщиков, аристократов капитала против государственных должников, и даже в одном своем сочинении рассматривал буржуазный ум, как нормальный человеческий ум». «Естественная религия» или «разумное христианство» (название одного из сочинений Локка) было подлинной буржуазной религией: оно было выгодно, как оружие против слишком властолюбивых замашек церкви, еще не признавшей в молодом классе своего господина, и против народных масс, у которых безверие всегда шло об руку с мятежом против власти. У Локка, как и у других представителей передовой буржуазной мысли, религия была формой политики. И не чем иным.

Локк замечателен во многих отношениях. И оттого его влияние на развитие общественной мысли XVIII века было весьма многообразным. Ни один мыслитель, если не считать французских просветителей, взятых в целом, не дал такого среднего, типового, так сказать, выражения совершавшегося в то время в Западной Европе освобождения буржуазного общества из феодальных рамок. Декларация прав Французской революции в своем зародыше уже содержится у Локка.

Люди, рождаются равными и свободными, всякое рабство противоестественно. Монархический абсолютизм противоречит этим правам и потому незаконен. Право индивидуальной собственности провозглашается священным, при чем Локк выводит его не из законов, обычаев или просто факта захвата, а из производительной деятельности, из труда. Этот индивидуализм противопоставляется у него коммунизму основанному на признании верховных прав в области собственности за государством. Далее, он устанавливает теорию разделения законодательной и исполнительной власти, рассматривает народ, как источник власти. Эти теории в период юности буржуазного общества и в эпоху его борьбы с феодализмом и абсолютизмом диктовались классовыми интересами, и мы встречаем их в

XVIII веке почти всюду. Наконец, в отношении церкви Локк высказывается за отделение ее от государства и за полное невмешательство светской власти в вероисповедные дела. Он был проповедником полной терпимости с одним лишь исключением—для атеистов.

4. Толанд. Жизнь и сочинения.

У деистов конца XVII и начала XVIII века влияние Локка преобладает над всеми остальными влияниями, хотя наиболее выдающиеся из них идут в критике религии гораздо дальше его. У них вольнодумство в большей или меньшей степени соединяется уже с материализмом, до которого Локк не дошел, и именно в применении к ним Маркс сказал, что «деизм—по крайней мере для материалиста—вообще есть не более, как удобная и мягкая форма разрыва с религией».

Самым выдающимся деистом-материалистом был Джон Толанд (1670—1722). От других своих соратников по просветительству он отличался тем, что принадлежал далеко не к «сливкам общества», и тем, что в своих взглядах доходил до чисто французских крайностей.

Об обстоятельствах жизни Толанда известно сравнительно очень немногое. Такова естественная судьба людей, отклонявшихся влево от золотой середины своей эпохи и пугавших современников, даже родственных по духу, своими крайностями. Толанда больше ругали, чем хвалили, и ни одна дружеская рука не собрала любовно мелочей его жизни, чтобы передать потомству живым его образ, как человека. В Англии—стране приличий—Толанд был человеком неприличным.

Самый год рождения Толанда точно не установлен. Он родился в северной Ирландии и был, повидимому, незаконным сыном католического духовного лица. Враги, стремясь опозорить его, прибавляли: и проститутки. Толанд сам упоминает об этом, чтобы показать, какими честными людьми были его противники. Что касается происхождения своего от духовного лица, то он его прямо не подтверждает, но у него имеется утверждение, что сожительство священника или монаха, давшего обет безбрачия, с женщиной должно приравниваться к законному браку, так как в нем нет, с человеческой точки зрения, ничего позорного или противоестественного. Первоначально он был воспитан в католической религии и носил имя Янус Юниус, но в шестнадцатилетнем возрасте перешел в англиканство. Говорилось также, что и в лоне англиканской церкви он не ужился и оставил ее, чтобы перейти в одну из многочисленных тогда религиозных сект.

В 1690 году Толанд получает в Эдинбургском университете ученую степень магистра. Уже в эти годы антирелигиозность его проявляется достаточно выразительно. В 1691 году он опубликовывает сатиру в стихах против духовенства «Племя Левита», в которой обвиняет попов во всех несчастьях, выпавших на долю человечества, и во всех непорядках в общественной жизни. «Самая жестокая, самая худшая из всех казней египетских—священник». Всякая религия происходит из обмана.

После этой первой вылазки своей против религии Толанд переезжает в Голландию и проводит в Лейдене около двух лет, предаваясь науке. Кроме философии он прилежно изучает священное писание и отцов церкви. В 1694 году он опять в Англии в Оксфордском университете. Здесь он подготовляет и пишет свое первое серьезное произведение «Христианство без тайн», вышедшее в 1696 году.

Эта книга еще не является плодом созревшей мысли. В ней Толанд еще целиком зависит от Локка и подражает его только что вышедшей «Разумности христианства». Самое заглавие сочинения указывает основную цель автора. Оно в полном своем виде гласит: «Христианство без тайн, или трактат, показывающий, что в евангелии нет ничего, противоречащего разуму или чего-либо выше разума, и что ни одно христианское учение не может быть, строго говоря, названо тайною».

Горячая вера в силу человеческого разума проникает всю книгу. Про себя Толанд говорит в ней: «Хотя я был воспитан с колыбели в самых грубых суевериях, однако богу было угодно сделать мой разум счастливым орудием моего обращения. Так, я очень рано привык к иследованию и изысканию и научился не подчинять мой разум, как и мои чувства, какому бы то ни было человеку или обществу». Обосновав права разума в первой части сочинения, Толанд затем прилагает свою теорию—в сущности развитую им теорию познания Локка—к пониманию христианской религии. Он доказывает, что всякая слепая вера недостойна нашего разума. Никакое откровение не может быть авторитетным, если оно не подвергнуто критике и не обосновано разумом. Всякая тайна на этом основании должна быть изгнана из религии и само божественное существо может считаться таинственным лишь в таком же смысле, в каком это слово можно применить к самому ничтожному из его творений. Все, что не угодно было богу открыть нам, и не должно нас интересовать в религии. Тайной в христианстве называется многое совершенно естественное и без труда об'яснимое. Чудеса бывают истинными, когда их можно об'яснить с помощью разума, и они ложны, если разуму противоречат. Первоначальное христианство было простым разумным учением. Но оно было окутано тайнами из подражания иудейству и языческим культам, чтобы поднять его в глазах неверующих на высоту распространенных ложных религий. Отцы церкви дошли в этом деле до такого бесстыдства, что самые простые вещи, как вкушение хлеба и вина, окунание в воду и омовение, назвали страшными и непостижимыми тайнами.

Толанд, как мы видим, еще не вышел за пределы «естественной религии». Он—деист в духе Герберта, Локка и др. Но уже в этом сочинении есть мысли, показывающие, что он не остановился в своем развитии и держит уже, пока что про себя, более высокую истину, чем «разумное откровение». У него совершенно нет локковской вражды к атеизму и он говорит даже с несколько загадочным видом о том, что атеисты и неверующие всех родов не должны на него сердиться, когда он скрещивает с ними оружие. У него есть выражения о боге, служащем предметом ремесла для духовенства, о духовенстве, церкви и т. д., которые заставляют предполагать в нем больший радикализм, чем он открыто высказывает. И даже о священном писании он говорит, что оно божественно лишь потому, что так постановила церковь, а в самом писании, прибавляет он, написано, что церковь может решать. Понятие бога ощипано у него до крайней степени. О его всемогуществе он, например, говорит, что бог всемогущ только в том, что само по себе возможно. Это не иначе, как насмешка, и при том до дерзости безбожная насмешка.

«Христианство без тайн» привлекло к себе всеобщее внимание, вокруг этой книги поднялся шум, разгорелись споры. Несмотря на всю осторожность автора, на его заявления, что он не атеист и даже не деист, обвинения самого угрожающего свойства посыпались на него градом. Особенно бесновалось духовенство всех исповеданий, но католическое духо-

венство проявило в отношении «отступника» исключительную ярость. Среди обвинений, в частности, бросалось в глаза обвинение в том, что Толанд стремился к основанию новой секты «толандистов». Он, действительно, как говорили, «был так суетен и неосторожен, что громко проповедывал свои взгляды в гостиницах и кофейнях и хотел обратить к ним весь свет». На родине Толанда в Ирландии буря преследования разыгралась с особенной силой. Против него направлялись не только многочисленные памфлеты, но его имя не сходило с уст всех церковных проповедников. Известен анекдот о том, что один ирландский вельможа перестал посещать церковь, потому что патеры гораздо больше проповедывали о каком-то Джоне Толанде, требуя его сожжения, чем о господе Иисусе христе. В результате этого похода был состряпан обвинительный акт, верховный суд Миддльсекса в судебном заседании подверг книгу особому разбирательству. Дело было перенесено затем в ирландский парламент и палата утвердила постановление—сжечь книгу публично рукою палача, а самого автора подвергнуть предварительному тюремному заключению. Толанд, прибывший в Ирландию, чтобы защищать свою книгу, не был допущен на судебное разбирательство и принужден был спасаться бегством в Лондон. В Англии преследование не носило такого свирепого характера. Но чрезвычайно показателен тот факт, что Локк, которого в разгоревшейся полемике ставили на одну доску с автором «Христианства без тайн», увидел себя вынужденным в самых энергичных выражениях отречься от какого бы то ни было касательства к идеям Толанда. Другой факт: знаменитый философ Лейниц, сам не грешивший особенной ортодоксальностью, счел нужным возражать против его антирелигиозных положений.

Книга Толанда имела большой успех и выдержала несколько повторных изданий. К одному из позднейших изданий автор приложил свое «оправдание». Вообще надо заметить, что, по обычаю того времени, чтобы уменьшить преследования, он не раз публично смягчал крайность своих взглядов, но при этом нисколько не чувствовал себя связанным в своих дальнейших работах.

Вследствие ли преследований и опасности заниматься религиозной критикой или потому, что вопросы политические тогда стояли в порядке дня и, как говорит Геттнер, «для религиозной свободы существенным условием было обеспечить, прежде всего, протестантское престолонаследие» но Толанд в ближайшие годы посвящает свое внимание политике. Он принадлежит к вигам, либеральной партии и является пламенным врагом всякого политического угнетения. В одном из своих сочинений он говорит: «Я всегда был, есть и буду убежден, что все власти созданы для народа, а не народ создан для властей или через них». Он, как истый англичанин, сторонник республики с монархом. Но народовластие считает в тысячу раз лучше всякой тирании.

Результатом его политических убеждений явилось издание им сочинений Мильтона, известного не только как автор «Потерянного рая», но и как один из самых свободолюбивых деятелей первой английской революции, оправдывавший казнь короля Карла I. К изданию Мильтона Толанд присоединяет его жизнеописание, в котором высказывает радикальные политические взгляды. Эта биография ввязывает его в новую ссору с духовенством и побуждает к написанию новых полемических произведений и к самозащите. Параллельно с этим, в его взглядах на религиозные вопросы происходит постепенное, но сильное полевение.

Вследствие всего этого жизнь в Англии становится для него невыносимой и он ищет облегчения в неоднократных путешествиях на континент. Его приверженность к протестантскому престолонаследию обеспечивает ему хороший прием при ганноверском и берлинском дворах. Особенною благосклонностью он пользуется со стороны прусской королевы Софии-Шарлотты, поощрявшей его диспуты с протестантским духовенством. Именно этой королеве пишет Толанд свои знаменитые «Письма к Серене» —одно из замечательнейших произведений английского деизма.

«Письма к Серене», вышедшие в 1704 году, кроме трех писем к прусской королеве, посвященных преимущественно вопросам религиозным, содержат также письма к одному голландцу по поводу философии Спинозы и с изложением собственных взглядов Толанда на основные вопросы философии. Это произведение в целом можно рассматривать, как решительный разрыв с умеренным деизмом и переход к пантеизму, с одной стороны, а с другой стороны, как продолжение локковской философии в сторону материализма. На мировоззрении Толанда ниже мы остановимся подробнее, здесь же отметим те его мысли, которые стоят в непосредственной связи с «Христианством без тайн».

Происхождение суеверия теряется в далекой древности. Из языческих культов они переходят в христианство и разрастаются в нем, как результат своекорыстной политики духовенства. Первоначальное христианство не имело ничего общего с жертвами, иконами, воскурением ладана, постам, безбрачием, почитанием умерших, поклонением святым, признанием ангелов и демонов и т. д., и т. д. Цель христианства была дать более нравственное учение и более возвышенное представление о божестве. Только вследствие внедрения в христианство всяких языческих суеверий «ясное учение христа могло выродиться в самые нелепые догмы, приобрести непонятный жаргон, вылиться в смешной культ и непостижимые тайны, и, таким образом, религия и истина превратились во всех краях света в суеверие и поповство». Кратко Толанд резюмирует свой взгляд на происхождение христианства в четверостишии:

Естественная религия была вначале легкой и ясной,
Легенды облекли ее тайной, а даяния привили корысть;
Затем были введены жертвоприношения и церемонии,
Духовенство ело жаркое, а народ подыхал с голода.

После своих путешествий Толанд живет в Англии в крайне стесненных материальных обстоятельствах, пользуясь поддержкой друзей и поклонников. Из дальнейших сочинений его мы отметим «Адейсидемон» (1709), «Происхождение иудейства» (1709), «Назаренус или иудейское, языческое и магометанское христианство» (1718), «Тетрадимус» и, наконец, «Пантеистикон» (1720).

«Адейсидемон»—такие лже-ученые названия были в ходу тогда—обозначает человека без суеверий.Задача этого небольшого сочинения освободить память Тита Ливия от обвинений в суеверии и доказать, что этот римский историк нисколько не верил в религию и чудеса своего времени, а также, что суеверия не менее опасны для государства (если не более опасны), чем чистый и голый атеизм. Конечно, Ливий только предлог для выражения собственного неверия Толанда и для утверждения того, что страх божества—пугало для народа, а религиозные культы—выдумка жрецов. В противопоставлении и оценке религиозных суеверий и атеизма То-

ланд идет по стопам Бейля, о котором, между прочим, отзывается с величайшей похвалой.

Вместе с «Адейсидемоном» вышло другое небольшое сочинение «Происхождение иудейства». Здесь, основываясь на одном месте из шестнадцатой книги древнего географа Страбона, Толанд приходит к диковинным выводам, что Моисей, запрещая поклоняться божеству в фигуре человеческой или животного и обозначая бога, как нечто всеохватывающее, был в сущности пантеистом, т.-е. сторонником «естественной религии» и что наследники этого славного пантеиста были тиранами, измыслившими всякие суеверия, а потом, как это было и в христианстве, взвалившими своих грехи на основателя чистой религии.

В «Назаренусе» Толанд уже называет себя открыто пантеистом, отрекается от всякой христианской религии и продолжает свои нападки на современное христианство, доказывая, что первоначальное христианство целиком содержалось уже у назарян, христиан-евреев, впоследствии отлученных от церкви, и было искажено христианами-язычниками.

«Тетрадимус»—сборник четырех произведений на разные темы. Заглавие одного из них гласит: «Гипатия, или история прекраснейшей, добродетельнейшей, ученнейшей и вообще совершеннейшей женщины, разорванной на куски клиром александрийским для удовлетворения гордости, зависти и жестокости архиепископа александрийского Кирилла, незаслуженного именуемого святым».

Незадолго до своей смерти Толанд анонимно опубликовал свой «Пантеистикон, или формула прославления сократического братства в трех частях, содержащих: 1) нравы и учения братьев-пантеистов, 2) их божество и философию, 3) их свободу и закон, не обманывающий и не обманываемый; сочинению предшествует рассуждение о древних и новых ученых общества, а также о бесконечной и вечной вселенной; в приложении содержится краткая диссертация о следовании двоякой философии пантеистов и об их идее лучшего и совершеннейшего человека. Издано в Космополисе в 1720 году».

Это произведение в живой и яркой форме излагает религиозный идеал Толанда, если можно к высказанным им взглядам приложить слово «религиозный». Толанд доходит здесь до отрицания всего, что принято связывать с религией, и рисует «безверие будущего». Это самая смелая и —мы позволим себе сказать это—самая атеистическая книга из всех антирелигиозных произведений, появившихся в XVII и первой четверти XVIII века в Англии. И впечатление, произведенное ею как в Англии, так и на континенте, было не менее сильным, чем то, какое пятьдесят лет спустя произвела знаменитая «Система природы». Один немецкий богослов, как рассказывает Фр. Маутнер, приветствовал ее восклицанием ужаса и отвращения: «Разрази бог этого черного дьявола!». В лагере вольнодумцев даже она казалась в то время слишком смелой.

Последние годы свое жизни Толанд прожил недалеко от Лондона в сельском уединении и в бедности. Умер он с мужеством, как это обычно бывает у убежденных атеистов, и последние слова его, обращенные к друзьям, были: «А теперь я засыпаю».

Перед смертью он написал себе на латинском языке следующую надгробную надпись, может быть несколько хвастливую, но воздающую ему то, чего он не удостоился от других при жизни,—справедливость: «Иоанн Толанд, родился в Ирландии вблизи Дерии, учился в Шотландии и Ирландии, а юношей в Оксфорде, посещал также не раз Германию, зрелый

возраст провел около Лондона, учился всем наукам и знал более десяти языков; поборник истины, защитник свободы; не был ничьим последователем и не пользовался ничьим покровительством; предпочитал в жизни быть честным и не гоняться за выгодой, не боялся ни угроз, ни бедствий; теперь дух его соединился с эфирным отцом, от которого некогда произошел, а тело его возвращено в материнское лоно природы; он возродится в вечности, но тем же Толандом уже не будет; родился 30 ноября; остальное ищи в его сочинениях».

Как все смелые мыслители, опережавшие свою эпоху, Толанд не только при жизни не добился признания, но и долго спустя или замалчивался, или трактовался, как ничтожная, второстепенная и даже отрицательная величина. Даже Вольтер, в своем деизме и критике христианских религий, исходивший от английских мыслителей, несмотря на все свое уважение к уму и знаниям Толанда, был грубо несправедлив к нему. «Это была гордая и независимая душа,—писал он;—родившийся в бедности, он мог бы достигнуть богатства, если бы был более умеренным. Преследование вызвало в нем разражение: он писал против христианской религии, движимый ненавистью и жаждой мщения». («Письма к герцогу Брауншвейгскому»). Даже Дидро, вождь и вдохновитель материалистического и атеистического похода французских просветителей, называл Толанда «дурным протестантом и жалким писакой». Правда, он говорил это в своем раннем произведении, когда «повязка суеверия» еще не упала с его глаз, но он не исправил впоследствии своей несправедливости. Другие французские атеисты учились у Толанда, цитировали его и перелагали для французского употребления, как Гольбах и Нэжон, но хвалить его стали очень поздно. Они, надо это сказать, во всю глубину его так никогда и не проникли. Только Фр. Альб. Ланге в своей «Истории материализма», несмотря на всю ограниченность своей точки зрения, впервые провозгласил Толанда «значительной индивидуальностью» и наметил его место в развитии материалистической философии. Новейший историк атеизма Фр. Маутнер делает дальнейший шаг, говоря: «Это был цельный человек, стоящий далеко впереди светочей своего времени, англичан и голландцев... В истории освобождения человечества от церковного гнета Толанд был героем».

5. Мировоззрение Толанда.

Влияние Локка, отмеченное нами, когда говорилось о первом произведении Толанда, не было у него единственным влиянием. Но у Толанда, как и у позднейших материалистов, теория познания Локка, его опытная, эмпирическая философия образует необходимую основу дальнейшего развития. Другое влияние, на котором следует остановиться, это—влияние Спинозы. Утверждалось, что Толанд разделяет, в сущности, основное учение Спинозы. В «Письмах к Серене», действительно, он с большой похвалой и уважением отзывается о нем, но критика, которой он подвергает систему Спинозы, обнаруживает такую полноту и зрелость мысли, что искать источника этой мысли в самой системе Спинозы невозможно. Толанд подходил к ней с уже установившимся взглядом и, отвергая слабые стороны спинозизма, отмечал в нем, как положительное, лишь те взгляды голландского мыслителя, которые совпадали с его собственными. Он подходил к спинозизму уже как материалист и на место единой субстанции-бога ставил точное и определенное понятие материи. Он больше, чем кто-

либо в его время, содействовал разрушению богословско-мистических покровов, облекающих здоровое ядро спинозизма.

Основной недостаток Спинозы Толанд видел в том, что движение не было у него введено, как неотделимо присущее материи свойство подобно протяжению. «Я отрицаю,—говорил он,—чтобы материя когда-либо могла находиться в абсолютном покое, в виде какой-то неподвижной глыбы, чего-то косного и совершенно инертного». Без движения (энергии) невозможно об'яснить, не прибегая к богу, всего разнообразия природы. Цвет, форма, звук, теплота, холод, все это—движение, вечное и непрерывное изменение материи; покоя не существует. Движение — это первая причина всего. Оно связывает явления неразрывной цепью закономерности, оно об'ясняет кажущиеся противоречия развития. Твердое становится жидким, жидкое—твердым, животные уничтожаются, становясь нашей пищей, а сами мы уничтожаясь становимся опять растениями, воздухом, водой и землей. Материя едина с движением, как и с другими ее свойствами, это свойства ее выделяются нами лишь, как понятия, как различные способы ее рассматривать.

Спиноза, затем, наделял материю способностью мышления, утверждая, что каждая частица ее постоянно мыслит. Толанд для об'яснения мышления и вообще явлений жизни не видит нужды в допущении какой-нибудь отличной от тела жизненной силы или души. Движение дает достаточное об'яснение всему этому. Мышление не присуще каждой частице организованной в тело материи, оно есть деятельность мозга. Как язык—орган вкуса, так и мозг—орган мышления. Болезнь мозга есть болезнь мысли, без мозга нет мысли.

Это—самый явный и самый подлинный материализм. У Толанда, правда, есть одно выражение, которое дало повод заподозрить его в непоследовательности. Об'ясняя произвольные движения животных физическими причинами, он говорит, что эти движения могут сопровождаться мыслью. «Следовательно, мысль представляется чем-то отдельно существующим, а не является простым продуктом физических или материальных изменений» [1]). Как раз такой взгляд совершенно чужд Толанду, иначе, конечно, не имела бы никакого смысла его критика Спинозы. Мышление у него—функция мозга, т.-е. особо организованного органа тела. Оно —движение материальных частиц, когда мы мышление рассматриваем в его физической связи, с точки зрения «механики, гидростатики и анатомии», оно—психическое явление, когда мы эту точку зрения меняем и от физической связи отвлекаемся.

При этой материалистической философии в боге никакой надобности как будто уже нет. Если все об'ясняется материей и ее движением, если допущена вечность материи, то бог был бы здесь пятой спицей в колеснице. Но Толанд в «Письмах к Серене» еще крайне осторожен и неизбежного, единственно последовательного вывода не делает. Он даже прямо говорит там, что его система не противоречит принятию правящего разума. В этом не следует видеть непоследовательности или какой-нибудь уступки религии, исходящей из привитых воспитанием и средой предубеждений. Как указал еще Ланге, здесь следует вспомнить о неоднократно высказывавшемся им взгляде, что обстоятельства оправдывают существование у древних мудрецов двух учений: одного—публичного, для всеобщего употребления (эксотерического) и другого—внутреннего, предназначенного

[1]) Н. Виноградов. «Дж. Толанд и его философско-религиозные взгляды». «Вопросы философии и психологии». Кн. 121, стр. 61.

для себя и для ближайших по духу людей (эсоретического). Подобно многим своим предшественникам в вольнодумстве, Толанд из осторожности скрывал свои истинные взгляды. «Пантеистикон», вышедший анонимно, должен был высказать то, что в других сочинениях было скрыто от непосвященных. Здесь система его очищена от «правящего разума» в той мере, в какой он считал эту «чистку» необходимой.

Учение пантеизма он выражает следующим образом [1]):

Пантеисты не принимают никакой первоначальной материи, из которой был сотворен мир, не верят в судьбу или случай, как причину образования мира, и не предполагают, что существует какой-нибудь творец мира. Они согласны с древним учением, что «из целого произошло все, и из всего целое». Это значит, что вселенная (универсум, в отличие от мира, представляющего незначительную часть вселенной) бесконечна в пространстве и в силе, но едина по непрерывности целого и по смежности частей и вечна в своем существовании и длительности. Вселенной присущ некоторый исключительный разум, хотя к нему целиком не приложимо название человеческой способности понимания. Движение, связанное с деятельностью упомянутого разума, образующего силу и гармонию бесконечного целого, порождает все неисчислимое количество вещей, каждая из которых заключает в себе материю и форму, при чем форма это—расположение частиц в каждом теле. Вследствие этого все управляется во вселенной самым правильным образом и самым совершенным порядком. Ничто отдельно от целого не существует. Разрушение и творчество, смерть и рождение идут об руку, перед нами вечный круговорот. Бог—это сила и энергия целого. Он—дух или душа вселенной. Таково учение пантеистов, членов «сократического братства».

Эти мысли приведены во введении «Пантеистикона». Далее следует проект «религии будущего», литургия братства. Здесь пантеистическая система выражается еще более ярко.

«Все есть единое и единое есть все. Это—бог вечный и неизменный: без начала и конца. В нем мы живем, движемся и существуем, из него все рождается, все возвращается к нему, он—основание и цель всех вещей».

Итак, мы видим, что «чистка» не было проведена до конца и в материалистическую систему бог все-таки проник в виде некоего «разума», «духа вселенной». В лучшем случае, как видно из последних приведенных положений толандовского пантеизма, бог «примазывается» в виде единого-всего. Это было бы еще ничего, если бы он контрабандой не протаскивал за собой некоторой целесообразности, по которой, будто бы, все совершается в мире, некоторого, будто бы, существующего в природе «совершенного порядка». Этот порядок стоит в явном противоречии с материализмом Толанда и представляет собою его гнилое место.

Патеизм Толанда отличается от атеизма только словоупотреблением. Его бог не стоит над миром как у деистов. Фр. Маутнер. может быть, прав, когда говорит, что в этом понятии нет даже следа сверх'естественного, что это только—имя, пустое слово. Его бога с гораздо большим правом, чем бога Спинозы, можно отожествить с природой, с энергией, т.-е. с движущей силой материи. Лишний бог,—опять скажем мы словами Вольтера,—никуда негодный, ни на что ненужный бог!

И теперь уместно снова поставить вопрос: где истоки мировоззрения

---

[1]) Мы излагаем «Пантеистикон» преимущественно по цитированной выше статье Н. Виноградова.

Толанда? Простое сопоставление приведенных выше взглядов с взглядами Джордано Бруно дает нам ответ: Бруно был духовным отцом Толанда. Тот же материализм, соединенный с пантеизмом, только более усовершенствованный в связи с успехами положительных знаний, та же последовательность и смелость критической мысли и даже те же выражения. Только пантеизм Бруно был в большей степени поражен гангреной мистицизма, чем пантеизм Толанда, почти совершенно освободившегося от религиозных привычек мышления и словоупотребления. Это были люди одного типа, только поставленные в разные условия существования.

Бруно называл себя—«гражданин вселенной, сын бога-солнца и матери-земли». У Толанда есть рассказ о тем, как, встретившись однажды в немецкой гостинице с каким-то любопытным, он вызвал в нем удивление, смешанное с ужасом ,ответив на его расспросы о происхождении и пр.: «солнце—мой отец, земля—моя мать, моя родина—весь мир, все люди—мои близкие».

Близость Толанда по мировоззрению к Джордано Бруно подтверждает и то обстоятельство, что он еще в 1713 году издал в английском переводе «Торжествующую скотину», а также и то, что в его литературном наследстве оказались рукописи: «О роде, месте и времени смерти Джордано Бруно Ноланского» и «Изложение книги Джордано Бруно—«О бесконечности вселенной и о множественности миров». Эти рукописи были изданы лишь в 1747 году.

Наше изложение мировоззрения Толанда было бы неполным, если бы мы обошли молчанием несколько второстепенных пунктов его учения, рисующих его «просветительство» и сближающих его с тем основным потоком общественной мысли, который характеризует XVIII век.

«Мы посвящаем себя истине и свободе»,—говорят «сократические братья».—«Будем исследовать основание вещей, чтобы весело провести жизнь и спокойно встретить смерть, оставаясь свободны от всякого страха, не величаясь в радости и не упадая в печали». «Разум есть истинный и исключительный закон, свет и светоч жизни... Цицерон говорит: Истинный закон есть здравый разум. Этот закон сообразен с природой и вечен; это возвещают все народы и все времена. Кто не повинуется этому закону, тот сам себя губит; он терпит даже тогда, когда избегает внешнего наказания... И послушайте еще: Но величайшее зло есть суеверие, которое распространено между народами и пленяет умы слабых. Мы должны стремиться уничтожить его, если хотим приносить пользу себе и своим ближним. Но кто уничтожает суеверие, тот еще не уничтожает через это религии. Красота мира и порядок небесных вещей заставляет нас признать, что есть вечная природа, которую человек должен всегда вновь прославлять и которой должен удивляться»... «Как рождение есть начало всего, так и смерть приносит конец навсегда. Безумен тот, кто печалится о том, что не живет вечно. И безумен тот, кто печалится о том, что он не жил с начала».

VII.

УПАДОК АНГЛИЙСКОГО ДЕИЗМА.

1. Деизм в XVIII столетии.

У Толанда приведен рассказ, переданный ему одним близким к лорду Шефтсбери-старшему лицом. Шефтсбери беседовал однажды со своим другом о различных религиях. Разговор привел их обоих к убеждению, что огромное количество религий и сект, существующих на свете, об'ясняется очень просто—обманом жрецов и легковерием и невежеством народов. Но умные люди во все времена принадлежали к одной и то же религии. Одна дама, прислушивавшаяся к этому разговору, с тревогой спросила: «Какая же это религия?». На это лорд Шефтсбери с замешательством ответил: «Мудрые люди никогда не говорят об этом, сударыня».

В XVII веке, действительно, приверженцы деизма, которых в образованных кругах английского общества было довольно много, предпочитали умалчивать о своих взглядах, чтобы не подвергаться неприятностям, а с другой стороны, чтобы своим аристократическим вольнодумством не вводить в соблазн «малых сих». Но шила в мешке не утаишь, особенно если ткань этого мешка прогнила. Вольнодумство распространялось как эпидемическая болезнь и публичные проявления его, особенно с начала XVIII века, становятся обыденным явлением. Не говоря уже о множестве книг, брошюр и листков, направленных против религии и атакующих ее со всех сторон, антирелигиозное настроение доходит до таких, например, фактов, как завещание богатого типографа Джона Эйлива, по которому он оставил капитал на публичные речи против религии. В середине XVIII-го столетия один из членов парламента громко жаловался на моду, по которой образованному человеку нельзя принадлежать ни к какой религии.

Однако, это антирелигиозное движение из берегов никогда не выходит. Даже во второй половине XVIII века, когда во Франции атеизм проповедывался чуть ли не на площадях, в Англии вольнодумство, несмотря на свой широкий характер, продолжает быть сугубо приличным и сохраняет присущий деизму характер компромисса между христианством и атеизмом. Эту особенность прекрасно подметил Дидро.

«Христианская религия,—рассказывает он в одном из писем к Софье Волан,—почти угасла во всей Англи. Деистов там без числа, атеистов же почти нет, а которые есть, прячутся. Слово «атеист» и «убийца» у них почти равнозначущи». И он иллюстрирует свои слова следующим анекдотом о знаменитом английском скептике Юме и знаменитом французском атеисте бароне Гольбахе. Когда Юм впервые принял участие в происходивших в салоне Гольбаха собраниях безбожников и разговор во время обеда зашел об естественной религии, Юм сказал, обращаясь к хозяину: «Что касается атеистов, то в их существование я не верю: я их никогда не встречал».—«А ну-ка, сосчитайте сколько нас здесь»,—улы-

баясь предложил ему хозяин. И, видя явное недоумение англичанина, пояснил: «Вам до сих пор не везло, да и на этот раз повезло не особенно: из восемнадцати присутствующих здесь только пятнадцать—атеисты, трое остальных, к сожалению, еще не установившиеся».

И еще один факт из истории вольнодумства в Англии (по крайней мере за факт выдает его Дидро, у которого мы его заимствуем): «Один англичанин нашел в себе мужество опубликовать сочинение против бессмертия души. На это он получил в газетах ответ жестокий. То было выражение публичной благодарности, следующим образом составленное: Мы все, проститутки, сводницы, грабители, убийцы, откупщики, министры, государи покорно благодарим автора «Трактата против бессмертия души» за то, что он убедил нас , что, если мы сумеем избежать наказаний в этом мире, нам нечего их бояться на том свете».

Дидро был прав, указывая на лицемерие англичан и на их половинчатость. Толанд был среди них, пожалуй, самый крайний в неверии. Французы, особенно во второй половине столетия, далеко оставляют их за собой. Но и самые крайние из французов, и в том числе Дидро и Гольбах, учились у англичан и очень многому у них научились. И именно деисты, выступившие в первой половине XVIII столетия, пользовались во Франции наибольшим успехом. Поэтому, хотя в лице Толанда мы видели самого выдающегося из свободомыслящих англичан, мы не можем, хотя бы кратко, не упомянуть о тех его последователях, которые продолжали дело просвещения и борьбы с религиозными предрассудками.

2. Коллинз.

Из них прежде всего нужно назвать Антони Коллинза (1676—1729). Его, надо думать, и имел в виду Дидро, когда рассказывал о том оригинальном приеме, который встретил автора книги против бессмертия души.

Коллинз принадлежал к богатой и пользовавшейся уважением семье, служил мировым судьей и кончил в мире свои дни. Дважды он выезжал в Голландию, правда, но к этому его вынуждали не преследования, а только боязнь преследований. А так как в своих сочинениях он не выходил за границы, предписываемые тем, что называется добропорядочностью, то шум, поднимаемый всякий раз его вылазками против религии, оставался только литературным шумом.

И тем не менее Вольтер был совершенно прав, когда, воздавая должное его огромным познаниям и глубокому уму, называл его «одним из самых страшных врагов христианской религии». При всем своем внешнем почтении к христианству Коллинз беспощадно разрушал все его основания.

Впервые внимание к себе он привлек тем, что в 1707 году вмешался в богословский спор о бессмертии души. Сыр-бор загорелся от пустого, казалось, бы, повода. Один ученый богослов Додуэль опубликовал письмо о том, как следует изучать богословие, и в этом письме высказал мысль, что душа человеческая сама по себе смертна, но господь бог наделил ее духом бессмертия. Чудаки богословы были во все времена и не раз пороли подобного рода чушь. Но на этот раз нашелся остроумец ,который шагнул дальше Додуэля и заявил, что души всех людей, не принадлежащих к истинной религии, смертны и, следовательно, никакого наказания на том свете за свою непринадлежность не понесут. Это была уже опасная ересь, так как здесь давался прекрасный выход всем тем, кто имел основание

опасаться загробной кары. Чем подвергаться вечным мукам,—могли сказать не совсем добрые христиане,—лучше лишиться этого неприятного бессмертия. А много ли совсем добрых христиан в наше время?

Додуэль не мог отнестись равнодушно к такому толкованию и разразился «Эпистолярным рассуждением», в котором, на основании писания и творений отцов церкви, доказывается, что душа по природе своей начало смертное, но что богу угодно было сделать ее бессмертной, чтобы наказывать ее или вознаграждать, при чем это бессмертие ей сообщается вследствие союза с духом святым при крещении, и в котором рассуждении показано, что со времен апостолов никто, кроме епископов, не имеет власти давать этот обессмертивающий «божественный дух». Такого рода защитой бессмертия могли остаться довольны только епископы, а вся христианская ученая и неученая шпана завыла от ярости против переборщившего собрата.

Среди многих полемических сочинений, направленных против Додуэля, особенное внимание обратила на себя брошюра Кларка, богослова, впоследствии ставшего знаменитым своими доказательствами бытия божия, но тогда лишь начинавшего свою карьеру. С большой наглостью и самоуверенностью Кларк доказывал нематериальность и бессмертие души. Несчастному Додуэлю крыть было нечем. И так бы дело и кончилось торжеством Кларка, если бы Коллинз не увидел в этой богословской грызне удобного случая контрабандой провести свои вольнодумные взгляды. Он выступил в защиту Додуэля против Кларка. Но разбитый наголову в первой же стычке Кларк не угомонился и ответил бранчливым возражением. Коллинз возобновил атаку и бой завязался, привлекши к себе внимание всей Англии.

Мы не можем излагать здесь ход этого замечательного поединка между вольнодумцем и богословом, длившегося целый год. Но некоторые из мыслей Коллинза, кажущиеся нам для своего времени замечательными, мы приведем, тем более, что история материализма вообще не уделила должного внимания этому несомненному материалисту.

Первое, на что необходимо обратить внимание в книге Коллинза, это—утверждение незыблемого авторитета разума в делах веры и требование неограниченной свободы мысли в этого рода вопросах. «До тех пор,—говорит Коллинз,—пока у людей нет лучшего руководителя, чем разум, они обязаны следовать за ним, куда бы он их ни привел. Если на свободу мыслить, говорить и писать будут наложены оковы, если людям запретят свободное пользование их разумом, то каким образом японец может обратиться в христианство? Каким образом испанец может убедиться в истине протестантства? Мы все обладаем способностью рассуждать, но каких успехов могли бы мы добиться в любой науке без пользования этой замечательной способностью?».

Что такое душа? Все люди, и в том числе д-р Кларк, понимают под душой мыслящее начало в человеке, или, как говорит сам Кларк, начало, обладающее внутренним и индивидуальным чувством, сознание. Принимая это определение и ряд других еще определений Кларка, Коллинз с несокрушимой логикой разбивает все богословские софизмы—и в то же время софизмы идеалистической философии—и приводит к чисто материалистическим выводам. Если способность мыслить, сознание, говорит он, доказывает бестелесность души, а бестелесность доказывает, что она по природе своей бессмертна, то все живые существа нашего мира равны человеку и подобно ему могут достичь вечного блаженства. Чтобы избе-

жать этого вывода, нужно признать или что все чувствующие существа— только чистые машины, или же, что их души уничтожаются вместе с телом. А опыт доказывает, что животные мыслят, чувствуют и т. д., подобно людям, следовательно, если машины они, то и люди машины, и тогда прощай бессмертие души. Признать же смертность ее богословы не желают. Итак, разум не доказывает ни бестелесности, ни бессмертия души. Но зато, как одно, так и другое доказывается евангелием Иисуса христа!

Коллинз полагает, что частицы, образующие материю, однородны. Благодаря присущему материи движению, оно беспрерывно меняет свои формы и вследствие этого изменения одно тело превращается в тело совершенно другое. «Одни и те же материальные части с течением времени превращаются в навоз, землю, траву, хлеб, быка, лошадь, человека и т. д., и в этих различных системах они обладают различными свойствами... Материя, которая в насиженном яйце образует зародыш, получает вследствие высиживания некоторое органическое расположение, делающее ее способной к ощущению, при чем для того, чтобы чувствовать, она не нуждается в бестелесной и бессмертной душе. Мне кажется, что такого рода душа так же не нужна для того, чтобы дать материи способность чувствовать холод, теплоту, видеть красное, голубое и т. д., как она не нужна растениям для проявления в них способности произрастания или для тел подлунного мира, чтобы тяготеть друг к другу». Душа, следовательно, как что-то отличное от материи, по Коллинзу, не существует. Материя обладает способностью к ощущению и мышлению, при чем эта способность проявляется лишь в известных состояниях, а именно, в организованных телах. При этом сознание есть ничто иное, как акт мышления. Дальнейший вывод, подкрепленный рядом серьезных рассуждений, это—что мышление есть один из видов некоторой творческой способности, присущей материи.

Отсюда один шаг до полного отрицания бессмертия. Этот шаг Коллинз делает: если мышление есть вид движения, и если частицы всех тел находятся в непрерывном движении, то как только прекращается движение, называемое мышлением, души как таковой уже не существует, а есть какое-то новое движение, уже не являющееся мышлением. Движение часов не существовало до соединения их частей и не продолжает существовать после того, как они разобраны.

Все так называемые психологические процессы, эти «проявления души», Коллинз считает такими же физическими, как и механические движения тела. «Мы созерцаем и размышляем так же, как мы поем и танцуем».

Коллинз—несомненный материалист. Таким он выступает перед нами и в ряде других основных вопросов философии, затрагиваемых его сочинением. В свое время на эту сторону его учений внимания как-то не обращалось. Несколько нам известно, первый отметивший это и указавший на значение этого материализма для критики религии был французский материалист и атеист Нэжон [1]). Этот же самый Нэжон дал правильную оценку и тем сочинениям Коллинза, которые, главным образом, создали ему славу безбожника.

Главным из этих сочинений является вышедшее в 1713 году «Расуждение о свободомыслии, вызванное возникновением и ростом секты, называемой вольнодумцами». Это—прежде всего просветительская

---

[1]) В „Encyclopèdie methodique. Philosophie ancienne et moderne" art. Collins. Здесь приведены во французском переводе сочинения Коллинза, использованные выше.

книга, защищающая права разума и свободу мысли. Но в то же время враждебное этим правам и этой свободе христианство терпит в ней сильный урон. Коллинз здесь совершенно порывает с евангелием, как с произведением, продиктованным или просто вдохновленным божеством: его писали обыкновенные и очень неумные люди. Вышедшая анонимно книга подвергалась преследованиям, но сам автор остался неприкосновенным, ибо хотя его авторство и было во время судебного следствия раскрыто, но судьи предпочли разделаться с издателем.

Нэжон не особенно высоко ставит «Рассуждение о свободомыслии», а как «поп атеизма» он не может считаться плохим судьей в этих делах. Главным недостатком его он считает осторожность и умеренность Коллиза, который, употребляя выражение Монтэня, так сильно пользуется опорой, что уничтожает свою собственную силу. Он гораздо лучше сделал бы, если бы вместо того, чтобы ссылаться на ничего не стоящие богословские авторитеты, аргументировал от собственного ума, как в других своих произведениях. Вообще же Коллинз считал религиозные предрассудки в числе самых разрушительных зол человечества. Он не только втайне презирал духовенство и религию, но открыто выразил свое мнение, что, «так как власть попов всюду основана на религии, которую они исповедуют из корысти, из фанатизма или по убеждению, т. е. как обманутые или как обманщики, то самое верное средство ослабить и даже уничтожить эту власть состоит в том, чтобы уничтожить самые ее основания».

Это Коллинз и делал в своих сочинениях, а, главным образом, в своем «Опыте о природе и назначении души».

В прямой критике религии дальше Коллинза не пошел и его единомышленник Виллиам Лайонз, выпустивший в 1713 году книгу «О непогрешимости человеческого разума», тоже вызвавшую немалый шум. Названием сочинения определяется его основная мысль: превыше свободной, не стесненной влиянием авторитета, деятельности разума на свете нет ничего. Учение о чудесах и откровении здесь тоже выдается за подлог и выдумку властолюбивого духовенства, но в очищенном учении евангелия усматривается идеальное нравственное учение.

3. Вульстон и Шефтсбери.

Заслуживает ли «сумасшедший» Вульстон (1669—1733) особого места в истории атеизма? Маутнер совершенно прав, высказывая мнение, что он был «глубоко верующим человеком, благочестивым по-своему христианином». Но ведь христианами «по-своему» были многие из деистов, даже и среди атеистов мы можем встретить христиан в смысле сторонников евангельской морали. С точки зрения нашего нынешнего атеизма эта мораль гроша медного не стоит, но, исторически, люди, не верующие в бога и принимающие христианство, как нравственное учение, остаются все-таки атеистами. Вольтер, к которому мы обратимся по привычке за иллюстрацией, хотя и не может служить авторитетом в вопросах фактов, но «благородным свидетелем» по части репутации в безбожии служить во всяком случае может. А он о Вульсоне говорит следующее:

«Пресловутый Вульсон отличился около 1728 года своими сочинениями о чудесах Иисуса христа... Никто до него не заходил так далеко в дерзости и скандале. Он называет ребяческими и нелепыми сказками чудеса о воскресении нашего спасителя. Он говорит, что когда Иисус христос превратил воду в вино для своих собутыльников, которые были

уже пьяны, он сделал, вероятно, пунш... Вульсон не жалеет самых оскорбительных и презрительных выражений. Он часто называет нашего господа Иисуса христа the fellow—парень, повеса, a wanderer—бродяга, a mendicant friar—нищий монах. Однако, в качестве прикрытия, он пользуется мистическим чувством, говоря, что эти чудеса—благочестивые аллегории. Тем не менее все добрые христиане относятся к нему с отвращением».

Перед нами, одним словом, дерзкий нечестивец, может быть душевно неуравновешенный человек. Во всяком случае, его преследовали за его писания так жестоко, как никого другого из англичан этого времени.

В 1728 году его засадили в сумасшедший дом—учреждение, носившее в те времена характер самой ужасной тюрьмы, истинный дом пыток. Это его озлобило чрезвычайно. Когда он был выпущен,—а если бы он был настоящим сумасшедшим, его не выпустили бы,—он напечатал одну за другой четыре брошюры о чудесах христа, не скрывая своего имени и продавая их даже у себя на квартире. Английские «приличия» были окончательно нарушены, а в Англии в то время, как, впрочем, и теперь, это меньше всего прощалось. Поэтому не приходится удивляться, что судебный приговор, вынесенный «безумцу» Вульсону, был по-христиански свиреп. Он должен был за каждую из своих брошюр заплатить по 25 фунтов штрафа, затем просидеть год в тюрьме и по прошествии этого срока мог быть освобожден лишь при условии внесения 2000 фунтов стерлингов в качестве залога в том, что он в течение своей жизни на напишет больше ни одного сочинения против христианской религии. Вульсон денег не имел и умер в тюрьме, как свидетельствуется в ряде современных изданий. Возможно, впрочем, что он умер в сумасшедшем доме. Но во всяком случае неосновательно утверждение Вольтера, что он умер у себя дома.

У «сумасшедших» иногда бывают интересные и здравые взгляды, и если сочинения Вульстона в течение двух лет выдержали три издания, по двадцать тысяч экземпляров каждое, то невольно на ум приходит предположение, что этот человек писал вещи, пришедшиеся по вкусу многим его современникам, обладавшим здравым умом. Так оно и было: он в яркой форме выразил всеобщее негодование против нелепостей религии.

Он христианин? Но его христос—не христос евангелия, а просто символ. Как можно основывать такое «возвышенное нравственное учение» на чудесах?! И на каких еще чудесах! Послушайте-ка этого христианина. как он расценивает «священное писание». «Одни,—говорит он о чудесах писания—смешные сказки, другие—выходки сумасшедшего, третьи—несправедливые действия, четвертые—шутовство, пятые—шарлатанство, шестые—магические заклинания». Единственное, что можно сделать с этими сказками, это —истолковать их, как аллегории.

Каждый из евангельских рассказов подвергается критике с точки зрения самого простого здравого смысла. Например, изгнание бесов. Христос загоняет этих бесов в две тысячи свиней. Как могло у иудеев, которым запрещено есть свинину, взяться такое огромное стадо свиней? Но пусть свиньи были. Какое право имел христос погубить их своими бесами? Ведь это же воровство! Как обрушились бы христианские писаки на Магомета. если бы в Коране сообщалось о нем хоть что-либо подобное! Не назвали бы они его злым колдуном и сосудом диавольским? Если б «сын божий» проделал такую штуку в Англии, его суд приговорил бы к виселице за воровство. Воровство—признак божественности!

Другой пример: свадьба в Кане Галилейской. Святому человеку

как-то не подобает участвовать в свадебных пиршествах. И сказать, что христос, его мать и ученики присутствовали на свадьбе, не значит ли сказать, что они были пьянчугами или, по крайней мере, людьми любившими поесть и выпить? Евангелист Иоанн прямо говорит, что пировавшие выпили вина. И бог, сошедший на землю, творит первое свое чудо для того, чтобы дать им выпить еще! Не достоверно, говорит Вульстон, что Иисус и мать его были пьяны, как остальная компания. Но по фамильярности дамы с некоим солдатом видно, что она была привержена к бутылочке. И видно еще, что и сын ее немного клюкнул, так как он ответил своей матери, обратившей его внимание на недостаток вина, грубо и дерзко: «Какое тебе дело, женщина». В конце концов он уступил ее просьбе: наполнил восемнадцать кружек водой и сделал из нее пунш. Поучительный пример!

Воскрешение мертвых зато дело достойное сына божия. Но... почему евреи не поверили христу, если он это чудо произвел? Почему же должны верить мы? О воскрешении Лазаря рассказывает только один Иоанн. Вульстон подробно расматривает весь этот рассказ и приходит к заключению, что это небылица, а если что-нибудь в этом роде было, то надо прямо признать, что тут был проделан самый подлый, самый низкий обман задуманный с целью надуть людей. Если бы христос, действительно, захотел показать такое чудо, чтобы убедить людей, он поступал бы не так. «Он выбрал бы лиц, смерть которых была вне сомнения, трупы которых достаточно времени находились в гробах, чтобы достигнуть явного разложения, и он свою божественную силу проявил бы на трупах людей, указанных ему должностными лицами, и сами эти должностные лица вместе со всем народом присутствовали бы при совершении чуда».

Воскресение христа. Богословы говорят, что если бы христос не воскрес, христианства не было. Вульстон находит рассказ о воскресении бога «самым грубым обманом, которым когда-либо одурачивали род человеческий». Он неистощим в своих разоблачениях.

Христианин ли он? Пусть он—самый благочестивый христианин. Но шестьдесят тысяч разоблачений христианства, плюс еще множество брошюр, порожденных этими разоблачениями, сделали весьма существенным тот вклад, который этот верующий внес в дело освобождения людей от суеверий религии.

Рядом с непричесанным «безумцем» Вульстоном, погибшим на гнилой соломе в тюрьме, мы, пренебрегая всеми традициями, позволим себе поставить блестящего отпрыска знатного рода, светского философа, знаменитого моралиста, гармоническую личность графа Шефтсбери (1671—1713).

В его лице английский деизм теряет свои антирелигиозные краски. Маутнер называет его даже р е л и г и о з н ы м атеистом. Но атеизм его весьма сомнительного свойства. Он больше скептик на манер Пьера Бейля, с которым был, между прочим, в близких отношениях. Сам он упорно открещивался от деизма в его установившихся формах, в то же время восставая против всякого догматизма в религии, и искал пути к очищению христианства. Главное значение Шефтсбери—в философии нравственности. Но и в морали он далек от тех мыслей, которые в его эпоху могли бы послужить делу освобождения. Он признает прирожденность человеку некоторого нравственного чувства и этим делает шаг назад по сравнению с Гоббсом и Локком. Прекрасно характеризует Шефтсбери Фр.

Альб. Ланге. «Шефтсбери,—говорит он, стоял внутренно ближе к духу религии вообще, чем Локк, но он не понимал специфического духа христианства. Его религия была религией счастливых, при которой ничего не стоит хорошее расположение духа. Его миросозерцание называли аристократическим; но это нужно дополнить или скорее исправить так: это миросозерцание наивного и беззаботного дитяти, выросшего в привилегированных условиях и смешивающего свой горизонт с горизонтом человечества. Христианство проповедывалось, как религия бедных и угнетенных, но, благодаря замечательной диалектике истории, оно стало в то же время излюбленною религией тех, которые считают бедность и угнетение вечным установлением бога в этой жизни и которым это божественное установление нравится так сильно именно потому, что оно составляет естественный базис их привилегированного положения». И Ланге подчеркивает, что от этого наивного оптимизма один только шаг до сознательного придания миру такой картины, чтобы она этому оптимизму соответствовала.

Шефтсбери, таким образом, был идеологом не прогрессивной буржуазии, подобно большинству деистов, а идеологом тех господствующих слоев английского общества, к которым персонально принадлежал и для которых существовавший социальный порядок являлся наилучшим способом существования.

Занимая независимое общественное положение, Шефтсбери был аристократически независим и в своем отношении к господствующей религии. Его разносторонний и большой ум не примирялся с глупостью религии, он презирал фокусы, которыми пускают пыль в глаза невеждам. «Христианство,—говорил он,—особый род магии, ничего общего не имеющий с рассудком». Христианское представление о боге его возмущало, потому что оно лишало разум человеческий возможности свободно проявить свою силу, потому что оно этот разум держало в слепом рабстве. Человек, конечно, должен любить и почитать бога, но... свободно. Что за любовь по приказанию, что за культ по принуждению? Почитать бога в надежде на награды! Так рабы любят господина, потому что боятся кнута, и почитают его, потому что льстят ему, чтобы заслужить его милость. Христиане похожи на нищих, бегущих за каретой. Новички в ремесле бегут и кричат: «господин»!, «госпожа»! Но старые и опытные употребляют только слова «лорд» и «леди». И они говорят себе: если в карете настоящий лорд, то мы ничем не рискуем; если же там только лавочник, то он будет польщен, когда услышит, что его называют «лордом», и будет гораздо щедрее. Неужели бог хочет, чтобы его почитатели, были назойливыми попрошайками и видели в нем только лавочника?!

Шефтсбери никто не сажал в тюрьму или в сумасшедший дом, а те, кто не соглашался с ним, почтительно именовали его «лордом», не опасаясь натолкнуться на лавочника, совсем не так, как с бедным Вульстоном, чуть ли не собственноручно печатавшим свои хулы против христианства. Если Шефтсбери и был атеистом, в чем можно сомневаться, а Вульстон был по-своему верующим, что тоже далеко не доказано, то «атеист» этот только мизерно чинил насквозь прогнившее здание веры, а «верующий» с безумной смелостью разрушал его.

4. Тиндаль, Морган, Чобб, Болингброк.

Одной из самых оригинальных фигур на фоне деистического движения был Мэтью Тиндаль (1656—1733). Ему было уже 74 года, когда он выпустил в свет нашумевшую книгу «Христианство так же старо, как и мир, или евангелие—повторение религии природы». В течение трех лет книга эта выдержала четыре издания, хотя она не отличалась ни литературными достоинствами, ни сжатостью, ни легкостью понимания.

Основная мысль Тиндаля очень элементарна: есть только одна религия на свете—естественная религия, и поэтому христианство может быть названо религией и быть истинным лишь поскольку, поскольку оно согласно с этой естественной религией. А так как в христианстве Тиндаль находит все элементы естественной религии, то он называет свой деизм христианским.

Вероятно, в глубине души он не был ни верующим в бога, ни христианином в том смысле, в каком он это утверждал. Его жизнь далеко не представляет той нравственной чистоты и той верности исповедуемым убеждениям, какие мы привыкли видеть у большинства неверующих и вольнодумцев. Особенно следует заподозрить его веру в бога. О нем, например, рассказывалось, что он придумал следующий аргумент против существования бога, «Две бесконечных вещи одновременно существовать не могут. Бога нам выдают за существо бесконечное; но тогда должно быть в наличности также и бесконечное пространство, в котором бог существует. Следовательно, бог не может существовать». Но публично Тиндаль оставался при вере в бога, не отрицал христа, который явился, мол, для того, чтобы напомнить людям естественную религию, но утверждал, что апостолы во многом ошибались и исказили этим чистую религию. «Я без труда, верю, говорил он,—в существование бога, в заботы провидения, в страшный суд и грядущую жизнь, потому что все эти истины основаны на природе вещей и разум с ними соглашается. Но могу ли я верить в троицу, в божественность сына, тождественного в своей вечности с отцом, в воплощении и т. д.? Я в этом ровно ничего не понимаю».

Показная сторона вольнодумства Тиндаля, как видим, очень ограничена и стоит немногого. Но он горячо нападает на духовенство и высоко держит знамя свободы мысли. В этом заслуга. Этим именно он и пришелся по душе своим современникам, которые даже называли его книгу «библией деизма». Во второй четверти XVIII века вольнодумство пошло на убыль и смелый Толанд уже не отвечал вкусам английской буржуазии, гревшейся на солнцепеке взошедшего капитализма.

В другую сторону, чем Тиндаль, направил свою критику Томас Морган (ум. в 1743 г.). В его сочинении «Нравственный фисософ», вышедшем в 1737 году, речь идет преимущественно о ветхом завете.

Первоначальную естественную религию испортили ангелы (!). Они возмутились против бога и были изгнаны им на землю. А на земле втерли людям очки и убедили считать их, ангелов, за богов. Так началась ложная религия. Появилось поклонение идолам, принесение жертв и т. п. и, как необходимая принадлежность этих культов, жрецы. А жрецы—известные обманщики. Особенно глубокие корни ложная религия пустила в Египте, откуда евреи и вынесли все свои суеверия. Моисей и пророки приспособились к суеверным взглядам своего народа, пошли чудеса. пророчества, гора Синай и т. п. Истинное понятие о боге и прирожденный человеку нравственный закон исчезли. Бог Израиля—не настоящий бог, а

самозванец из падших ангелов. Настоящий бог не мог бы говорить с Моисеем на горе Синай и вообще проделывать все, о чем рассказывается в библии. И вот, когда суеверия покрыли всю землю, принимая при этом самые различные формы, появился христос и возвестил народам истину о настоящем боге. Но христиане из иудеев, а потом другие язычники опять затмили естественную религию. Создалась церковь, и опять ненавистное племя жрецов напустило туману, все исказило. Нужно снова очистить религию. Это и делает христианский деизм, и нет бога кроме бога, а Томас Морган пророк его.

Вся эта околесица плетется совершенно серьезно и с самыми чистыми намерениями. Морган чувствует себя истинным пророком и своему призванию приносит даже материальные жертвы, лишается должности, голодает. Вокруг его книги поднимается спор, она встречает в богословах ожесточенных противников, но деисты защищают ее.

Среди этих защитников необходимо назвать Томаса Чобба (1679—1747), ремесленника, всю жизнь занимавшегося ремеслом перчаточника. Непосредственная, увлекающаяся натура, Чобб был глубоко поражен социальными противоречиями английской жизни и нашел истину в деизме. Писать начал он очень рано, но наиболее полно свои взгляды изложил в 1738 году в книге «Истинное евангелие христа».

В эволюции своих религиозных взглядов Чобб очень немного не дошел до полного атеизма. Он проповедывал довольно радикальные политические взгляды и религию разума, сомневался в воскресении и божественном происхождении христа, отвергал провидение, бессмертие души и вообще все сверх'естественное. Его взгляды на ход природы материалистичны. Например, он говорит, что вещи все следуют естественным законам, и бог ни в чем не может изменить их течения, как бы жарко мы ему ни молились.

Главное внимание Чобба было обращено на нравственную сторону христианского учения. Это учение он приводит к простому требованию: познай свою природу и живи согласно ей. «Нам следует только пользоваться разумом, которым мы все одарены: нам следует только быть добрыми и мудрыми, т. е. нам следует только поступать по тем самым правилам, по которым действует бог». В этом и состоит вся религия.

«Слово «христианство»,—говорит Вольтер,—встречается на каждой странице сочинений Чобба, но самого христианства мы в них не находим. Он осмеливается думать, что Иисус христос принадлежал к религии Томаса Чобба, но сам он к религии Иисуса христа не принадлежит... Наш спаситель представляется ему философом, подобно Сократу, преданным смерти, как Сократ, за то, что боролся против суеверий и духовенства своей страны». И Вольтер весьма неодобрительно отзывается о том «тумане», которым Чобб прикрывал свои мысли, чтобы не подвергнуться преследованиям, совершенно забывая, что сам он пускается на хитрости гораздо более унизительные, чтобы уклониться от опасностей.

Чобб вышел из низов народа и всегда чувствовал свою принадлежность к ним. Нет поэтому ничего удивительного, что свой деизм он хотел сделать достоянием широких народных масс. Он написал много сочинений и во всех этих сочинениях виден проповедник и реформатор. Деистам из привилегированных слоев это не всегда могло нравиться. И возможно, что именно Чобба имел в виду тоже причисляемый к деистам аристократ, государственный деятель и писатель лорд Болингброк (1672—1751), когда писал Свифту: «Название «вольнодумец» и «свободомыслящий», насколь-

ко я заметил, дается обыкновенно таким людям, которых я считаю язвой общества, потому что их усилия направлены к тому, чтобы уничтожить общественные связи или, по крайней мере, снять узду с тех диких полуживотных людей, которым было бы лучше, если бы для удержания их прибавили еще полдюжины таких узд. Я не только отвергаю, но и ненавижу такого свободного мыслителя». И этому можно поверить. Болингброк был весьма консерватинен в свои взглядах и видел в государственной религии превосходное средство для политического и социального господства. Свободу мысли он допускал лишь в пределах высшего общества. Сам он был в достаточной степени свободомыслящим, но не поднимался выше трафаретного деизма. В его лице мы находим блестящий образец английского деизма и просветительства вообще.

Свободная мысль на английской почве потеряла способность развития и в течение остальной части XVIII века влечит жалкое существование, питаясь уже преимущественно влияниями, идущими с континента, из Франции. Дальше деизма английская общественная мысль в области освобождения от пут религии не пошла, да и самый этот деизм как мы видим, лишь в крайне редких случаях носил последовательный характер и далеко не всегда знаменовал собою полный разрыв с религией. Тот материалистический пантеизм, блестящим выразителем которого был в Англии Толанд и который в истории антирелигиозной мысли непосредственно предшествует материалистическому атеизму, был наивысшим достигнутым в Англии пунктом. И хотя Англия XVIII века имеет такого выдающегося материализма, как Пристлей, но его материализм, несмотря на относительное свобомыслие, еще связан с верой в бога.

5. Давид Юм.

Этот упадок свободомыслия на английской почве имеет тем не менее одно исключение. Давид Юм (1711—1776) совершенно справедливо был назван скептическим атеистом (Маутнер). Но философские взгляды Юма образовались не исключительно в потоке английского деизма. Как ни глубоко окунулся он в него, ему удалось из него выплыть. Соприкосновение с расцветавшим во Франции свободомыслием оживило его тяжелую английскую мысль и открыло более далекие горизонты. К сожалению, этот огромный ум не пошел дальше всеразрушающего сомнения, что сказалось, между прочим, в недоговоренности его религиозных отрицаний.

Но что такое скептический атеизм? Это атеизм, который не только начинает с сомнения, но которой сомнением и кончает. То-есть атеизм, до полного отрицания не дошедший. Сомнительный атеизм, одним словом, хотя бы уж просто потому, что частица «а» в слове а т е и з м означает полное отрицание. Но сомнительный также и потому, что скептицизм перестает быть скептицизмом, лишь только он доходит до утверждения какой-либо бесспорной истины. А подлинный атеизм именно утверждает необходимость исключения понятия божества из человеческой мысли, как понятия не только ненужного, но и вредного. До этого атеизма Юм не дошел. Юм также не дошел и до материализма, хотя «стоит к нему так близко, как только это возможно для такого решительного скептика» (Ланге). Здесь тоже между «да» и «нет» врывается обессиливающее сомнение и останавливает на полдороге идущую по правильному пути мысль.

Таким образом, Юм в истории атеизма является продолжателем французских скептиков. Но его скептицизм гораздо глубже и шире и

представляют собою в некотором роде переход к положительному материализму левого крыла французских просветителей. Не даром он со многими из них был связан дружескими узами. В частности, следует указать на то, что в самом замечательном произведении Юма «Диалог об естественной религии» бросается в глаза прямое влияние «Письма о слепых» Дидро.

Деисты, мы знаем, начиная с Герберта, утверждали существование бога. В своей критике богословия они эту «первую истину богословия» обходили, иногда высказывая здесь почтительное лицемерие, но большей частью совершенно искренно утверждая бытие бога, они часто прилагали большие усилия для обоснования этой недоказуемой «истины» с помощью разума. В религии «очищенной», конечно, они видели производное от некоего прирожденного человеку чувства.

Критика Юма с необыкновенной силой разрушает эти основы деизма.

Начнем с вопроса о происхождении религии. Существовали ли она всегда? Существовала ли естественная религия,—тот чистый деизм, о котором рассказывалось, как о первой религии человечества, затемненной впоследствии обманщиками жрецами? Нет,—отвечает Юм. Религия, чистая вера в бога, не принадлежит к числу естественных потребностей. Естественная потребность человека это такая потребность, которая всегда и везде проявляется одинаковым образом, предмет которой всегда совершенно ясен; таковы, например, себялюбие или половое чувство. Религия далеко не содержит в себе этих черт. Если верить рассказам путешественников и историков, есть народы совершенно лишенные религиозного чувства. А с другой стороны нет двух народов, даже двух людей, которые верили бы в бога одинаково. Следовательно, религия не рождается из особого инстинкта, а понятие божества не диктуется непосредственно природой. До сих пор Юм повторяет мысли Локка, но он делает из них вывод, которого Локк сделать не решился.

Многобожие, идолопоклонство было первой религией. «Верить, что в самые отдаленные времена, еще до изобретения ремесл и наук, преобладали принципы чистого деизма, равносильно утверждению, что люди открыли истину, находясь в невежестве и варварстве, и впали в заблуждение как только стали развиваться и цивилизоваться». Истину ведь гораздо труднее открыть и доказать, чем потом ее держаться. Религиозные понятия не были плодом созерцания природы. Они вызваны интересами людей, тесно связанными с событиями их жизни. Надежды и опасения, среди которых люди жили, были истинным источником первоначальных религий. Когда человек всюду видит опасности и весь проникнут чувством страха, он не составит возвышенных представлений о неведомых и непонятных силах, во власти которых, ему кажется, он находится. «В этом глубоком мраке или, что еще хуже, в этих слабых сумерках, которыми он окружен, божество представляется ему призраком, обладающим самой страшной формой; нет такого проявления злобы, к которому он не считал бы его способным и которого в своих припадках ужаса он не приписывал бы этому божеству без всяких колебаний».

Такой была религия в самом начале. Она не изменилась с тех пор. Жестокость и каприз—основные черты божества во всех положительных религиях. Страх попрежнему преобладает в религиозных чувствах. Часто сами священники его поддерживают и питают: «чем страшнее бог, тем по-

корнее и послушнее мы исполняем волю его представителей на земле: чем нелепее те обрядности, которые нужно выполнять, чтобы угодить ему, тем легче отказываемся мы от нашего собственного разума, чтобы положиться на волю наших духовных водителей».

Юм проникнут пессимизмом в отношении человечества, в котором так много темных людей, половину которого составляют женщины, особенно подверженные суеверию. Но все же большие надежды возлагает он на просвещение, на победу разума над предрассудками. Превознеся разум, он снова обращается к религии. Отвратительное зрелище! «Бросьте свой взгляд, говорит он, на народы и времена, присмотритесь к учениям религии, пользовавшимся славою в мире, и вам будет стоить большого труда убедить себя, что все это—не бред безумца. Эти вероучения вы примите скорее за фантазии переодетых обезьян, чем за серьезные положительные и догматические утверждения существ, которые тщеславятся прекрасным именем разумных существ».

Он беспощаден к христианству, религии «переодетых обезьян». Он бичует его, клеймит едкой уничтожающей насмешкой. Для примера возьмем одну из его вылазок—вылазку против причастия, «тела и крови христовой» в хлебе и вине. Серьезные доводы против этой догмы, как будто нарочно выдуманной каким-нибудь шутником, кажутся ему недостойной тратой времени и он прибегает к шутке. Молодой магометанин, попавший в Париж, был обращен в христианство, главным образом, благодаря тому вину, которым его угощали. Он принял причастие. Когда на другой день его духовник, желая проверить, насколько новообращенный проникнут истинами веры, спросил его, сколько есть богов, юноша с полным убеждением ответил: «ни одного». Священник пришел в страшную ярость, но переубедить его было уже невозможно. «Вы же сами мне всегда говорили, что существует только один бог,—доказывал он, — и вчера я этого бога с'ел».

Может ли христианство быть в согласии с разумом, как это говорили деисты? Юм этой возможности не признает. Между верой и разумом непереходимая пропасть. «Люди, защищающие христианскую религию с помощью принципов человеческого разума—опасные друзья, если они не замаскированные враги. Наша святая религия не основана на разуме, она основана на вере, и самое лучшее средство подвергнуть ее опасности—это подвергнуть ее испытанию, которого она выдержать не может».

Не будем обманываться насчет значения подчеркнутых выше слов: это только ирония и маска. Провозглашая несовместимость веры с разумом, Юм уничтожает веру, чтобы заменить ее знанием. Об этом свидетельствует глава о чудесах в его сочинении «Исследование о человеческом рассудке». Без чудес «наша святая религия»—звук пустой. А чудо, как говорит Юм, это такое явление, которому противоречит опыт, установленный с полной и очевидной бесспорностью. «А так как подобный опыт образует доказательство, то наличность всякого чуда оспаривается прямым и полным доказательством, извлеченным из самой природы факта». Всякое чудо—это нарушение законов природы, т. е. то, чего никогда не бывает. «Всякое чудо, основанное на свидетельстве людей, должно вызывать с нашей стороны только смех, а не рассуждения». «Всякий, кого вера принуждает к принятию христианской религии, чувствует в самом себе непрерывное чудо, ниспровергающее все основания его рассудка и заставляющее верить всему тому, что наиболее противоречит разуму и опыту».

Вопросу о бессмертии души Юм посвятил особую статью. При жизни своей он опубликовать ее побоялся. Она даже была напечатана уже вместе с несколькими другими его сочинениями, но перед выпуском книги его взяло раздумье и он эту статью и статью о самоубийстве, также направленную против религии, вырезал из сборника. Это характеризует, с одной стороны, его гражданское мужество, а с другой,—если не законы, то нравы Англии середины XVIII века.

Свое рассуждение Юм начинает с утверждения, что, по существу и материя и дух — вещи одинаково неизвестные, и мы не в состоянии установить, каковы присущие им качества. В XVIII веке многие материалисты стояли на этой «скептической» точке зрения. Но они утверждали, что некоторые свойства материи нам все же известны и этих известных свойств вполне достаточно, чтобы делать дальнейшие выводы. Юм этого прямо не говорит, но рассуждает совершенно так же, как рассуждали Дидро, Гельвеций и Гольбах. Мы,—говорит он,—не имеем никакой возможности установить, что материя не может стать источником мышления. Это вопрос не отвлеченных рассуждений, а просто вопрос факта или действительности.

Юм рассматривает три рода доказательств бессмертия души— доказательства метафизические (отвлеченные), нравственного порядка и физические. На первых двух родах доказательств мы останавливаться здесь не будем. Но доказательства физические, говорит Юм, «являются единственными аргументами, которые философия имеет право принять в этом вопросе, как и во всяком вопросе факта».

Когда две субстанции так тесно связаны друг с другом, что все изменения в одной вызывают соответствующие изменения в другой, мы должны заключить, что если одна подвергается совершеному разложению, то же самое происходит с другой. Состояние сна, так мало производящее изменений в теле, сопровождается немедленным прекращением функций души, или приводит ее в полный беспорядок. Детство, болезнь, старость тела влекут за собой слабость, расстройство, увядание души; следующий шаг диктуется сам собой: смерть тела—это смерть души. Деревья погибают в воде, рыбы—на воздухе, животные— в земле, и часто ничтожная разница в климате может оказаться для них гибельной. Какое основание имеем мы предполагать, что столь значительная перемена, какая случается с душой при разложении тела и всех органов ощущения и мысли, не может уничтожить ее совершенно? Между душою и телом все общее, органы одной в то же время органы другого и, следовательно, существование души зависит от существования тела. Состояние нечувствительности, в котором мы находимся до образования тела, служит для здравого ума доказательством того, что в подобном же состоянии мы будем и после разложения тела. И заключительные слова Юма звучат язвительной насмешкой: «Ничто с большей ясностью не может подчеркнуть бесконечное благодеяние, оказанное роду человеческому божественным откровением, как то обстоятельство, что оно одно способно устранить все наши сомнения в столь важном вопросе, как вопрос о бессмертии души».

В основании всякой религии лежит понятие божества, как первой причины и как провидения, неустанно бодрствующего над делами земными. Критика, которой повергает Юм эти представления, скромна и умеренна по форме, но глубоко разрушительна по существу.

Мы по действиям судим о причинах и никогда в причине не можем найти ничего большего, чем дает нам действие. Когда мы от вселенной,

которая является действием, поднимемся к Юпитеру, являщемуся причиной, мы не имеем уже права выводить из этой причины новые действия. Если из порядка природы делают доказательство того, что существует некая индивидуальная разумная причина, творец и хранитель мирового порядка, то в этом доказательстве нет ни достоверности, ни пользы. Оно недостоверно потому, что доказываемая вещь целиком вне пределов человеческого опыта, и бесполезно потому, что, поскольку наше знание об этой причине построено на опыте, мы не можем исходить от нее для построения новых положений. На основании этой причины мы ничего не можем прибавить к известному и опытом подтвержденному порядку вещей, чтобы установить новые принципы жизни и поведения. «Гипотеза религии не может доказать нам никакого нового факта: она не может помочь нам в предвидении или предсказания какого бы то ни было события; она не может нас заставить надеяться на какую бы то ни было награду или бояться какого бы то ни было наказания кроме того, что мы уже знаем путем опыта и наблюдения».

К вопросу о провидении Юм возвращается и в своей статье о самоубийстве. Он, как и всюду, здесь тоже не оспаривает этой «гипотезы», но, как и всюду, разрушает самые ее основания.

Вы поставлены, говорят нам, провидением на пост жизни. Вы не имеет права покидать свой пост, не будучи отозваны тем, кто вас поставил. И Юм спрашивает: на чем основано это утверждение? «Мне кажется говорит он, что я обязан своим рождением длинному сцеплению причин, большинство которых было произведено призвольными поступками нескольких людей. Провидение направило и эти причины? Но в таком случае и мое самоубийство—акт произвольный — направлено им. Зачем же провидение? Когда я умру, элементы меня составляющие, попрежнему будут занимать свое место во вселенной и будут не менее полезны великой машине, чем когда они составляли мою личность. Живой я буду или мертвый, для целого разница будет не больше, чем нахожусь я в своей комнате или под открытым небом».

Главные доводы, хотя опять-таки косвенные доводы, против бытия бога мы находим в «Диалогах об естественной религии». В этих диалогах устами скептика Филона говорит сам Юм.

Когда мы видим дом, мы заключаем, что он построен архитектором или каменщиком. Но вселенная настолько не похожа на дом, что из ее существования вывести по аналогии заключение о верховном архитекторе невозможно. Материя может содержать в себе изначально причину или источник порядка подобно тому, как дух это содержит, и различные элементы, приведенные в действие этой внутренней и неизвестной нам причиной, могут скомбинироваться в самом великолепном порядке. Мысль, разум, целесообразность, наблюдаемые нами в людях и животных, это— всего лишь один из множества наблюдаемых нами элементов вселенной, как, например, тепло, холод, притяжение, отталкивание и т. д. Но этот духовный элемент так ничтожен в общей массе причин, что делать по аналогии только с ними заключение о причине всего совершенно невозможно. Можно ли, наблюдая рост одного волоса, судить о рождении человека? И даже допуская, что можно принять воздействие одной части природы на другую в качестве основания для наших суждений о происхождении мира, почему должны мы остановить свое внимание на такой легкой, слабой и ограниченной вещи, как разум и ум одного из животных нашей планеты? Почему такая исключительная привиллегия

этому ничтожному движению, называемому мыслью, что она становится как бы моделью всего мироздания? Ничтожная частица становится правилом для неизмеримого целого!

Мы не обладаем данными, чтобы составить какую-либо систему космогонии (сотворения мира). Наш опыт, несовершенный сам по себе и ограниченный как по своему охвату, так и по своей продолжительности, не может дать нам убедительной гипотезы о всей совокупности вещей.

Это звучит крайне пессимистически и тем не менее Юм пускается в догадки о том, каким же образом произошел мир. Опыт показывает, что кроме разума источником порядка является также произрастание и порождение (мы употребляем термины самого Юма, которые, несмотря на свою неуклюжесть и устарелость, совершенно понятны). Дело личного выбора остановить внимание на одном из этих принципов. «Когда меня спрашивают, какова же все-таки причина выбранной мною великой способности порождения или произрастания, я имею тоже право спросить у деистов о причине их великого принципа—разума». И порождение, с усмешкой прибавляет Юм, имеет преимущества над разумом: мы ежедневно наблюдаем, как родится разум, но никогда еще не видали, чтобы от разума что-нибудь родилось.

Почему нельзя предположить, что материя могла приобрести движение без первого двигателя, без разумной первопричины?—спрашивает Юм. И ответ, который он дает, несмотря на внешний «скептицизм», звучит как ответ материалиста-атеиста. «Всякое событие, прежде чем оно случилось, кажется в одинаковой степени непонятным и трудным. И всякое событие после того, как оно произошло, кажется одинаково понятным и легким. Во множестве случаев движение, вытекающее из тяжести, эластичности, электричества начинается в материи так, что невозможно установить, от разумной ли причины оно произошло. Предполагать всегда в этих случаях неизвестную разумную причину, значит путаться в гипотезах, которые не дают никаких преимуществ». Спрашивается, когда же дают преимущества эти гипотезы? Юм не отвечает, и только этим своим многозначительным молчанием он отличался от своих современников французских материалистических атеистов.

Мы рассматривали преимущественно одну—радикальную сторону взглядов Юма в религиозных пробелмах: Его отклонения от нее нас не интересуют, поскольку в истории атеизма мы стремимся выделить не столько историю людей, сколько историю идей. Идеи же, выразившиеся в этом почти - материализме и почти-атеизме были в середине XVIII столетия в Англии самыми передовыми, и не даром именно Юм в то время слыл главой и вождем английских вольнодумцев. Его взгляды, как мы показали, уже являются преодолением не только христианства, как положительной религии, но и деизма—естественной религии. И важно это последнее—преодоление деизма, пытавшегося утвердить религию на разуме, на знании. После критики Юма «религиозные истины» потеряли всякое право на поддержку разума. Естественная религия оказалась не выдерживающей научной критики. Наследники английских деистов в области религиозного свободомысля, французские просветители, должны были начинать от Юма: при этом условии они не совершали попятного движения. Это не значит, что они должны были быть учениками его. Фактически он очень многому учился у них сам хотя и далеко не доучился. Но деизм, побежденный скептицизмом Юма, должен был в порядке после-

довательности идей смениться атеизмом. Все возвраты к деизму знаменовали не только идейную отсталость, но и соответствовали социальному застою и политической спячке в Англии. Франция же неудержимо неслась к революции, и этому стремлению, происходившему в глубинах социальной жизни, на поверхности ее могла отвечать только материалистическая философия, окончательно рвавшая религиозные оковы.

VIII.

СВОБОДОМЫСЛИЕ В ГЕРМАНИИ XVII И ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII СТОЛЕТИЯ.

В то время, как Голландия, Франция и Англия в XVII веке уже вступают в период просвещения, представляющий собою в духовной жизни этих стран отражение перегруппировки социальных сил, происходившей вследствие экономического прогресса, Германия совершает попятное движение. Экономическая отсталость немецких государств превращается в результате тридцатилетней войны в полное разорение и обнищание, и по заключении Вестфальского мира (1648 г.) Германия, и до того не представлявшая единого в хозяйственном и экономическом отношениях целого, раздробляется до крайней степени. Достаточно сказать, что германский народ нес на своей спине свыше трехсот шестидесяти пиявок в лице независимых духовных и светских владетельных властей. Страна делается легкой добычей для более мощных соседей, главным образом, Франции, и раздирается междуусобиями, носящими характер склоки между государями-пауками. Значение городов совершенно упало, измельчала буржуазия и ремесленное сословие, а крестьянство, находившиеся в крепостной зависимости и до крайности разреженное войной, влачит жалкое существование непомерно эксплоатируемого рабочего скота. Возрождение могло происходить лишь медленно, незаметными переходами.

Духовная культура Германии этого периода стоит на исключительно низком уровне. Возбуждение и под'ем Реформации отошли в область преданий. В религии отмечается разложение лютеранства, еще в XVI веке принявшего характер подлинного папизма по угнетающей мелочности и нетерпимости в отношении ко всякому проявлению независимой мысли. Эта лютеранская реакция по всему фронту, однако, отступает перед реакцией католической. После войны вся Австрия и большая треть остальной Германии стали католическими. Последние следы гуманизма окончательно стерлись. Наука была уничтожена. Ни в одной области духовной жизни не наблюдается проявления самостоятельного творчества. И даже влияния, приходившие из передовых стран, почти не усваивались.

В интересующей нас области ,в области религиозного свободомыслия, дело обстоит особенно плохо. Паутина богословия прикрыла все своим серым покровом. О каком-либо значительном общественном движении, враждебном религии, до середины XVIII века говорить не приходится. Но и выступления отдельных лиц дают мало красок, не поражают ни широтой размаха, ни глубиной проникновения. Оппозиция против отупляющего гнета правоверия носит крохоборческий характер. Главные усилия сосредоточены на отстаивании хоть какой-нибудь свободы, хоть частичной независимости.

1. Иностранные влияния.

Одним из главных иностранных влияний в XVII веке было влияние Декарта. Сама по себе философия Декарта—картезианство—не являлась философией антирелигиозной, но она содержала в себе много элементов, содействовавших развитию и укреплению сомнений в богословских истинах. В немецких университетах картезианство быстро стало прививаться и уже в 1653 году профессорам предписывалось, чтобы они «сами не одобряли и не преподавали юношеству той философии, которая носит имя Декарта и повелевает во всем сомневаться, потому что умы юношества легко могли бы так привыкнуть к этому сомнению, что против воли профессоров склонны были бы переносить это сомнение и на теологию» [1]). Гонения на картезианство долго не прекращаются, из некоторых университетов профессора картезианцы даже изгоняются, тем не менее эта философия делает большие завоевания. Ее защитники выступают даже печатно, но особенно размножается литература против нее, при чем главным пунктом обвинения служит то, что эта философия представляет собой «большую дорогу безбожников».

Споры, однако, ограничиваются лишь миром ученых, пишущих и говорящих по латыни. Гораздо более широкое действие в смысле развития свободомыслия произвела книга голландского картезианца Беккера «Заколдованный мир», переведенная на немецкий язык.

Бальтазар Беккер (1634—1698), немецкого происхождения, был реформатским проповедником в Амстердаме и человеком очень свободомыслящим, хотя и верующим не только в бога, но и в дьявола.

В то время весь христианский мир верил в непреодолимую власть злого духа, и «сосуды дьявольские»—ведьмы и колдуны—немилосердно сжигались на кострах во славу божию. Беккер был одним из немногих, осмелившимся публично утверждать, что дьявол и бесы не имеют никакой власти над человеческой душой, что рассказы священного писания должны толковаться, как аллегории и что те несчастные, которых сжигают на кострах, как одержимых злым духом, просто-напросто душевнобольные, которых нужно жалеть и лечить. Кроме того, он отрицал значение комет, как знамений божеского гнева. Его огромная четырехтомная книга посвящена разбору всех историй, расказываемых в священных книгах, при чем он апеллирует и к законам природы, и к опыту. Виновниками этих мрачных и жестоких суеверий, веры в нечистую силу он считает не столько светскую власть и суды, сколько духовенство и богословов.

Просветительное значение этой книги было огромно и она послужила одним из исходных пунктов борьбы передовых людей за потушение постыдных костров. Смелый писатель безнаказанным не остался. Со всех сторон попы подняли вопль против «безбожника», обвиняя его в атеизме, в отречении от христианства и во всяких нечестивых поступках. Направленные против него сочинения образуют изрядную библиотеку. Он пал жертвой этой травли: синод лишил его должности, ему было отказано в причастии, что в то время означало полное исключение из общества, и он умер в нищете и безызвестности.

---

[1]) Г. Геттнер. «История всеобщей литературы XVIII века», т. III, кн. I, М. 1872, стр. 34. Иностранные влияния в Германии прослежены нами преимущественно по приводимым Геттнером данным.

Такое же просветительное влияние на немецкое общество, как книга Беккера, оказали сочинения другого свободомыслящего голландца Антона ван-Дале. «Рассуждение об языческих оракулах» и «Рассуждение о происхождении идолопоклонства».

В первой книге ван-Дале доказывает, что оракулы (предсказания) были пустой обман и исчезли они не от благотворного влияния христианства, но от силы просвещения. Он восстает здесь также и против веры в существование дьявола. О второй его книге немецкий вольнодумец, которым мы займемся ниже, Эдельман писал, что «из этого прекрасного произведения можно извлечь больше пользы, чем из всех переводов библии». В ней как мы будто видим, «как один чертенок за другим постоянно приходят в мир, и как его любезные родители—суеверие и невежество старательно воспитывают и лелеют его». Не менее интересно и другое, приводимое Геттнером, свидетельство одного из современников, Томазиуса, о значении этой книги. «Нет более сильного средства избавить людей от предрассудка и суеверия, как представить им всю историю и показать, что у язычников, иудеев и христиан священники и ложные пророки играли одну и ту же комедию. Потому что скажи людям просто, что неправда то, чему они верят, что нет стольких богов и духов, как говорят,—мирянин все-таки держится за своего попа, который тогда начнет ему сладко рассказывать, что он должен подчинить разум в послушание веры; но если из истории будет истолковано ясно как день, что у язычников, иудеев и христиан всегда клерикалы старались защищать подобные суеверные учения и опутывать ими народ, то этим путем можно дать не одни общие уверения, и разуму снова усвоить его настоящее и правильное употребление»... «Гарлемский медик господин ван-Дале» оттого и нравится так Томазиусу, кто он «начинает с язычников, как источника всякого суеверия, продолжает иудеями и кончает христианами, и совершенно исчерпывает историю суеверия и идолопоклонства во всех их учениях и предметах».

Материалистические стороны учения Декарта, но особенно учение Гассенди, также оказывают влияние на ученый мир Германии и дают поводы философу Лейбницу жаловаться на размножение людей, полагающих, «что вещи телесные можно об'яснить и без предположения нетелесной основной причины», т. е. бога. С другой стороны, в образованные круги проникают сочинения Пьера Бейля. В Германии, как и во Франции, Голландии и других странах разгорается спор о том, что больше вреда приносит обществу—атеизм или суеверие, и тот же Лейбниц, вопреки Бейлю, делает героические усилия, чтобы примирить разум и веру. Английские философы также не остаются неизвестными.

Но особенное внимание привлекает к себе Спиноза. Его популярность стоит так высоко, что курфюрст пфальцский даже пригласил Спинозу занять философскую кафедру в Гейдельбергском университете, обещая самую широкую свободу. Правда, этой «широкой» свободе полагался довольно узкий предел выражений надежды, что Спиноза не злоупотребит ею и ничем не посягнет на публичный религиозный культ, что заставило Спинозу отклонить приглашение. Но факт этот показателен сам по себе.

Уже «Богословско-политический трактат» вызвал нападки на смелого мыслителя со стороны протестантских и католических блюстителей веры. Но особенный шум поднялся после появления «Этики». В упоминавшемся выше полемическом сочинении «О трех великих обманщиках», в ко-

тором немецкий изувер, подражая атеистической книге о трех обманщиках, обрушивается на Гоббса, Герберта и Спинозу, больше всего места уделено именно Спинозе, как наиболее опасному для Германии атеисту. Самое распространение свободомыслия в Германии автор описывает с несомненными преувеличениями. «К сожалению,—говорит он, — слишком хорошо известно, что на нашу Германию все больше и больше ложится низкое пятно самого открытого атеизма. Стоило ли труда тратить так много денег на путешествия в Италию, Францию, Англию, и Голландию, если бы не вывозились оттуда эти безумные и чудовищные религиозные идеи? Такие люди обыкновенно с хвастливой ревностью расхваливают потом своим друзьям и товарищам, на всяком месте и при всяком случае, какого-нибудь Герберта, Гоббса и Спинозу, этих заклятых врагов религии, так что если заранее не предостеречь от этого яда, то настанет величайшая опасность, что эти учения вскоре будут господствовать во всех университетах и при всех дворах».

Подобных жалоб на безверие и на распространения спинозизма было очень много. «Спинозизм» и в Германии, как во Франции, становится ругательным словом и употребляется для обозначения неверия и атеизма.

Все эти жалобы на широкое распространение безверия, как мы это видели на примере Франции XVII столетия, крайне преувеличены; в них сказывается, главным образом, панический страх ревнителей благочестия перед самым ничтожным сквознячком вольнодумства. Подлинные немецкие вольнодумцы были наперечет, практическое же безверие в Германии существовало в гораздо меньшей степени, чем во Франции и даже чем в Англии. «В беспокойно бродящем элементе, который все резче и резче выступает во Франции,—говорит Фр. Альб. Ланге,—не было совершенного недостатка и в Германии, но он преобладанием религиозных точек зрения был направлен на странно спутанные,—так сказать, подземные—пути, а раскол в исповедании пожирал лучшие силы нации в бесконечной борьбе без какого-нибудь видимого результата». Эти слова вполне применимы лишь к началу и середине XVII столетия, но и во второй половине его эти черты духовной жизни Германии сохраняют еще свою силу.

2. Маттиас Кнутсен.

Ярким представителем «беспокойно бродящего элемента», покинувшим «подземные пути», был Маттиас Кнутсен. Он не сыграл в развитии атеизма сколько - нибудь заметной роли, но заслуживает внимания бесконечной смелостью своих взглядов. Это был прежде всего отрицатель, нигилист до нигилизма, анархист до анархизма и атеист, пожалуй, самый откровенный из всех, какие появились до середины XVIII века.

Откуда взялся он, какова была его жизнь и какие влияния оказали на него свои действия—неизвестно или почти неизвестно. Высказанное Маутнером предположение, что он мог исходить из социнианства, ничем не подтверждается. Геттнер, также без всяких оснований, именует его «первым немецким спинозистом».

Был ли он «пустой искатель приключений, желавший только шуму и затевавший легкомысленные споры о религии», как презрительно говорит о нем Геттнер, вообще очень не благоволивший к материалистам и атеистам? Мы полагаем, что нет. Он представляется нам в совсем другом свете—крайне идеалистически настроенным человеком, смелым и горячо преданным выношенному им убеждению. И надо пожалеть только,

что мы знаем о нем так мало и что в историю он вошел «таинственным незнакомцем».

После короткого появления своего он исчезает совершенно. Может быть, никем не признанный, одинокий и озлобленный, кончает он свои дни вдали от людей в каком-нибудь глухом уголке Германии. Но также может быть, что он попал в руки властей, преследовавших его, и без шума, без огласки был замучен. Одним словом, ничего неизвестно. Мертвое молчание. И если бы не опровержение его «возмутительных» учений в одном поповском сочинении, в котором эти учения изложены в достаточно подробных излечениях, имя Маттиаса Кнутсена до нас не дошло бы.

История «пришествия» его следующая. 5 и 6 сентября 1674 года в Иене в Германии были разбросаны подметные письма, из которых одно содержало «Разговор» в Альтоне между трактирщиком и тремя гостями разной веры, другое—беседу между полковым священником и переписчиком латинских классиков и, наконец,третье--латинское письмо Маттиаса Кнутсена. Хотя некоторые экземпляры этих сочинений были немедленно переданы в руки властей, в Иене ,особенно среди студенчества, поднялись разговоры, которые, как нам глухо сообщают, вскоре распространились и далее. Розыски установили, что накануне необыкновенного события был замечен в Иене таинственный незнакомец в коричневом плаще и с очень смуглым лицом. Он же разбрасывал 14 дней спустя листки в другом месте.

Одно из подметных писем подписано Кнутсеном, в других о нем говорится, как об основателе общества «сознательных». Повидимому, это не псевдоним, так как нашлись три студенда из Кенигсберга, которые знали Кнутсена и даже находили, что он имеет сходство с описанием смуглого человека в плаще. Но все сведения о нем заимствованы из его же прокламаций. В них говорится, что по происхождению он из Голштинии, учился в Кенигсберге и Копенгагене, получил ученую степень по богословию, но после одной проповеди в 1673 году был лишен кафедры. Он «побывал в Риме и многих других местах, писал во все университеты мира письма, в которых подробно доказывал, что библия вся соткана из противоречий и что природа являет иную библию, которую все люди могут иметь при себе, носят в себе, а именно разум или знание соединенные с совестью» [1]).

Кнутсен изображает себя неутомимым агитатором. Он действовал не только письмами, но и устным словом, предпринимая путешествия, чтобы завербовать себе сторонников. И он утверждал, что имел приверженцев«в очень большом количестве в Париже, Амстердаме, Лейдене, в Англии, в Гамбурге, Копенгагене, Стокгольме и даже в Риме». Пожалуй, этому можно не поверить и отнести к естественному у начинающего агитатора смешению желаемого с действительным. Но некоторое число сторонников, а особенно в университетских городах Германии, он вероятно имел. Между прочим, он утверждал еще, что именно в Иене, где разгора-

---

[1]) В русском языке понятия «сознания» и «совести» различны; между тем как употребляемое Кнутсеном по-латыни слово consientia означает одновременно и сознание и совесть. Речь у него идет о совести, т. е. сознании нравственном. Поэтому хотя мы переводим латинское название основанного Кнутсеном общества conscientiarii (немецкое Gewissener) словом «сознательные», следует иметь в виду, что этим названием обозначаются люди, признающие совесть, внутреннее сознание добра и зла высшим законом.

ется весь этот сыр-бор, имелось семьсот согласных с ним людей, частью студентов, частью горожан.

Учение Кнутсена сжато изложено было им в трех летучих листках, из которых один лишь (латинское письмо) дошел до нас полностью. Естествено, что о каком бы то ни было научно-философском доказательстве выдвигаемых положений речи в них быть не может: это—только агитация.

Самое название «сознательных», присвоенное Кнутсеном себе и своим единомышленникам (мы не называем их, как принято, сектой, так как это название слишком связано с религией) выводится «из знания, даваемого естественным разумом, и при том не разумом отдельного человека, но многих людей, и не неразумных детей, но взрослых и разумных, из совести, которая должна быть связана с знанием. Так они поэтому должны называться, ибо они не признают никакой другой библии (потому что священное писание, называемое библией, они считают чистыми сказками), никакого другого руководства кроме знания, доставляемого разумом, и совести».

Ни бога, ни чорта не существует,—учил Кнутсен. Переписчик в беседе с полковым священником говорит: «Господин священник, удивляет меня, что вы вся время пугаете нас богом и чортом, однако в нашем полку большинство «сознательных», которые в существование ни бога, ни чорта не верят».

Второе положение гласит: совесть должна занять место светской власти, суда и духовенства. Все это высказывается самым решительным образом и в энергичных выражениях. «Священиков и начальство надо изгнать со света».

Брак (имеется в виду брак, как учреждение) признается ничем не отличающимся от внебрачного полового общения или от «блуда». Это положение подвергалось естественным нападкам со стороны лютеранского профессора богословия, передавшего в потомство память о Кнутсена и его «секте», и других в большей или меньшей мере зараженных ханжеством писателей, вспоминавших о нем. В защиту его именно по этому пункту его учения встал, насколько нам известно, один лишь Нэжон. В своей статье о «сознательных» он пишет («Philosophie anc. et mod.», II, 139—40): «Я предлагаю, что Кнутсен допускал здесь некоторые различия, которые оправдываются тщательным наблюдением природы этого вопроса и лишают утверждения того дикого характера, который ему придают. Ибо возможен такой социальный порядок и устройство, при котором утверждение Кнутсена не имело бы в себе ничего странного и возмутительного». Кроме того, говорит Нэжон, Кнутсен мог заимствовать ведь на этот счет взгляды стоиков и Марка Аврелия, который в половом акте видел только «трение двух органов, сопровождаемое выделением и конвульсией». В этом случае он мог расматривать одинаково и брачный и внебарчный половой акт, как удовлетворение насущнейшей потребности.

Жизнь только одна, утверждал затем Кнутсен,—после нее нечего ожидать наград и наказаний в загробной жизни. По замыслу Кнутсена его новая «библия»—совесть в сочетании с знанием и разумом—должна была создать рай здесь на земле. Как все утописты он хотя и исходил из понимания социальной несправедливости [1]), но иного пути, кроме нрав-

[1]) В одном из летучих листков, например, говорится, что к своему учению Кнутсен пришел также и потому, что видел, как хорошие и честные, но бедные ремесленники и крестьяне всюду своим потом и кровью питают начальство и духовенство.

ственного усовершенствования людей посредством проповеди распространения «новой веры», не видел. Было бы слишком большой натяжкой толковать приведенные выше его слова о необходимости изгнания начальства и священников в духе призыва к восстанию народных масс.

Латинское письмо Кнутсена позволит нам дополнить характеристику этого оригинального атеиста-самоучки, который, может и быть, не был единственным в своем роде, но которому удалось в отличие от других его современников, достигнуть времен, когда его учение принимается с сочувствием и пониманием.

«Я часто удивлялся, говорит Кнутсен, тому, что христиане, т.-е. люди, смазанные подобно колесам на телеге (намек на «помазание»), спорят между собой и упрекают друг друга в ересях. Но мое удивление прекратилось, когда я увидел, что их главная книга закона, которую они называют библией, содержит в себе резкие противоречия и колебания». Из множества примеров, которые он мог бы привести, Кнутсен выбирает несколько более разительных, свидетельствующих о его прекрасном знании библии. Так , например, он указывает, что в писании часто проповедуется о воскресении мертвых. «И мы—с едкой иронией прибавляет он—оставили бы эту веру христианам, если бы они, в свою очередь, уступили нам, что мертвые не воскреснут, что отчасти прямо, отчасти косвенно, устанавливается самим же священным писанием (следуют ссылки)». «Несомненно, мы можем, не погрешая против истины, сказать о священном, т. е. подлом (execranda) писании христиан то же, что сказал помазанник христианский Брейденбах об алкоране турек. «Все это писание, говорит, он, так путанно и непонятно, что мы не находим в нем ни связи, ни порядка в изложении и построении слов. Одним словом, все кажется в нем бессмысленным и неразумным». То же самое я скажу и об алкоране христиан, и я даже скажу больше,—я выброшу слово «кажется»... Приведя в подтверждение этих слов множество примеров, Кнутсен продолжает: «Никто не может порицать меня и моих братьев, если мы считаем библию красивой басней, которая может радовать только баранов, т. е. христиан, сковывающих свой разум и пользующихся этим разумом, чтобы сделать себя неразумными. Помимо этого, мы отрицаем бога, насмехаемся над светской властью и отвергаем храмы купно со всеми священниками. Нам, сознательным, достаточно знания, знания не одного человека, но многих, соединенного с совестью. Эта совесть, которую добрая мать природа дала всем людям, заступает для нас место библии и властей, ибо она является истинным трибуналом, и место духовенства , ибо она поучает никому не вредить, жить честно и отдавать должное каждому. Если мы поступаем дурно, то она заменяет тысячу палачей и самый ад, если же мы поступаем хорошо, она дает нам рай в течение этой единственной жизни. Эта совесть родится вместе с нами и умирает одновременно с нашею смертью. Эти принципы прирождены нам и кто их отвергает, отвергает себя самого».

3. Штош.—Лау.

Если относительно Маттиаса Кнутсена нельзя с достоверностью утверждать, что он находился под преимущественным влиянием того или иного философа и, в частности, Спинозы, то о Фридрихе Вильгельме Штоше (1646—1704) двух мнений быть не может: он поклонник и ученик Спинозы.

До сорока лет Штош своего вольнодумства не проявлял. Он состоял на государственной службе и дослужился до чина тайного секретаря. Слабое здоровье побудило его оставить службу, и с этого момента он посвящает себя целиком «истине и добродетели». Истина и добродетель с большой буквы, как известно, практикующих их людей до добра не доводят. Эту житейскую истину с маленькой буквы не вполне усвоил себе Штош, ибо он имел неосторожность написать и напечатать в 1692 году книгу под невинным названием «Согласие между разумом и верой, или гармония нравственной философии и христианской религии».

Несмотря на то, что книга вышла без имени автора и с ложным указанием места печатания «Амстердам», несмотря на то, что напечатана она была всего в ста экземплярах и не продавалась, а только раздавалась автором особо надежным лицам, Аргус религии почуял ее, увидел, нашел и поднял бешеный лай со всех церковных и проповеднических кафедр. Было об'явлено, что всякий, имеющийся в своем распоряжении эту книгу или знающий других лиц, у которых она находится, обязан донести под страхом штрафа в 500 талеров или соответствующего тюремного заключения. Нашлось достаточно трусливых людей, принесших или выдавших страшную книгу, и банда благочестивых христиан созерцала в начале 1694 года, как на дворцовой площади в Берлине палач торжественно сжигал многолетний плод независимого человеческого ума.

Автор тоже в покое оставлен не был. Он вел себя, однако, на учиненном ему процессе без особенного достоинства. Этим надо об'яснить, что дело ничем серьезным для него не кончилось. Он написал только торжественную декларацию, в которой провозглашал свою непоколебимую верность святому учению церкви и отрекался от всяких ересей и заблуждений, нашедших себе место, без его сознательного намерения, в его литературном детище. Маутнер приводит эпиграмму, которой он ответил своим мучителям и которая свидетельствует, что раскаяние его было далеко не искренним:

— Скажи мне, книжечка, грехи какие
Невежд благочестивых гнев подняли?
— И господа за истины святые
Благочестивые злодеи распинали.

В заслугу Штошу надо поставить то, что он уже в 1692 году, т.-е. за много лет до Толанда, пытался дать цельное материалистически-пантеистическое учение. Бог—единственная субстанция, содержащая все в себе, мы же, люди,—части божества. Никакой особенной, отличающейся от тела, души не существует. Душой называется брожение крови и других жидкостей, движущихся в системе внутренних каналов человеческого тела и вызывающих все произвольные и непроизвольные движения. Мыслит не душа, а сам человек, вернее, его мозг и различные органы этого мозга, при чем самый процесс мышления об'ясняется различными движениями особенной тонкой материи. Поэтому душа не может быть бессмертной и существовать вне человеческого тела.

Загробная жизнь, таким образом, становится сказкою. Загробных наказаний не существует. Но нарушение нравственных законов, являющихся советами разума, влечет за собою в зднешней жизни естественные последствия злого действия.

Разум не должен противоречить откровению. Библия—это писания человеческие, книга весьма недостаточная и очень невразумительная. Особенно история творения изложена темно и противоречиво. Каждый че-

ловек, свободный от предрассудков, имеет право по-своему толковать писание и в этом деле духовные и светские власти не могут служить ему помехой. Все вопросы, касающиеся личности христа, кажутся Штошу ненужными, трудными и противоречивыми. Воскресение—такой же запутанный и сложный вопрос, как и сотворение мира. Религия, в сущности, дело политики и поэтому только государство должно регулировать культ.

Штош совершенно отождествляет божество со вселенной и в этом отношении чужд мистических отклонений, которые мы констатировали у Спинозы и которыми особенно грешили позднейшие ученики последнего. У него заметно сильное действие философии Гоббса, выпрямляющее его спинозизм.

В мире все подчинено необходимости, провидению в нем нет места. Поэтому всякие молитвы, жертвы божеству—праздное занятие: божество-природу нельзя ни прогневить, ни умилостивить [1]).

Сильное влияние Спинозы заметно также у другого немецкого вольнодумца Теодора Людвига Лау (1670—1740). Маутнер называет его «серьезным ученым» и этим отзывом совершенно уничтожает презрительное суждение Геттнера, гласящее, что Лау «по серьезности и дельности значительно уступает Штошу» и в своих нравственных выводах «легкомыслен и нагл».

Подобно Штошу, Лау был чиновником. Он также был принужден к отречению от высказанных им взглядов, но и после отречения оставался свободомыслящим и это свободомыслие проявлял.

Свою книжку «Философские размышления о боге, мире и человеке» он написал с полным сознанием значения развиваемых им взглядов. Как философ, говорил Лау про себя, он не принадлежит ни к какой школе, не подчиняется никакому авторитету. Он предвидит ожесточенные нападки, которые на него посылаются, знает, что произведение его осудят и сожгут, автора об'явят еретиком, атеистом, спинозистом или назовут еще более позорным именем. Но все это его не останавливает: он гордым молчанием ответит на все. Впрочем, книгу свою он выпустил анонимно.

Бытие бога Лау по установившейся традиции признает. Но существо бога безнадежно непостижимо. Бог познается нами непосредственно чувствами: глаз его видит, ухо услышит, обоняние и вкус чувствуют. Бог это—все. То, что называется откровением, священное писание—тоже одно из проявлений божества, но оно излагалось людьми в отдаленную историческую эпоху и оттого полно ошибок, противоречий, человечно. Истинное откровение существует, это—творение, весь мир, оно непогрешимо, универсально, божественно. Бог един, он центральный пункт мирового круга. Он—паук, мир—его паутина. Бог не знает страстей—гнева, мести, он не может быть оскорблен, следовательно, нет никаких грехов, никакого ада, никакого дьявола. А раз нет грехов, спаситель не нужен. Любовь к богу исключает всякие церковные установления, догмы и т. д. Все это—рассадник страха и ненависти. Но кроме этой религии разума автор признает и религию государства. Как гражданин и подданный он должен жить не по собственной воле и должен почитать бога, как позволяет государь или государство.

[1]) Автору при составлении этой части книги не была известна статья о Штоше (Стоше) Г. Тымянского «Спинозизм в Германии и Фридрих Вильгельм Стош». «Под знаменем марксизма» 1925; № 8—9. Читателя, желающего подробнее познакомиться с философской стороной учения Штоша, мы отсылаем к этому исследованию.

Лау так часто поминает бога, что на ум невольно приходит подозрение, не есть ли этот бог-паук, бог, которого мы познаем и носом, и ртом, просто прозрачная ширма, прикрывающая фактическое безбожие. Это подозрение подтверждается, повидимому, рассуждениями о мире и человеке.

Мир не был сотворен из ничего, он вечен. Архитектор неразрывно связан с созданием, паук—с паутиной. Бог не творил шесть дней и не отдыхал на седьмой. Представление о нетворящем боге внутренне противоречиво. Мир никогда, ни один момент не был лишен движения, сумма движения всегда неизменна. Здесь бог ухмыляется нам уже под маской движения.

Материя, как и движение, непреходяща. Мир неразрушим. Иначе и бог должен был бы погибнуть с ним вместе. Если потоп существовал, то он был только частичный. Бог пропал уже, потерялся в бесконечности материи и движения. Он—ненужный придаток к этой материалистической в своей основе картине мира.

Человек—машина. Он состоит из тонкой материи—души и из грубой материи—тела. Душа—это кровь. Содержание разума и воли приходит через органы чувств и только через них. Смерть—это прекращение движения души и тела. «Моя смерть соединит душу и тело с богом и миром, не мистически, но естественно».

Мы подошли к «легкомыслию и наглости» (по отзыву Геттнера) Лау. Они проявляются в его чаянии иной лучшей жизни, не в загробном мире, но здесь на земле.

«Люди по своей натуре свободны, в действительности же они рабы». Во всем мире трудно живется гражданам и подданным. Как гражданин и подданный, Лау заявляет о своей законопослушности и считает этот несправедливый порядок справедливым. Но из глубины души поднимается жалоба и протест. «Ведь мы—скоты, и даже хуже, чем скоты. Рабы королей и властей. Мы думаем, чувствуем и стремимся так, как желают и приказывают наши повелители». И он считает мыслимым иной порядок вещей, при котором человек, свободное существо, мыслит и поступает свободно, не стремится к наградам и не боится наказаний, ничего не знает о грехе и пороке. Предписания всеозаряющего разума и направляющей воли служат путеводной звездой всего его поведения. Какое блаженное божественное существование! «Без царя, закона и пастыря духовного». Второе исправленное и дополненнное издание Маттиаса Кнутсена!

4. Английские влияния в XVIII веке.

Такие люди, как Кнутсен, Штош и Лау, были редкими исключениями, яркими фигурами на сером фоне философско-богословского тумана, которым в течение второй половины XVII столетия были окутаны высоты духовной жизни Германии. Они, конечно, не были совершенными одиночками. Крайняя смелость их взглядов содействовала, наряду с другими обстоятельствами, тому, что имена и дела их дошли до нас. Имена и дела других свободомыслия остались от нас сокрытыми. Впрочем, о некоторых делах без имен еще говорится. Говоря о влиянии английских деистов на немцев, Ланге указывает, что то время было весьма производительно на забытые теперь вольнодумные попытки, ходившие по рукам, большею частью в рукописных копиях. «Канцлер Мосгейм (ум. 1775 г.) владел целыми семью рукописями этого гола, которые все явились после Декарта,

Спинозы, Герберта и Гоббса». На одном из этих произведений неизвестных вольнодумцев—материалистической «Переписке о сущности души» Ланге останавливается с большими подробностями. Поскольку между материализмом и атеизмом во все время существовал более или менее тесный союз, мы считаем необходимым кратко рассмотреть также и этот оригинальный продукт немецкой образованности того времени.

«Переписка» написана в конце XVII века и в 1713 году вышла в свет в нескольких изданиях. Хотя она написана на немецком языке, но в такой степени пересыпана французскими и латинскими словами, что понимать ее могли лишь люди образованого круга. Тем не менее, как говорит Ланге, она обнаруживает в авторе острый ум и основательное мышление.

Неизвестный автор выставляет себя горячим противником предрассудков всех родов и благородной задачей считает вырвать из людских голов эти глубоко внедрившиеся корни. Из тысячи вещей, относительно которых существует среди ученых самая дикая разноголосица, он выбирает нашу душу. История этой мученицы весьма поучительна, в поисках квартиры себе она должна была путешествовать по всему человеческому телу. И в какое только место ни помещали ее! «У некоторых она должна быть даже сострадательным привратником беспокойных задних шканцев». Еще глупее разговоры ведутся, когда ставится вопрос о сущности души.

Уже в предисловии в иронической форме указывается на истинное отношение к вопросу. Обратимся, говорится там, к тем, кто хочет быть в согласии с библией. «У этих остроумных людей душа называется духом, т.-е. душою называется нечто, чего мы не знаем, и что, может-быть, есть ничто».

К своим выводам автор первого письма—материалист пришел в результате сравнения действий животных с действиями людей. Поскольку из этих действий некоторые новые философы заключили, что у животных нематериальная душа, а старые об'ясняли эти действия у животных без помощи души, он считает себя вправе утверждать, что человеческие действия совершаются без какой-либо души. Проявления мысли и воли об'ясняются механически с помощью движения мозговых волокон, получающих раздражение от органов чувств. Прямого нападения на религию не производится нигде, к богословию автор проявляет неличайшую почтительность и даже пытается согласовать с учением церкви свои взгляды. Но все это шито белыми нитками и не может обмануть самого пустоголового богослова. Второе письмо, написанное, повидимому, тем же лицом, является кажущимся опровержением материализма первого письма, при чем главная соль этого опровержения состоит в извлечении из посылок первого письма атеистических следствий. «Нет ничего невозможного,—говорит слишком, на наш взгляд, осторожный Ланге,—что это только уловка во вкусе Бейля, чтобы навести читателя на эти следствия» [1].

«Переписка о сущности души» написана под несомненным влиянием Гоббса и Локка, следовательно, под английским влиянием. Особенно сильно сказывается влияние английской философии в первые десятилетия XVIII века. Сочинения деистов переводятся на немецкий язык, подробные извлечения из них печатаются во всех наиболее серьезных журналах,

---

[1]) «Переписке» посвящена статья Г. Тымянского «Анонимный материалист XVIII в.» («Под знам. максизма». 1925. № 12).

как светских, так и богословских, они критикуются в бессчисленном множестве статей, брошюр и книг, в речах проповедников, в профессорских лекциях, в университетских диссертациях. И преимущественный интерес как сторонников, так и противников английских философов сосредоточен в этот период не на вопросах теории познания или чистой философии, но на религиозной проблеме, на «естественной религии», на деизме.

В сущности, состояние общественной мысли в Германии тогда требовало умеренной, а не радикальной критики религии. Зачатки просветительного движения в иной философской одежде,—скажем, не в куцем деизме, а в материалистическом атеизме, начинавшем тогда развиваться во Франции,—безнадежно запутались бы. И отсталая экономически Германия в течение всего периода своего Просвещения так и не могла разгрызть чисто французских орехов, потому что социальные противоречия в ней никогда не достигали того бурного и революционного характера, который они уже в первой полвине этого замечательного столетия приняли во Франции.

Умеренный деизм встречал в Германии оппозицию не только со стороны людей по своему положению обязанных бороться со всяким свободомыслием но и со стороны огромного большинства немецких философов и ученых с Лейбницем и Вольфом во главе, обладавших некоторым свободомыслием.

Одним из проявлений влияния английского деизма была так называемая «Вертгеймская библия». Мысль перевести библию так, чтобы она не содержала в себе ничего противного разуму, могла притти в голову и одному из английских деистов, но серьезно приняться за осуществление этой мысли мог только человек, безнадежно увязший в богословии и не бывший в силах порвать с ним. Это было возможно только в Германии и этот оригинал был Иоганн Лоренц Шмидт (1702—1751). Изданный им в 1735 году в Вертгейме перевод пятикнижия полагал начало его предприятию. Увы! начало стало и концом его. Шмидт побывал в тюрьме, из которой ему через некоторое время удалось бежать, а произведение его по всей Германии было осуждено, запрещено и конфисковано.

Шмидт прививал к библии философию Тиндаля и исходил из той его мысли, что в откровении истинным может быть лишь то, что не противоречит разуму. С этим аршином он подходил и к самому переводу, искажая оригинал всюду, где это только было возможно, и к истолкованию, которое он давал в своих примечаниях, достигших огромного количества 1592. Ничего особо путного разумеется, из этой затеи не вышло. Мужественностью и последовательностью Шмидта можно, разумеется, восхищаться, тем более, что даже в эмиграции он пытался усовершенствовать свой перевод (кроме того он переводил на немецкий язык Спинозу и Тиндаля), но в истории свободомыслия он остается просто чудаком, не сыгравшим заметной роли.

5. Эйдельман.

Совсем иное нужно сказать о значении Иоганна Христиана Эдельмана (1698—1767). Одинокий, смелый, можественный мыслитель, он шел тернистым путем к истине, поражая и великих и малых величием своей личности и не склоняясь ни перед кем и ни перед чем. «Железный просветитель» называет его Фр. Маутнер и, как пример его «неслыханного мужества», приводит тот факт, что Эдельман осмеливается вступиться за

«проклятого атеиста Кнутсена и назвать его сочинения более чистым и неподдельным семенем, чем библия.

Эдельман получил обычное в то время университетское образование. Много богословской мудрости и совсем мало настоящей науки. Как студент, он снискивал пропитание уроками, но когда подошла пора экзаменов, у него не оказалось нужной суммы денег, чтобы быть допущенным к ним. Он поступает в качестве домашнего учителя к одному австрийскому графу, от этого графа переходит к другому, и так проходит шесть лет. Он добивался прихода, хотел стать пастором, но это также не удалось. Вернувшись на родину в Саксонию, он увлекается религиозными вопросами и сомнениями. В руки ему попала история ересей Арнольда. «Из этого сочинения,—рассказывает он в своей автобиографии,—я узнал к моему великому удивлению столько скандальных и страшных вещей о той части духовенства, которая считает себя распространительницей христианских истин, что я получил настоящее отвращение к так называемой ортодоксии». Он стал склоняться к пиетистам, как назывались в Германии религиозные люди, отшатнувшиеся от формализма и сухости официальной религии и восторженно искавшие истины в самом содержани религии, в благочестивом образе жизни, часто в мистицизме. В конце концов он совершенно примкнул к этому религиозному движению, терявшему уже в то время свой первоначальный, относительно прогрессивный, характер.

Распространяя с жаром проповедника свои новые идеи, Эдельман живет в крайней нищете и отказывается от возможности получить выгодное место, хотя такая возможность не раз ему представлялась. Десять лет продолжается его пиетистский период. За эти годы он «принимал живое участие во всех диких мечтаниях и перешел через все конвульсии выродившегося пиетизма». В это сектантство вовлекла его жажда истины и та же жажда истины вывела его из гнилого болота. Несмотря на весь свой мистицизм, он с живым интересом читает сочинения свободомыслящих философов Англии, многие из их взглядов разделяет, но до известного момента не в состоянии постигнуть резкого противоречия между своими религиозными мечтаниями и антирелигиозным деизмом. Разрыв должен был неминуемо наступить. И когда она наступил, Эдельман почувствовал себя вознесенным на горную высоту, откуда мир казался ему полным новой красоты и величия. Дело, которому он отдал столько лет своей жизни, столько сил своей молодости, представилось ничтожным, мизерным. Пылкость натуры, однако, привела его сначала к смелому и дерзкому отрицанию; положительные идеалы рисовались еще в то время смутно и неопределенно. «Я не хочу,—говорит он в одном из сочинений этого периода,—ставить новые заплаты на старое рубище секты. Не хочу я также быть сумасбродным строителем, который на развалинах возводит новое здание. Но теперь я, как Иеремия, имею одно призвание—вырывать, ломать, разрушать и уничтожать все, что принадлежит к ортодоксии, ложному служению богу, фарисейской болтливой теологии, ложной мистике, упрямому сектантству и всему, что носит их имя».

Эдельман стоит теперь на точке зрения английских деистов, считавших сущностью христианства религию разума и природы, «естественную религию». Подобно им, он хочет очистить христианство, но не преодолеть его. Но кроме того, как справедливо указал Геттнер, он в дело очищения религии вносит все сектантские навыки мысли, которые прочно укоренились в нем благодаря особенностям немецкой действительности. Деисты были людьми светскими, впитавшими в себя все приобретения

новейшей науки и очищавшими дикое и некультурное христианство не только от церковно-догматического шлака, но и от его первоначальной «языческой» дикости и некультурности. Эдельман же не мог сбросить с себя специфической одежды духовного лица: он был взбунтовавшимся богословом. «Он ненавидел, как духовный, то, что они ненавидели, как философы. Он думал, что чем длиннее его борода и чем хуже его менонитское одеяние, тем он более приближается к первобытному христианству». Христос тоже носил бороду, думал он, а бог иудеев не без причины же запрещал евреям бриться. И когда над его необычным нарядом издевались, он с гордостью считал себя мучеником.

Однажды его задержали в Потсдаме, где была прусская королевская резиденция ,и привели для потехи к королю Фридриху Вильгельму, «солдатскому королю», как он слывет в истории. Разговор, происшедший между этими двумя людьми и рассказанный самим Эдельманом, весьма любопытен. Несколько вопросов короля и ответов Эдельмана мы позволим себе привести здесь.

Король. Зачем вы отпустили бороду?

Эдельман. Не знаю, отчего христианин должен стыдиться сходства со своим спасителем.

Король. А! Вы вероятно из «возрожденных?».

Эдельман. Нет, ваше величество, до этого мне еще очень далеко.

Король. Ходите ли вы в церковь?

Эдельман. Ваше величество, церковь моя всегда при мне.

Король. О! Вы—безбожник, вы—квакер?

Эдельман. Мы—нищие духом. («Я действительно был таким,—прибавляет Эдельман в своем рассказе,—и даже думал, что именно таким я и должен быть, потому что так сказано в писании... Во мне было еще слишком сильно слепое поклонение библии и в этом случае оно помогло мне убедить короля, что я не атеист»).

Король. Бываете ли вы у святого причастия?

Эдельман. Когда я найду христиан, которые, как я, согласны принять мученическую смерть за христа, тогда я завтра же, даже сегодня, соглашусь причаститься вместе с ними.

Король. Почему вы не ходите в церковь, где раздается святое причастие?

Эдельман. О, ваше величество, я гляжу на это не как на тайную вечерю христа, а как на противухристианский обряд; это не тайная вечеря, это просто завтрак или обед.

Король с миром отпустил непричесанного мечтателя, но... запретил ему вход в Берлин и, что было еще хуже, заставил «во имя божие» принять гульден, тогда как Эдельман, по своим взглядам, боялся даже прикасаться к деньгам. При прощании они обменялись благочестивыми пожеланиями. Король сказал: «Вы—безбожник. Желаю, чтобы бог обратил вас к себе». «Желаю того же вашему величеству»,—ответил Эдельман, отвешивая почтительный поклон.

Мы видим, что Эдельман все еще сектант, хотя, как рассказывает сам, к этому времени (1739 г.) ему во время случившегося с ним мистического экстаза уже открылась истина, что бог—это разум, как учили деисты. Любопытно, что не сходя с этих религиозно-мистических рельс он преодолевает деизм и приходит к спинозизму.

Из какой-то книги, опровергающей спинозизм, он по цитате познакомился с пантеизмом Спинозы и так заинтересовался им, что приложил

все старания, чтобы добыть подлинные сочинения порицаемого всеми философа. День, когда он их получил, становится самой памятной датой его жизни. С некоторым страхом,—признается, он,—взял он в руки сочинения человека, одно имя которого прежде приводило его в трепет. Но ум его «начинал в то время уже недурно действовать». Мистицизм Спинозы пришелся ему как раз впору. Он еще раньше признал, что Спиноза замечательно хорошо выразил «величие божие» в утверждении, что «бог есть сущность вещей, постоянно пребывает в них, а не вне их или отдельно от них». Его интерес был заострен на откровении, на библии, этом «страшном авторитете». Спиноза открыл ему путь для критического подхода к библии, он стал читать со вниманием и других писателей, из которых одни отстаивали божественность ее, а другие отрицали. «Чем дольше я исследовал,—рассказывает он,—тем яснее я видел, что у этого страшного идола (библии) очень некрепкое основание, и тем храбрее подступал я к нему все ближе и ближе. Не спорю, что сначала я был похож на детей, которые уже смотрят с презрением на святочное пугало, но еще боятся смело сорвать с него маску». Но и этот последний шаг, наконец, был сделан, маска была сорвана и перед ним явился «Моисей с обнаженным лицом». Так назвал он книгу, в которой изложил результат своих дум и исследований.

В «Моисее с обнаженным лицом», вышедшем в 1740 г., Эдельман целиком становится на точку зрения Спинозы и даже усиливает его мистицизм. Бог—не одна какая-нибудь сторона бытия, но само бытие, не имеющее никаких границ. Мы—ручьи, он—источник, мы—лучи, он—солнце Наше блаженство состоит в сознании нашего ничтожества и присутствия бога во всем. Все создания—ничто, он—все. Материя есть тень великого существа божия. Бог без материи не бывает, но он не есть материя. «Как тень есть несовершенный, хотя похожий, образ тела, так и материя, в своих различных видоизменениях образуя видимые предметы, наполняющие мир, есть хотя и несовершенный, но и не совсем не похожий образ нашего творца».

За библией отрицается всякий божественный характер, библейский рассказ о сотворении мира признается простым вымыслом. В то же самое время Эдельман солидаризуется целиком со свободомыслящими писателями и пытается устранить при выражении своих мыслей всякий след привычной ему богословской формы. Хотя, по собственному его позднейшему признанию, это ему не вполне удалось, происшедшей в нем переворот можно назвать полным.

Естественно, «Моисей» вызвал целую бурю. «Всюду ударили в набат,—повествует Эдельман,—газетчики подняли шум и известили нас, что королевский фискал вооружился против бедного «Моисея» и запретил его продажу под страхом строгого наказания». Это было начало преследований, которые не утихали уже до самой смерти новообращенного философа. Из города в город, отовсюду гонимый, странствует Эдельман, уже сбривши свою бороду и одетый по моде, смело защищаясь от нападок своих врагов и нападая сам на них. В одном из сочинений этого времени, носящем любопытное название «Алкание по разумном чистом молоке», он формулирует свою новую веру, устанавливая огромную разницу между учением христа и учением о христе, между жизнью христа и системами христианских сект. Христос оставил в наследие только жизнь, но не учение, а жизнь его замечательна тем, что он сорвал маску суеверия с ложной религии и пытался построить человеческие отношения на любви.

Эдельман находился в г. Нейвиде, когда консистория потребовала у него изложения исповедуемых им взглядов. Он это требование выполнил, но, увидев, что его «Исповедание веры» переписывается с умышленными и злостными искажениями и в таком виде пускается в обращение, он издает его сам (1745 г.) в значительно расширенном и дополненном виде под заглавием «Исповедание веры Иог. Хр. Эдельмана, вынужденное у него, но не навязываемое им другим».

С полной откровенностью своих взглядов он в этом сочинении не изложил, опасаясь усиления преследований. Для духовенства и прочих врагов своих он оставляет в нем личного бога, которому будто бы поклоняется, но яркое изложение пантеизма здесь же говорит всякому понимающему, как следует расценивать эти его утверждения.

Новые преследования посыпались на него. Духовенство в разных городах возбуждает против него толпу, и, избегая самосуда, он бежит в Берлин. Там царствовал в то время Фридрих прусский, «мудрец на троне», «философ из Сан-Суси», как раз в эти годы давший у себя приют гонимому во Франции Ла Меттри, вообще покровительствовавший французским вольнодумцам и считавший сам себя таким же вольнодумцем. Но философская мантия короля плохо прятала его фельдфебельский мундир, и улыбавшееся французам лицо грозно хмурилось, при всяком проявлении вольнодумства среди его немецких подданных. Когда Эдельман опубликовал в Берлине свой ответ на проповеди и печатные обличения его вольнодумства со стороны какого-то официального проповедника, этот ответ был запрещен и сам он должен был покинуть Берлин. Впоследствии он вернулся туда, но жил уже под чужим именем.

Новые скитания из города в город. В Гамбурге на его глазах сочинения его были сожжены. Та же участь постигает их и в других городах. Но все это его сломить не может. В самый разгар гонений он опубликовывает новое полемическое сочинение , в котором открыто отрекается от религии. «Я, Эдельман,—пишет он,—не желаю знать никакого иного бога, кроме существующего видимого мира». В одном из своих последних полемических произведений он гордо заявляет: Не христос был миротворцем. не он принес истинное спасение. Миротворцами и спасителями являются вольнодумцы ,потому что они освобождают человечество от богословского учения о греховности человеческой натуры, от всякой чертовщины, от предвкушения адских мук.

Кроме влияния Спинозы Эдельман испытал также влияние Толанда. В его последних сочинениях—правда довольно запутанно—излагается ряд материалистических положений. Бог мыслится, как некая первоматерия, обусловливающая наблюдаемое нами в мире многообразие. Существование духовной субстанции, принципиально отличной от материи, косвенно отвергается. Бог—материя, бог—видимый мир. Если бы рядом с такого рода положениями не стояли им противоречащие, можно было бы говорить о полном преодолении мистицизма. Мимоходом, опять-таки, Эдельман высказывает даже мысль, что божество религии, в сущности, лишь отражает несовершенство человеческих знаний, или, иными словами, положительные религии представляют собою отражение того уровня культуры, который достигнут создавшей их социальной средой. Эта плодотворная мысль впоследствии у Лессинга найдет более совершенное выражение.

Путь, которым этот замечательный человек пришел от слепой веры к отрицанию, борьба, которую ему приходилось выдерживать на каждом

шагу этого трудного пути, самые его искания, все это свидетельствует о том, как сильно в своем развитии отстала Германия от других стран Запада. Влияния французских скептиков, Спинозы, английских мыслителей оплодотворяли умы только единиц и не в силах были поднять эти умы до того уровня свободомыслия, из которого они сами приходили. Самый замечательный из немецких просветителей этого времени—а таким, несомненно, был Эдельман,—преодолев пиетизм, не смог вполне преодолеть мистицизма; преодолев положительную религию, не смог вполне преодолеть веры, хотя его западные учителя к этому вплотную подвели. В другой социальной среде, в атмосфере сочувствия и понимания, стоя плечом к плечу с другими борцами за то же дело, он дал бы яркий и законченный тип атеиста, и, может быть, революционера. Такие типы в те же годы создавались во Франции и там они играли значительную роль в деле подготовки великой революции. Роль же Эдельмана в деле просвещения немецкого народа была незначительна и самое имя его было забыто непосредственно после его смерти.

Часть вторая

I.

БОРЬБА С РЕЛИГИЕЙ ВО ФРАНЦИИ В ПЕРВУЮ ПОЛОВИНУ XVIII СТОЛЕТИЯ.

Особое положение Франции по сравнению с Англией дает об'яснение тому факту, что во Франции освободительное движение приняло более бурные и крайние формы и сделало из нее классическую страну буржуазной революции.

Франция к XVIII веку уже вышла из той стадии развития, когда рамки феодального строя вмещали в себе производительные силы. Англия из этой стадии вышла раньше. Вследствие значительных экономических и политических достижений поток просветительного движения в ней замедлился и приостановился Одни части буржуазно-революционной идеологии застыли на достигнутых результатах, другие продолжали развиваться, но уже преимущественно в направлении не разрушения, а созидания. На лицо была положительная идеология народившегося нового общества, еще может быть, не вполне консервативная, но уже не революционная.

Франция от Англии отстала и экономически, и политически. Рамки феодализма в ней оказались гораздо более прочными. Благодаря своей континентальности, более слабому развитию производительных сил, более ограниченной экспортной торговле, меньшему числу внешних рынков и т. д., Франция не имела тех клапанов, которые в Англии содействовали более раннему и легкому внедрению буржуазного общества. Развитие капитализма встречало здесь огромные препятствия, но, тем не менее, это развитие со стихийной силой происходило, и экономическая история Франции на всем протяжении XVIII века представляет картину непрерывного вытеснения в важнейших областях хозяйства старых форм новыми.

Носителем этого экономического прогресса являлось «третье сословие»—буржуазия, приобретавшая все большую социальную мощь по сравнению с первым сословием—дворянством, и вторым — духовенством, служившими опорою феодально-королевского режима. Это сословие, своими верхушками сплетавшееся со светской и духовной знатью, в своих низах сливалась с «народом»—пролетариатом, тогда еще только начинавшим выделяться из ремесленно-кустарной группы, и крестьянством, влачившими жалкое и голодное существование. Буржуазия, как класс, со своим особым сознанием, с пониманием своей роли в хозяйственной жизни и своего растущего влияния во всех других областях, в начале и первой половине столетия еще не сформировалась. Но уже в этот период Париж становится средоточием капиталов Европы, и денежная знать вырывает и у дворянства ряд привилегий—привилегию внешнего блеска и привилегию духовной культуры в том числе. Экономическое могущество подчиняет себе все, оно не имеет соперников.

Огромные кадры средней и мелкой буржуазии, конечно, не могут угнаться за финансовою знатью, но социальное родство с этой всемогущей силой накладывает и на них особый отпечаток, пробуждает в них новые потребности, возвышает их. Засилие буржуазии дает себя знать во всех областях умственной жизни; философия, наука, литература и искусство приспособляются к ее запросам и отражают ее общественное бытие и чаяния.

Социальная борьба наполняет все столетие с его тусклого начала и до его исключительно-яркого конца—Великой Революции, борьба буржуазии за власть, за господство. Одною из форм этой борьбы является поход против господства религии над умами, против влияния духовенства, потому что духовенство было оплотом старого режима, потому что религия служила орудием подчинения этому «несправедливму порядку». Этот антирелигиозный поток общего просветительного движения имел множество составлявших его форм. Как во всяком общественном движении, в нем и правое, умеренное и склонное к компромиссу, крыло и левое, решительное и ни пред чем не останавливавшеся в своем отрицании.

Оба эти течения среди просветителей-«философов» отражали в своем целом освободительные стремления буржуазия, или, вернее, выражали интересы нового буржуазного общества, развивашегося в недрах феодального. Но каждое из них в отдельности служило выражением тех разнородных сил, которые, хотя и действовали в процессе социальной борьбы в одном направлении, но исходили, часто очень сложным путем, из интересов и стремлений различных общественных слоев и групп, участвовавших в этой борьбе.

Правое крыло и центр характеризовались в интересующей нас области скептицизмом и вольнодумством, не доходящим до полного отрицания, уступками религии вплоть до признания откровения и провидения и, во всяком случае, до признания бытия бога, как разумной первопричины. Вожди этого течения—Монтесье, Вольтер, Руссо, Кондильяк, Д'Аламбер и др. недаром заслужили благодарную память у своего буржуазного потомства. Вокруг их имен сосредоточилась вся официальная слава XVIII века, и прах некоторых из них удостоился чести быть перенесенным в Пантеон, место упокоения великих людей буржуазной Франции. Они были не только званными, но и избранными. Умеренный Вольтер, этот представитель золотой середины, Руссо, противоречивый и часто даже для своей эпохи реакционный, и до революции и во время ее пользовались почетом и признанием, были «властителями дум» французской общественности и общепризнанными идеологами совершавшейся революции. Их теории точно были сшиты по мерке потребностей буржуазного общества того времени. Они были его законными детьми и правомочными наследниками отжившего порядка.

Наоборот, пасынками, лишенными наследственных благ, были те материалисты и атеисты, которые особенно привлекают наше внимание. Эти замечательные мыслители, наиболее последовательные и наименее связанные идейно со старым порядком, имели в окружающей действительности достаточно побудительных причин для создания теорий, хватавших дальше ближайших целей развития, перераставших потребности их класса и, в общем и целом, отражавших мало заметные для большинства современников тенденции революционного процесса. Оттого крайние теории расцветали, но не процветали, возбуждали в окружающем их обществе интерес и брожение, но полного отклика и признания не находи-

ли. Они оставались без той творчески-воспринимающей среды, которая одна только может создать длительно действующей идеологический поток, способный путем отраженного влияния произвести соответствующие изменения общественного строя.

Этим об'ясняется также и то, что они даже в эпоху революции почти не находили себе последователей. А в эпоху реакции и утверждения буржуазного государства во Франции не было, кажется, ни одного историка, который их зловердому влиянию не приписал бы всего отрицательного и темного, что содержала в себе революция. Их истинную роль и значение и в то же время величие и смелость их теорий, в отношении ко времени и среде, в которых они действовали,могли оценить в полной мере только выразители стремлений и интересов пролетариата, класса, принявшего и умножившего все положительное и революционное наследство XVIII века. В немногих страницах, посвященных Карлом Марксом французскому материализму, намечена в точных и резких линиях вся положительная роль, которую сыграли французские просветители в развитии социализма и коммунизма.

Приступая к изложению безбожных взглядов французских философов, невольно хочется напомнить слова одного забытого русского вольнодумца (Винского):«Ежели когда-нибудь настанут времена правды, тогда великие умы XVIII столетия, истинные благодетели рода человеческого, получат всю им принадлежащую честь и признательность».

1. Религия и неверие в начале столетия.

Практическое безверие, отмечавшееся, как широкое явление, во французском образованном обществе конца XVII века, в начале XVIII века в большой мере питается громкой религиозной распрей между иезуитами (и вообще сторонниками Рима) и янсенистами, т. е. той частью католического духовенства и светских людей, которая примыкала к учению голландского епископа Янсена, расходившегося в некоторых пунктах с официальным католицизмом. Сама по себе эта распря не заслуживает ни малейшего внимания. Она интересна лишь тем, что с необычайной яркостью раскрыла перед французским обществом всю гниль католического духовенства и отшатнула от религии многих из тех, в ком, как говорили тогда, «разум» еще не вполне подчинялся вере.

При дряхлом, развратном и суеверном Людовике XIV, царствовавшем в первые годы XVIII столетия, огромное влияние приобрели иезуиты и римский двор, тогда как большинство верующих французов относилось враждебно к этим влияним. Подчиняясь иезуитам, король начал гонения на янсенистов, приказав разрыть могилы и рассеять прах наиболее видных представителей этой религиозной партии. Вторым шагом, который он сделал в пользу иезуитов, было обращение к римскому папе с просьбой издать особую буллу (декрет) против янсенизма, гарантируя при этом, что она будет принята во Франции. В результате вышла булла «Унигенитус», резко разделившая весь религиозный мир на две части—признающих ее и отвергающих и вызвавшая бесконечную литературную и проповедническую грызню и ряд преследований против несогласных с нею духовных лиц и членов парламентов. Смерть короля, встреченная с радостью всем народом, не внесла перемены в положение дел. Сменивший его регент герцог Орлеанский не долго колебался, чью сторону принять. Выгода была в союзе с папой и иезутами.

Религиозные преследования разгорелись с новой силой, вызывая возмущение в самых широких слоях населения. Доходило до прямых угроз по адресу регента. Так, по улицам Парижа разбрасывались летучки, призывавшие «к убийству тирана» и мятежу, а мать регента получала бесчисленные угрожающие письма. Пассивное сопротивление правительству, стремившемуся всеми силами заставить страну принять ненавистную буллу, достигло небывалых размеров. Но эта открытая опозиция не была политической, хотя и чисто политические действия регента точно нарочно были направлены к тому, чтобы подорвать в глазах народных масс авторитет королевской власти.

«Из всех этих споров о булле,—гооврит Ф. Рокэн, автор книги о «Движении общественной мысли во Франции в XVIII веке», — не только легко было возникнуть расколу, но могла быть потрясена даже самая вера. Общественное мнение начало уже восставать против епископов за их притязания и интриги, и к ним относились с тем же недоверием, как и к иезуитам. Рим уже не был хранителем веры и представлялся теперь властью, стремящейся распространить свое владычество, хотя бы и бесчестными путями». Это, пожалуй, даже слишком мягко выражено. Послушаем другого историка, на этот раз историка церкви, описывающего разгоревшийся вокруг буллы спор. «То был страшный взрыв богословских распрей. Епископы ортодоксальные мечут молнии против епископов, не признающих буллы; эти, в свою очередь, обрекают мстительному пламени ада своих противников. То был невыразимый концерт оскорблений, проклятий, криков бешенства; пастырские послания против посланий, тексты против текстов, святые против святых; отлучения от церкви сталкиваются в воздухе и падают на землю, как затупившиеся стрелы... Буллы следуют за буллами, папские грамоты за грамотами и их предают на посмеяние толпы... Такова армия христова! Но это еще не все. Подобное шутовство и безумие встречается в истории всех культов в эпоху их упадка. Но сюда присоединяются нравы настолько развратные и черты характера настолько позорные, что ничего подобного еще не бывало. И кто герои этого скандала? Кардиналы и епископы. Рассказывать их подвиги значило бы грязнить историю, довольно назвать их заклейменные имена...». Это были—«отвратительные души, в которых самая гнусная низость сочеталась с холодной и безжалостной жесткостью, прелаты - палачи, которые, выходя из своих оргий, требовали во имя религии и морали ссылки на галеры для какого-нибудь протестанта, все преступление которого состояло в том, что он повиновался своей совести».

Особенно общественное мнение было возбуждено, когда к власти пришел низкий и развратный проходимец Дюбуа,—«наполовину гувернер, наполовину лакей, носивший ливрею герцогов Орлеанских». «обезьяна, проникнутая низостью и бесстыдством». Ему однажды захотелось стать государственным советником и он им стал. Затем ему захотелось стать священником, потом министром, архиепископом, кардиналом и все эти его притязания немедленно исполнялись. «Для получения подобных высоких достоинств ему не надобилось затрачивать ни усилий, ни жертв: чтобы их получить, ему нужно было только нагнуться» [1]).

Эта личность, широко известная своей цинической безрелигиозностью, стала вершителем в делах веры. Авторитет церкви падал все боль-

---

[1]) P. Lantrey „L'église et les philosophes au XVIII s.", P. 1879, p. 119.

ше. «Не думаю,--писала принцесса пфальцская в эти годы,--чтобы во всем Париже как между духовными, так и светскими людьми нашлось сто человек истинной христианской веры, даже просто верующих в спасителя». Эти слова относились к духовной и светской аристократии, но и в буржуазии уже не все по части веры обстояло благополучно.

Восшествие на престол молодого Людовика XV не внесло успокоения в разбушевавшееся поповское море. Он, в свою очередь, стал проявлять все те качества, которые требовались от «христианнейшего» короля. В те годы страшные неурожаи постигли Францию, и голодная смерть блуждала по ее истощенным полям. Был установлен особый налог на доходы дворянства и духовенства. Но черная рать, как один человек, восстала в защиту неприкосновенности церковных доходов, тех самых доходов, которые духовенство всех стран и народов провозглашает достоянием бедных. В своих представлениях новому королю жадные попы писали, что церковные имущества неприкосновенны, так как они принадлежат только богу. И пятнадцатилетний король внял их голосу, прогнал министра, введшего «несправедливый» налог, на его место поставил попа в кардинальской шапке, а самый налог торжественно отменил. Доходы же церкви в то время равнялись одному миллиарду двумстам миллионам ливров!

Мы не остановились бы в нашей характеристике состояния церкви на этом вопиющем факте, если бы другие стороны религии не выпячивались среди неслыханного разгула бессмысленности, варварства, жестокости и хищной жадности.

Янсенистская «вера», побежденная «верой» иезуитской, ищет прибежища в народе и апеллирует к самому сильному, к единственному действительному аргументу всякой веры—к чудесам.

Незадолго перед тем умер в Париже диакон Парис, янсенист, пользовавшийся репутацией человека святой жизни. На самом деле, это был фанатик янсенизма, заклятый враг иезуитов, религиозный маньяк, сектант. Он мирно гнил в своем гробу, когда какой-то изобретательный нищий, эксплоатировавший янсенизм в целях собирания милостыни, вздумал привлечь к себе общее внимание, улегшись на могиле святого. Всем зевакам, привлеченным странным зрелищем, он об'явил, что могила святого должна исцелить его короткую от рождения ногу. Толпы легковерных стали сбегаться в ожидании чуда. Нищий, между тем, в определенные часы стал симулировать конвульсии, якобы охватывавшие его под влиянием святости, исходящей из могилы. Толпа, осыпающая мошенника подаяниями, кричит о чуде. Янсенистское духовенство тут же, на могиле, составляет протокол за протоколом, констатируя то удлинение ноги, то еще какие-нибудь чудесные признаки исцеления. Другие мошенники присоединяются к первому, за ними идут религиозные психопаты всех родов, и скоро конвульсии принимают характер массового явления. Психическая зараза распространяется все дальше и дальше. Полицейские меры не помогают. Обезумевшая сволочь, прогнанная полицией с кладбища, находит другие места для проявления своей «божественной» одержимости, и в числе лиц, доставляющих им приют, имеются епископы, члены парламента, аристократы. «Конвульсии» сопровождаются всеми родами изуверства, садизма. Одна женщина, например, в течение часа с поразительным мужеством выдерживает, как ее топчут ногами двое мужчин, ломая ей кости; другая получает по грудям до ста ударов большим, тяжелым поленом; производятся распятия, повторяющие в мельчайших подробностях описанное в евангелии, при чем протоколы этих пыток распростра-

няются среди верующих во славу янсенизма. И чудеса, чудеса, чудеса без конца!

В свою очередь иезуиты вступают в бой равным оружием. Провозглашается культ «христова сердца», имя «блаженной» Алакок извлекается из забвения, и «житие» ее, «этой жалкой идиотки, повидимому, больной нимфоманией» (Ланфрей), становится священным для правоверных католиков. Эта Мария еще в возрасте трех лет якобы подарила христу свою невинность и дала обет безбрачия. В монастыре своем она пользовалась плохой репутацией, ее видения, происходившие на почве болезненной половой возбудительности, рассматривались там, как дьявольские навождения. «Откровение» ее состояло в том, что однажды христос, бывший постоянным ее посетителем, обменялся с нею своим окровавленным сердцем. При жизни она не удостоилась признания (ум. в 1690 г.), но иезуиты, когда это им понадобилось, сумели разукрасить ее жалкую жизнь и облечь орелом святости ее больные видения. Базилика святого сердца возвышается ныне в Париже, свидетельствуя о безграничной наглости духовенства и бесконечном легковерии народов.

Чудеса диакона Париса и конвульсии его верующих, с одной стороны, а с другой—культ Марии Алакок с ее сердцем христовым усиливали фанатизм и суеверие религиозных тупиц, но среди людей, критически относившихся к религии, они могли вызвать только крайнее отвращение и усиление неверия. И неверие, действительно, распространяется все более и доходит до публичных оказательств. В тридцатых годах XVIII в. впервые уже называется «веком безверия». «Сближаясь с духом оппозиции, проявлявшейся в политическом строе, эти зачатки антирелигиозного брожения умов способствовали развитию учений, которым предназначено было получить впоследствии решительное влияние на умы. Эти учения не имели еще ни имени, ни знамени, но они уже начинали пробиваться и получали значение в общественном мнении» (Рокэн, «Движение общественной мысли»).

Первой ласточкой, предвещавшей подготовляющийся поход «философов» на религию были «*Персидские письма*» (1721). Внимание публики, утомленное бесконечной философской ссорой, получило неожиданный и сильный толчок. Автор этого произведения—Монтескье, знаменитый впоследствии своим «Духом законов», окончил дни свои умеренным и осторожным просветителем, в мире с религией и монархией. Но в этом своем произведении он проявил невиданные еще смелость и решительность. В «Персидских письмах», говорит один реакционный французский историк «монархия и церковь бичуются с самой дерзкой иронией; король и папа сатирически изображаются, как великие маги и волшебники; в них восхваляются терпимость и разум в противоположность фанатизму и суеверию; в них возвещается смерть католицизма; в них мораль отделяется от христианской догмы; сущность религии в них сводится к простым предписаниям здравой нравственности; в них, наконец, рисуется высокий идеал справедливости и свободы. Творение президента Монтескье прозвучало, как первый призыв Революции».

Мы позволим себе привести здесь несколько коротких иллюстраций.

Перс Рика, в забавной форме рассказов о финансовых фокусах французского короля, добавляет: «Есть другой волшебник, куда посильнее. В такой же степени, как король повелевает умами других, он владеет умом короля. Этот волшебник называется папой. Он заставляет короля верить, что т р и не больше, чем о д и н, что хлеб, который едят,—

не хлеб, или вино, которое пьют,—не вино и тысячу других подобных вещей. Чтобы король не успел передохнуть и не потерял привычку верить, папа время от времени дает ему для упражнения некоторые положения веры. Два года назад он послал ему большое сочинение, которое назвал конституцией (булла Унигенус), и под страхом ужасных наказаний потребовал, чтобы этот государь и его подданные верили всему тому, что там написано. Это удалось папе в отношении короля ,который сразу же подчинился и подал пример подданным. Но некоторые из них возмутились и сказали, что они не желают верить ничему из того, что написано в этом послании». И дальше в той же легкой и язвительной форме и с такой же вызывающей непочтительностью излагается история религиозных споров, возгоревшихся вокруг папской буллы (письмо 24).

В другом письме (письмо 29) ирония перса звучит уже в несколько иных тонах. «Папа—вождь христиан, говорит он. Это—старый идол, перед которым кадят фимиам по привычке. Когда то он был страшен самим государям, ибо он так же легко низлагал их, как наши великолепные султаны низлагают царей Ириметты и Грузии. Но теперь его уже не боятся. Он называет себя наследником одного из первых христиан, которого зовут святым Петром. И это, несомненно, богатое наследство, ибо он обладает огромными сокровищами и в его владении большая территория». За папой характеризуются епископы. «Это—говорит Монтескье—люди закона, подчиненные папе и в силу его авторитета исполняющие две совершенно различные обязанности. Когда они собраны вместе, они, как и папа, сочиняют правила веры. Когда же они по-одиночке, их обязанность состоит почти только в том, чтобы освобождать от выполнения закона. Ибо я должен сказать, что христианская религия наполнена бесконечным множеством весьма трудных предписаний, и так как было признано, что гораздо труднее исполнять свои обязанности, чем иметь епископов, которые от этих обязанностей избавляли бы, то в интересах общественной пользы и были назначены епископы». В том же духе Рика продолжает, рисуя яркую картину церковной иерархии, ее функций и тех жестоких и кровавых деяний, которые отличают христианство. Убийственной иронией звучит заключение: «Блаженна страна, где живут сыны пророков! Эти печальные зрелища в ней неизвестны. Святая религия, которую принесли в нее ангелы, защищает себя самое своей истиной. Она не нуждается в этих жестоких средствах для своего поддержания».

Особенно блестящий и уничтожающей критике подвергает Монтескье институт монашества, имеющий в католических странах такое колоссальное значение. При этом монашество бичуется не только сатирическими выпадами. Со всей серьезностью Монтескье указывает на приносимый этим институтом экономический вред. Здесь он выступает с открытым забралом, как идеолог третьего сословия. Он сравнивает страны протестантские, где монашество уничтожено, с католическими и показывает, что в протестантских странах лучше обрабатывается почва и процветает торговля, потому что там больше людей, заинтересованных в благах мира сего. Католику не приходится особенно заботиться о своем благосостоянии: «он в монастыре находит ту спокойную жизнь, которая в миру стоила бы ему трудов в поте лица». Но этого, говорит он, еще мало. Монахи в своих руках держат почти все богатства страны. «Это—общество скупцов, которые только и знают, что всегда загребают и никогда не отдают. Они беспрестанно копят доходы, чтобы приобрести капиталы. Столько богатств, так сказать, парализовано: нет ни обращения, ни торговли, ни ремесл,

ни мануфактур». И также, как католицизм, ему ненавистна абсолютная монархия, и по тем же, в сущности, мотивам. В странах, подчиненных абсолютной власти, говорит он, «государь, куртизаны и несколько частных лиц владеют всеми богатствами, тогда как все остальные стонут в крайней бедности».

Монтескье выступает в этом произведении как просветитель и, подобно большинству своих современников, особенной глубины в критике религии не проявляет. Он далеко не философ в том смысле, какой мы придаем этому слову, и он очень мало «философ» в духе второй половины XVIII-го века. Критикуя католицизм, он противопоставляет его то мусульманству, то протестантству, но религию вообще старается обойти, не задеть. Когда речь у него заходит о понятии божества (письмо 69), он ограничивается весьма легкой иронией над тонкостями богословия и, даже поставив вопрос, отмахивается от прямого на него ответа. «Зачем так много философии—говорит он,—бог так высоко, что мы не замечаем даже облаков его. Мы хорошо знаем его только по заповедям его. Он обладает громадностью, духовностью, бесконечностью. Пусть же величие его говорит нам о нашей слабости. Всегда смиряться—в этом и состоит всегдашнее поклонение ему».

Свободомыслие Монтескье, таким образом, дальше умеренного деизма не заходило. Но деизм Монтескье—это не вера: он чужд всякой религиозности [1]).

«Персидские письма» имели небывалый успех и разошлись в огромном количестве экземпляров. Интересно то, что власти не реагировали на появление смелой, по тем временам, книги, вышедшей, правда, без имени автора и в Амстердаме. Единственная неприятность, которую она доставила своему автору, состояла в том, что кардинал Флери не позволил Академии избрать в свою среду Монтескье. Впрочем, эта немилость была непродолжительной.

Не меньшим успехом в публике, чем «Персидские письма», пользуются «Философские письма» Вольтера, вышедшие в 1734 г. К этому моменту неверие во французском обществе распространилось настолько широко, что блюстители порядка не могли остаться равнодушными. Парижский парламент приговаривает «Философские письма» к сожжению рукою палача, осудив это сочинение, «как способствующее распространению распущенности, крайне опасной и для религии и для гражданского порядка».

«Письма об англичанах или философские письма» Вольтер сам называл «философскими, политическими, критическими, поэтическими, еретическими, и дьявольскими письмами». Это было единственное его серьезное выступление в интересующей нас области до 1750 года. В них были все характеризующие его, как «вольтерьянца», черты: и требование свободы мысли и слова, и смелое отрицание религиозных догм, и язвительная ирония над духовенством и фанатиками. Но это было сочинение, адресующееся к людям образованным, способным вни-

---

[1]) «Монтескье обладал душой менее всего религиозной,—говорит Эм. Фагэ.—Он вовсе не думает о боге. Он заговорит о нем только один раз в своей жизни, но заговорит в духе чистого рационализма не как о существе, но как о законе, как о формуле. Он его нисколько не чувствует.

кать в сложные доказательства и не выпускающим книги из рук, как только автор переходит к отвлеченным и научным вопросам.

Гораздо более широкий круг читателей имел в виду неизвестный автор романа «Малабарские принцессы», вышедшего в том же году. Здесь яд неверия подносился в легкой, понятной форме, горькая пилюля была позолочена и подслащена занимательным сюжетом и приятным вымыслом. Эта книга тоже предается сожжению, и свое новое насилие парламент мотивирует тем, что автор «с предвзятым намерением стремится к уничтожению всяких принципов, всякого религиозного духа» и свое «ужасное богохульство» распространяет «на самые святые и достойные поклонения таинства».

2. Французский «Трактат о трех обманщиках».

Эти сочинения, привлекшие внимание общества и властей, не были, однако, единственными проявлениями подготовляющегося похода на веру и церковь. Так, еще в 1719 году в Гааге или в Амстердаме была напечатана книжка неизвестного французского автора «Жизнь и дух Бенедикта Спинозы». Эта книга в последующие годы дважды переиздается под тем же названием. Затем в текст ее вносятся некоторые изменения и новые издания носят уже заголовок «Трактат о трех обманщиках» [1]). Французский трактат о трех обманщиках обращался среди публики, однако, и до 1719 г. в рукописных копиях.

История появления этой книги представляет собою некоторый интерес.

Некий Пьер Фредерик Арп, известный, как автор «Апологии Ванини» (1712), выступил в 1716 г. в печати с возражением на диссертацию Ла Моннэ, доказывавшего, что латинская книга «О трех обманщиках» никогда не существовала и что все разговоры о ней основаны на легенде и пустых слухах. В своем возражении Арп обнаруживает незнакомство со старинным латинским текстом. Но он рассказывает совсем неправдоподобную историю о том, как в его руки попал французский текст, представляющий, яко-бы, точный перевод с древней латинской рукописи времен императора Фридриха II. Этот французский текст и есть та книга, о которой мы говорили.

Здесь не место вдаваться в подробности рассказанной Арпом истории. Скажем только, что она была придумана с целью проложить дорогу атеистическому апокрифу. Вполне вероятно, что Арп сам был автором рекламируемой им книги: известно, что он придерживался крайних воззрений на религию. Если это так, то его литературная подделка не может трактоваться, как простое мошенничество. Он не преследовал целей наживы, так как книга были издана не им и под другим названием. Пуская ее в обращение в рукописных копиях, он просто хотел восполнить досадный пробел в безбожной литературе и дать в руки читателя недостающее оружие для борьбы с религией. Это была военная хитрость, литературный кунштюк из числа тех, какие в XVIII веке были вещью совершенно обыденной. Атеистический апокриф имел такое же право на существование, как апокрифы церковные.

---

[1]) Издательство «Атеист» выпустило в русском переводе как латинский текст 1598 г., так и французский текст 18 в. под общим заглавием «О трех обманщиках» с вступительной статьей М. Вороницына «История атеистической книги».

Следует упомянуть, что французская подделка книги о трех обманщиках, о которой мы говорим, была не единственной. В самом начале столетия была написана об'емистая книга под тем же заглавием, не попавшая в печать и, видимо, затерявшаяся. О ней расказывает неизвестный автор заметки, напечатанной в I томе. «Литературных мемуаров» (1716) и перепечатывавшейся обычно в приложении к различным изданиям французского трактата. Этот факт настолько характерен, что мы позволим себе передать его со всеми подробностями.

«Один человек, характер и профессия которого, казалось бы, должны были предрасположить его к мыслям более подобающим, задумал написать по французски большое сочинение под названием «О трех обманщиках». В предисловии к этой книге он говорит, что давно уже постоянно идут разговоры о трактате о трех обманщиках, но никто и нигде его, однако, не видел, потому ли что он в самом деле никогда не существовал, или потому, что потерялся. Чтобы утешить нас в этой утрате, он и предпринял писание на ту же самую тему. Сочинение его очень длинно, скучно и плохо написано, без принципов и доказательств. Оно представляет собою разрозненную груду всевозможных нападок и оскорблений против трех главных религиозных законодателей. Рукопись состояла из двух толстых фолиантов, написанных красивым и очень мелким почерком и была разделена на большое число глав. Другая такая же рукопись была найдена среди бумаг одного умершего дворянина, и именно это обстоятельство навело на след автора. Последний, однако, будучи предупрежден, уничтожил все, что могло бы его уличить. После этого он жил в заключении в монастыре, где каялся. В 1713 году он был совершенно освобожден... Зовется он Гильом, кюре (священник) в Френ-сюр-Берни, брат одного ремесленника из той же местности. Раньше был ректором в коллеже Монтегю; в молодости был завербован в драгуны, а потом стал капуцином».

Выше мы допустили, что Арп (собрать о нем какие-либо сведения нам не удалось) был автором французского трактата. Но настаивать на этом предположении не приходится. История кюре Гильома показывает, насколько глубоко уже в начале XVIII века было затронуто французское общество ядом неверия, а также как велик был интерес к знаменитому атеистическому призраку. Об этом интересе говорит также и спор между тогдашними учеными по вопросу о том, существовала ли на самом деле безбожная книга, или это—простая легенда. Появление подделки совершенно естественно вытекало из этих условий, и автором такой подделки мог быть почти всякий активный безбожник эпохи.

Прежде чем перейти к рассмотрению трактата, мы хотим отметить еще одну характерную особенность его. *Основной текст носит явные признаки современности.* На это обстоятельство было обращено внимание сразу же, как получили распространение рукописные копии трактата. Тот самый неизвестный автор, который рассказал о рукописи кюре Гильома,отмечает, что трактат «написан в полном согласии с методом и принципами новой философии, получившими распространение к середине XVII века, после того, как Декарт, Гассанди, Бернье и некоторые другие стали пользоваться более правильными и ясными рассуждениями, чего не делали старые философы...» В трактате даже упоминается имя Декарта, умершего в 1650 г., приводится его мнение по вопросу о нематериальности души и дается краткое опровержение этого взгляда. Таким образом, слово «под-

делка» в отношении этого сочинения должно применяться с оговоркой. Скорее это было только современным развитием старой темы.

Содержание трактата является самым достоверным свидетельством в пользу его научной добросовестности и антирелигиозной серьезности.

Как у всех позднейших французских просветителей-философов, на первом месте у нашего автора стоит Истина (с заглавной буквы). «Всем людям важно знать истину»,—начинает он свое произведение. И к любящим истину обращены его заключительные строки: он пишет, мол, только для них, нисколько не считаясь с теми, кому предрассудки кажутся непререкаемым откровением. Но «Истина» неизвестного автора—не истина заоблачных высот спекулятивной философии. Он сам—не спокойный мудрец, бесстрастно погружающийся в исследования и равнодушный к тому, какие результаты эти исследования дадут. Он стремится к добру и благу, он хочет принести людям *пользу*. Его задача *просветить* их для того, чтобы *освободить* от духовного рабства. Он знает,—а если не знает, то чувствует инстинктивно,—что только освобожденный от религиозных цепей человек способен разумно и в общих интересах человечества жить и действовать. «Истина, какова бы она ни была, никогда не вредит, тогда как заблуждение, как бы невинно и даже полезно оно ни казалось, должно иметь с необходимостью и продолжительное время весьма печальные последствия».

Мы можем сказать даже, что этот неизвестный просветитель начала XVIII-го века, по сравнению с многими из позднейших просветителей, очень передовой человек. У тех, в писаниях их, часто присутствует явная или скрытая мысль, что истина—только для избранных, что масса народа еще не готова для восприятия истины, что для непосредственного обращения к народу с призывом к освобождению время еще не пришло. В дальнейшем изложении нам не раз придется подчеркивать эту особенность буржуазного просветительства. Наш автор чужд такому классовому лицемерию. Народ достоин истины, говорит он, и не должен питаться химерами, в которых разумный человек видит лишь пустоту, ничтожество и безумие. «Если бы народ мог понять, в какую бездну его бросает невежество, он тотчас же сбросил бы ярмо своих недостойных вождей, ибо немыслимо, чтобы пробудившийся разум не открыл истины». Именно пробудить разум, чтобы освобождающая истина принесла все свои великие плоды, и хочет наш автор. К этой просветительной цели направлено все его учение.

Но что особенно замечательно у просветителя начала XVIII века,—он—материалист и атеист. Бог для него—материя, природа, а вовсе не то, чем изображают его положительные религии или те философы, которые, чтобы не порвать совсем с предрассудками детства, пускаются на всякие ухищрения и утонченности. «Бог—это только природа или, если хотите, совокупность всех существ, всех особенностей, всех сил; он—имманентная, пребывающая в них причина их проявлений, не отличимая от их действий...» «Слово «бог» представляет универсальное существо, в котором «мы живем, движемся и пребываем». Это «универсальное существо, называемое обычно богом», не следует смешивать с богом деизма или пантеизма, т. е. систем, представляющих собою смягченные и компромиссные формы разрыва с религией. Бог деизма—это внемировой бог, отличный от материи, от природы, ,которая расматривается, как его творение. Пантеизм, в его наиболее последовательном виде, отвергает сотворение мира и первую причину-бога. Но он обожествляет природу, прини-

мая, как у Спинозы, некую субстанцию, лежащую в основе совокупности конечных вещей, материи. Мистическая связь между человеком и всебожеством в пантеизме сохраняется всегда, хотя не всегда эта связь подчеркивается. Наш же автор, употребляя слово «бог», только подделывается под обычное словоупотребление. Он ничего не обожествляет. Он только говорит, что это слово, в сущности, обозначает природу—мир материальных вещей, вне которого, находясь в здравом уме, ничего нельзя мыслить. «Непонятно,—говорит он,—чтобы все материальные существа находились и сохранились в существе нематериальном».

Следовательно, бог—материя. И если мы попытаемся заглянуть в философский источник воззрений автора трактата, то наше толкование найдет самое блестящее подтверждение. В самом деле, к кому из предшествовавших философов ближе всего стоит он, так это к Томасу Гоббсу. Материализм Гоббса вообще—один из важнейших источников французской просветительной философии. Наш автор знаком с главными произведениями Гоббса, он на них ссылается, он повторяет—часто дословно—наиболее хаарктерные мысли Гоббса, он по Гоббсу полемизирует против Декарта. Как мы в своем месте видели (см. «История атеизма», часть I, гл. VI, I), Гоббс отрицал бестелесную субстанцию и если употреблял слово бог, то в смысле «некоторой господствующей, повсюду распространенной, однообразной и своим движением механически определяющей движение всего части вселенной» (Ланге). Такова же приблизительно и мысль нашего автора, когда он говорит, что бог—имманентная причина явлений природы.

Противопоставляя религиозным воззрениям свое материалистическое учение, автор «Трактата о трех обманщиках» устанавливает, что природа не ставит себе никаких целей и что все так называемые конечные причины—только плоды фантазии. Никакого предусмотренного порядка в мире не существует. Все явления в нем совершаются естественно-закономерно и все вытекает из железной необходимости вещей.

К тому же порядку идей относятся мысли, излагаемые им в главе «О душе». В основу своих рассуждений он кладет высказанное им еще ранее положение, что «Дух или нечто бестелесное—вещь непостижимая». Что же представляет собою то начало, которое одушевляет живые существа? Что такое «мыслящая субстанция»? Это—особая тончайшая материя, разлитая во всем мире, имеющая своим источиком солнце, вечно движущаяся. В зависимости от природы тел и их состава, она находится в них в большем или меньшем количестве. Это и есть душа мира, она им управляет и оживляет его. Она—чистейший огонь. Этот огонь сам по себе не горит, но он сообщает частицам тел различные рода энергии. Видимый огонь содержит более, чем вода, земля—менее всего. В растениях ее больше, чем в минералах, а в животных больше, чем в растениях. «Этот огонь, включенный в тело, делает его способным чувствовать; это и есть то, что называют душой, или что именуют жизненными силами, разлитыми во всех частях тела». Душа человека, таким образом, ничем не отличается от души всех других живых существ и по смерти она рассеивается в мировом пространстве. Из сказанного ясно, что поэтические и религиозные представления о загробной жизни—выдумка и обман.

Современному читателю, конечно, странной покажется эта теория об эфирной душе, которая—вовсе не душа, а огонь, которая в то же самое время и является «богом», как мы видели выше и как явственно вытекает из только что приведенных мыслей. Но следует указать, что эта

теория на протяжении веков играла роль чрезвычайно плодотворной научной гипотезы, ничем, по существу, не отличаясь от тех «рабочих гипотез», которыми оперирует научное мышление и нашего времени в тех случаях, когда, вследствие недостаточности наших знаний, эмпирический метод оказывается бессильным. В частности, нужно сказать, что даже во второй половине XVIII-го столетия эта теория имеет еще большой кредит. Однородные мысли об эфирном огне, выполняющем все те функции, которые приписываются богу, высказывал глубокий и остроумный Гельвеций. Эту же теорию принимает и Гольбах, автор «Системы природы», центрального материалистического и атеистического произведения эпохи. Все они, как и наш автор, следовали в этом за Гоббсом.

Таковы основы материалистического мировоззрения автора «Трактата о трех обманщиках». Это мировоззрение само по себе совершенно непримиримо с религией, оно безрелигиозно. Но, в отличие от своего главного учителя Гоббса, неизвестный автор делает его явно антирелигиозным, придает ему воинствующий характер, вследствие чего мы и имеем здесь первый набросок той философии, которая не раз совершенно справедливо называлась теорией и программой французской революции.

«Зародыш религии», «зерно религии», ее «семя»—это естественный страх перед невидимыми силами, об'яснить действия которых люди не умели. Они не знали физических причин явлений природы, часто грозных, страшных и губительных, и придумали поэтому невидимые причины, которые становятся богами. Страх породил богов и страх создал религию, т. е. поклонение этим богам в надежде на то, что они будут милостивы и не обрушат на людей своего гнева. Люди представляли себе богов по собственному образу и подобию, наделяли их чувствами, желаниями, характером чисто человеческим, потому что вследствие своего глубочайшего невежества они иначе поступать не могли. Невежество—единственный источник ложных идей.

Эта теория происхождения религии, как мы знаем из предыдущего изложения, имеет большую давность. Великие материалисты древности Эпикур и Лукреций разработали ее с непревзойденной в дальнейшем ясностью и убедительностью. Характерно, что в трактате, в подстрочном примечании, приведены стихи Лукреция по этому вопросу. Эту же теорию принимал и Гоббс. У философов-материалистов XVIII в. мы тоже встретим ее. Наши об'яснения происхождения и развития религиозных верований далеко не чужды этой старинной теории; они только более совершенны, так как обогащены содержанием новейших исследований в этой области. Принимая, что первой ступенью религии является анимизм, мы принимаем и невежество, незнание физических причин явлений, и страх перед необ'яснимыми фактами внешнего мира, как частные поводы одушевления первобытным человеком различных предметов в его окружающем.

Первоначальное поклонение богам, говорит дальше наш автор, послужило почвой для религиозного о б м а н а. «Почести и большие доходы, связанные со священнослужением, льстили самолюбию и жадности хитрых людей, умевших пользоваться народной глупостью». Жрецы всеми мерами стремились упрочить свое положение и взапуски размножали самых различных богов, К религиозному обману присоединяется насилие, религия заключает тесный союз с политикой. Прямой интерес всех этих обманщиков требовал, «чтобы народ оставался невежественным, дабы мог

терпеть, когда его эксплоатируют». Религия является заклятым врагом разума, просвещения, науки.

Об'яснение религии обманом попов, конечно, об'явление наивное и недостаточное. Но оно было чрезвычайно распространено не только в XVIII в. и раньше, но и после. Очень часто оно сочеталось, как у нашего автора, с более научными представлениями о корнях религиозных верований и культов. Часто также оно просто служило целям антирелигиозной агитации, не претендуя на значение теории. И в этих случаях нельзя не признать за ним большого и положительного значения. Кто из нас, современных атеистов, будет отрицать, что в практике религии сознательный обман играл и играет большую роль? Господствующие группы и классы и пособничающее им духовенство пользуются всеми видами насилия, чтобы упрочить свое положение, чтобы ослабить и уничтожить в трудящихся естественное сопротивление против эксплоатации. Самым утонченным, самым опасным, ибо всего труднее преодолеваемым видом насилия является религиозный дурман во всех его видах. Наши предшественники в безбожии были поэтому глубоко правы, когда так много усилий затрачивали, чтобы раскрыть глаза одураченным и усмиренным религией массам. В этом отношении французский «Трактат о трех обманщиках» представляет собой прекрасное антирелигиозное оружие.

Что касается центральной темы трактата—трех обманщиков: Моисея, Иисуса, Магомета, то сколько-нибудь подробно на этом останавливаться не приходится. Наш автор, конечно, чужд критического подхода, как мы это понимаем, к «священным» писаниям. Он их обсуждает исключительно с точки зрения т. н. здравого смысла, точки зрения, впрочем, далеко не всегда вредной в деле антирелигиозной пропаганды. Здравый смысл, например, заставляет его изображать мифического христа в очень непривлекательном виде, чем он выгодно отличается от многих позднейших писателей, задавшихся целью нарисовать образ «действительного» основоположника христианства. Обманщик и обольститель—вот кто этот «бог» христиан. Но обманщик неудачливый, потому что «обманщик редко имеет успех, если в его распоряжении не имеется физической силы». Он преуспел бы не меньше, чем Моисей, Магомет и все те, кто имел честолюбие возвыситься, если бы в его руках были деньги и войско. Впрочем, политик он был хитрый. Это доказывается тем, что он придумал преимущества другой жизни, на том свете. История Иисуса христа есть жалкая басня, а его законы—«безрассудное хитросплетение, которому невежество дало славу, заинтересованность поддерживала и тирания покровительствовала».

Автор относится к христианству с чисто просветительским презрением. Он считает, что только женщины и идиоты способны принимать на веру столь глупые басни. Христос прекрасно знал, что «его учение не могло удовлетворить здравый смысл». Поэтому он часто говорил, что царство его не для мудрецов, а допускал в него лишь нищих духом, простых и неразумных. «Просвещенные умы должны утешаться тем, что им незачем вмешиваться в дела глупцов».

В противоположность многим другим безбожникам, считавшим мораль христианства хотя и не божественной, но возвышенной, наш автор относится к ней довольно отрицательно, потому что она неоригинальна и кишит заимствованиями у античных писателей. Христу, как нравственной личности, он противопоставляет Эпиктета. Христос его поражает пол-

ным отсутствием мужества: «он плакал, обливался потом от страха при малейшей опасности, угрожавшей ему, и обнаружил при смерти жалкое малодушие». В одном варианте этого сочинения, приводимом у Маутнера, имеется еще более резкий выпад против «основателя» христианства. В нем говорится, что Моисей бросился в пропасть, чтобы прослыть бессмертным; Магомет был отравлен молодой еврейкой, а Иисус «был позорно повешен с двумя преступниками и был таким образом покрыт позором в возмездие за свой обман».

Появление такой смелой книги в самом почти начале XVIII-го века—факт весьма большого значения. То обстоятельство, что издания ее следовали сначала одно за другим, свидетельствует о большой подготовительной работе, проделанной уже над умами целым рядом мыслителей, колебавшихся между скептицизмом и деизмом или, в лучшем случае, только позволявших, как Пьер Бейль, подозревать свой атеизм. «Трактат о трех обманщиках» (под названием «Дух Спинозы») был первым атеистическим выступлением XVIII-го века.

3. Николай Фрере.

Неизвестный автор «Жизни и духа г. Спинозы» был несомненным атеистом и, можно думать, материалистом, а его произведение является первым звеном в прослеживаемой нами цепи проявления атеистических идей в XVIII веке. Но первым известным нам атеистом и материалистом, оставившим после себя заметный след, был Николай Фрере (1688—1749), исследователь древности.

В истории философии имя этого философа почти неизвестно. Ланге, посвятивший столько лет своей жизни истории материализма, даже не упоминает о нем в своей книге. Его французский подголосок Сури также не подозревал, что еще до Ла Меттри, которым он вслед за Ланге начинает ряд французских материалистов, жил и писал Фрере. Даже такой знаток французского материализма, как Г. В. Плеханов, не остановил своего внимания на нем. А между тем, произведение Фрере «Письмо Тразибула к Левкиппе», написанное в 1722 году, или во всяком случае не позже двадцатых годов, сыграло известную роль в развитии французского материализма. Многие мысли его, в частности, вошли в «Систему природы» Гольбаха [1]).

Фрере пользовался большой известностью как ученый. Его исторические труды, главным образом критическое исследование памятников древности, сохраняли все свое значение до самого конца столетия. Для своего времени он был человеком исключительно просвещенным, сторонником самой широкой независимости в области научного исследования. Он был в то же время и человеком политически передовым, имевшим мужество открыто выступать против сильных. Одно такое выступление против регента герцога Орлеанского привело его даже в Бастилию.

Вольтер, крайне высоко ценивший его как ученого, но умышленно закрывавший глаза на его атеизм, в своих «Письмах к герцогу Брауншвейгскому» вынужден был следующим образом характеризовать его заслуги в области религиозной критики:

---

[1]) О Фрере, как предшественнике французских материалистов, см. брошюру И. Вороницын «Ла Меттри. К истории французского материализма». Харьков, 1925; там же обосновывается предположение, что автором «Письма Тразибула» был именно Фрере.

«Это тем более опасный философ, что он очень образован, очень последователен и очень скромен... Самый страшный его аргумент состоит в том, что если бы бог действительно обратился в человека и иудея и умер позорной смертью в Палестине, чтобы искупить преступления рода человеческого и навсегда изгнать грех, то на земле не существовало бы больше ни греха, ни преступления. Однако,—говорит он,—христиане были чудовищами, в сто раз более отвратительными, чем все сторонники других религий, взятые вместе. Как бесспорное доказательство этому, он приводит убийства, колесования, виселицы и костры в Севеннах и около ста тысяч людей, зарезанных на наших глазах в этой провинции; избиения в долинах Пьемонта, избиения в Вальтелине во времена Карла Борромея; избиение в Германии анабаптистов, которые не только были избиваемы, но и сами избивали; кровавые распри между лютеранами и баптистами, охватившие всю местность от Рейна до дальнего севера; такие же войны в Ирландии, Англии и Шотландии во времена Карла I, самого убитого; убийства, совершенные по приказанию Марии и ее отца Генриха VIII; убийства Варфоломеевской ночи во Франции и сорок лет новых убийств от Франциска II до вступления в Париж Генриха IV; убийства инквизиции, быть может, еще более ужасные, потому что они совершаются юридически; наконец, избиение двенадцати миллионов жителей Нового Света, производившееся с распятием в руке, не считая всех морей крови, пролитых ранее во имя Иисуса христа, начиная с Константина, и еще не считая более двадцати распрей и войн пап против пап и епископов против епископов, отравлений, убийств, грабежей... всех этих извергов-пап, далеко позади оставивших Неронов и Калигул. Наконец, он замечает, что эта почти непрерывная цепь религиозных войн в течение тысячи четырехсот лет существовала только у христиан и никакой народ, кроме них, не пролил ни одной капли крови (?) ради аргументов теологии». Все эти факты, говорит Вольтер, нельзя не признать. Но, лицемерно прибавляет он, Фрере забывает о добродетелях христианства. «Особенно забывает он, что все эти адские ужасы, чудовищную панораму которых он развертывает перед нами, являются злоупотреблением религии, а не духом ее... Если мы не понимаем высоких таинств, то удовлетворимся их почитанием, но не будем обвинять этого замечательного человека за его атеизм».

В числе других заслуг Фрере в области критики христианства, заслуг, которые не могли быть вполне оценены в то время, следует отметить его доказательства позднего происхождения евангелий. Он устанавливает, что канонические евангелия были написаны последними, а именно—не ранее как через сто лет после начала христианской эры. В наше время принято считать, что евангелие от Матфея составлено около 70 года, от Луки—между 80 и 100, от Иоанна—в конце первого или начале второго века, евангелие от Марка считается самым старым, но и оно относится к времени не ранее 60 года. Ошибка Фрере была невелика. Главное в его теории было—вполне убедительное доказательство того, что священные книги христиан, выдаваемые ими, как произведения учеников христа и личных свидетелей его смерти и воскресения, на самом деле писались много позже того, как умерли эти люди, если бы они даже и существовали. Несомненный и бесспорный обман! Вольтер, разделяющий здесь взгляды Фрере, со всей силой своей убедительной иронии делает неизбежный вывод: «Одно это,—восклицает он,—перевернуло бы вверх дном всю нашу религию. Магометане, лицезревшие своего лжепророка и из его рук получавшие страницу за страницей свой Коран, восторжествовали бы над на-

ми. Они имели бы полное право сказать: «У нас только один Алкоран, а у вас было пятьдесят евангелий; мы как зеницу ока сберегли оригинал, а вы через несколько веков выбрали четыре евангелия, времени написания которых вы никогда не знали; вы по кусочкам слепили свою религию, а наша создана сразу, как сотворен мир; вы сто раз меняли, а мы не меняли ни разу». Благодарение небу, до такой крайности мы не дошли. Что случилось бы с нами, если бы то, что утверждает Фрере, было правдой? Но мы имеем достаточно доказательств древности четырех евангелий; св. Ириней определенно говорит, что нужно всего четыре евангелия».

Вольтер очевидно предполагал, что современные ему читатели знали, что именно говорил святой Ириней. Нынешнему читателю, которому самое имя этого авторитета незнакомо, мы сообщим, что Ириней, живший во второй половине II века, бесспорно установил необходимость выбрать из всей кучи евангелий только четыре на том простом основании, что существует четыре страны света: север, восток, юг и запад, и что херувимы подразделяются на четыре породы!

Сокрушительная критика христианства, о которой говорит Вольтер, была изложена в сочинении Фрере «Критический анализ апологетов христианства». Атеизм в нем прямо не проповедывался, но он был настолько очевиден, что косвенно Вольтер был вынужден признать его Другое сочинение Фрере «Письмо Тразибула» им упорно замалчивалось. А между тем именно здесь Фрере полно, последовательно и решительно высказал свои действительные взгляды на религию.

Нэжон, перепечатавший в «Методической энциклопедии» «Письмо Тразибула», следующим образом рассказывает о его происхождении: «Один академик, прославившийся своим трудом об интегральном исчислении и в семействе которого Фрере провел часть своей жизни, уверял меня, что письмо это было написано для нежно любимой сестры, предназначавшей себя к монашеской и религиозной жизни. Фрере видел, что природа отнюдь не призывала его сестру к этой противоестественной жизни, и он считал себя обязанным раскрыть ей глаза и исцелить ее, наконец, от религиозной лихорадки».

Мы не имеем никаких оснований предполагать, как это не раз делалось, что весь рассказ ученого академика был просто придуман Нэжоном для красного словца. Единственное сомнение, допустимое здесь, может основываться лишь на том, что, обращаясь к сестре, Фрере не имел нужды надевать на себя и на свою сестру греческие маски. Но возможно ведь, что первоначальный текст этого произведения и носил характер письма француза двадцатых годов XVIII века и был изменен лишь тогда, когда автор решил его доверить своим друзьям с целью «раскрыть глаза» не одной только заблудшей душе, близкой ему по крови, но многим и многим, бьющимся в роковой религиозной паутине. Еще при жизни автора, как свидетельствует Нэжон, по рукам ходило очень много списков письма, но они особенно размножились после его смерти, так что сам Нэжон, редактируя его для своего словаря, пользовался более чем двадцатью манускриптами.

Утверждалось, что Нэжон исказил его, атеизировал, если можно так выразиться. Это неверно хотя бы уже потому, что и в первом издании, вышедшем в 1758 году, «Письмо Тразибула» носит тот же атеистический характер, что и в нэжоновской редакции. Нэжон же в то время имел всего двадцать лет и лишь начинал свою атеистическую выучку в кругу Дидро, Гольбаха и их друзей.

Свой атеизм Фрере утверждает на первых же страницах. Кто сказал нам, спрашивает он, что вне природы есть божество, обладающее высшим разумом и волей, имеющее в чрезвычайной степени все те качества, которые нами считаются положительными? Понятие бога—отвлеченное понятие, возбуждающее в человеческом уме представление некоего призрака. Этому призраку люди приписывают действительное существование, которого он не имеет. Если бы мы с детства не приучились дрожать при одном имени божества, то на всех религиозных людей мы не могли бы смотреть иначе, как на людей, находящихся в горячечном бреду, потому что только безумцы могут считать свои видения за существующие вне нас вещи.

Религиозные безумцы не только все свое поведение подчиняют своим бредовым фантазиям, но хотят и других людей принудить видеть несуществующие предметы и соответствующим образом вести себя. Этот фанатизм, распространяющийся подобно заразе, становится особенно опасным, когда овладевает жестокими, высокомерными, эгоистическими людьми: он заглушает естественные человеческие чувства и, наоборот, усиливает чувства противоестественные и бесчеловечные. Это—самый обильный источник всяческого зла. Если люди, живущие среди фанатиков, не могут бежать от них, им поневоле остается один выход—подчиниться, делать вид, что больны тем же безумием. Но надо всячески остерегаться, чтобы зараза не овладела вами на самом деле.

Когда человек начинает избавляться от воспринятых с детства суеверий,«он должен итти все вперед,стряхнуть их с себя совершенно и всякую религию рассматривать, как систему заблуждения и тирании, изобретенную обманщиками-попами, чтобы господствовать над слабыми умами, и поддерживаемую невежественными властителями, которые ошибочно считают суеверие самой прочной опорой их трона и власти... Но хотя все религии ложны и вредны, благоразумие требует, чтобы мудрец публично почитал религию, установленную в государстве, под законами которого он живет, и чтобы он внешне подчинялся всем нелепостям публичного культа, особенно если он не может этого избегнуть и обстоятельствами вынужден жить с такими людьми, которые считают своим врагом всякого, отказывающегося быть их рабом!».

Эта сугубая, чисто эпикуровская осторожность весьма характерна для людей XVIII века. Фрере, проповедывавший ее и проводивший ее в своей личной жизни, нисколько не отличался в этом отношении от своих последователей. Самые смелые из них разрушали алтарь, а иногда замахивались даже и на трон в сочинениях, выпускаемых анонимно или выходящих с именем автора лишь после его смерти. Гражданское мужество становится общим достоянием передовых людей лишь тогда, когда за спиной их стоит могучая рать борцов, когда их разрушительные теории встречают широкий отклик в народных массах, когда сами они выносятся на гребнях волн бушующего революционного моря. Просветители XVIII века были слишком малочисленны еще, чтобы чувствовать в себе священный под'ем народных трибунов и вождей. Они были детьми класса, еще не сознавшего свою силу и даже еще не обладавшего силой разрушения и созидания. Они были застрельщиками еще не сформировавшейся армии. Не будем поэтому слишком строги к проявляемой ими внешней покорности господствующему злу.

Свою задачу Фрере видит в том, чтобы дать людям «предупредительное средство» от религиозной «заразы». С этой целью он считает не-

обходимым найти «причины и источник суеверия» и определить, «что такое вообще религия».

Люди обладают неутолимою жаждою все знать и понимать. Естественная ограниченность человеческого ума здесь, однако, ставит непреодолимые препятствия: ни одной вещи, даже нашей собственной сущности, мы не можем знать в совершенстве. Гордость наша не позволяет нам признаться в собственном невежестве, и мы прибегаем к вымыслу, к необоснованным и нелепым предположениям. Чтобы об'яснить порядок и явления вселенной, были выдуманы боги, то-есть разумные и всемогущие существа, находящиеся над нами, и им именно были приписаны все те действия, причина которых неизвестна. Вслед за тем в них начали видеть источник всего доброго и злого, приключающегося людям. Привычка, а также то обстоятельство, что эти вымыслы удовлетворяли одновременно и лености, и любопытству, присущим человеческому уму, привели к тому, что их стали считать как бы доказанными и бесспорными, несмотря на всю их нелепость.

Раз приняв существование этих высших сил, люди естественно стали стремиться расположить их в свою пользу, чтобы получать от них желаемые блага и чтобы с их помощью устранять все нежелательное и неприятное. Здесь человеческая мысль шла уже по проторенному пути: богов стали представлять себе на подобие земных царей и владык, и религиозный культ сложился в тех формах, какие диктовались существующими отношениями между подданными и властелинами. Народы, у которых цари были жестокими и кровожадными тиранами, представляли себе и богов в таком же роде и соответственно вели себя по отношению к ним. Такие боги должны были любить человеческие страдания, и чтобы удовлетворить эту божескую страсть к мучительству, люди ввели посты, умерщвление плоти, самобичевание, обрезание и все прочие варварские обряды, которыми многие народы чтят свое божество. Дело доходило даже до того, что для удовлетворения кровожадных богов проливали кровь не только животных, но и себе подобных. Нет почти ни одного народа, который не запятнал бы своих алтарей этим нечестивым культом.

Далее Фрере подвергает тщательному анализу все религии, которые он разделяет на две основные группы—многобожие и единобожие. Этот анализ, несмотря на множество отдельных метких и правильных положений, для нашего времени представляется очень устарелым. Здесь следует отметить лишь, что Фрере отнюдь не считает, что один только голый обман жрецов лежит в основании религиозных обрядов и культов. Он очень близко подходит к нашему об'яснению религии, как производного от первобытного анимизма.

Каждое растение, каждый камень являлся обиталищем доброго или злого духа. Этих духов рассматривали, как людей, и соответственно вели себя по отношению к ним. Так произошла халдейская магия. Она полна всякими странностями и нелепостями, однако, в начале «врачевание и необычные действия лекарств, извлеченных из растений, минералов и некоторых животных, дали основание для введения большинства этих обрядностей, в подражание которым были введены другие, не дававшие никаких результатов». «От халдеев,—говорит далее Фрере,—магия перешла в Египет. Так как страна была более плодородной и отличалась большим разнообразием произведений природы, то магия дала любознательным людям возможность приобретать новые познания, делать большое число необыкновенных открытий». Астрология впоследствии соединилась с магией.

Далее Фрере намечает черты сходства между некоторыми религиями. Так, в целом ряде религий верховное существо, первая причина вселенной, надевает, так сказать, на себя тело человека или животного и во время этого воплощения подвергается всем случайностям, которые связаны с его новым состоянием. «Озирис, Адонис, Атис подвергались жестокой смерти, и бог христиан был казнен позорной казнью самых низких рабов».

В этих и некоторых других своих взглядах Фрере дает начатки сравнительного изучения религий, приведшего к столь плодотворным результатам в наше время.

За описанием религий следует их критика. Несмотря на всю свою сжатость, эта критика сохраняет и до сих пор разрушительное значение. Фрере здесь точен, глубок и содержателен, и в этих отношениях «Письмо Тразибула» выгодно отличается от других антирелигиозных сочинений, которыми изобиловал XVIII век. Ни одна из религий, с его точки зрения, не содержит в себе ничего положительного, ни одна из священных книг не носит на себе печати божества; наоборот, во всех них мы на каждом шагу находим обман, невежество и безумие. Особенно ярко вскрывает эти черты Фрере в иудействе и в христианстве, которое он считает простым ответвлением иудейства. В самой личности христа он не видит ничего замечательного и в этом отношении выгодно отличается от большинства своих современников. Да и только ли современников?!

Итак, ни в одной из религий не только нет какого-либо подобия истины, но они исключают самую возможность искать в них что-либо полезное для человечества. Религии вредны потому, что все они стремятся лишить нас свободы нашего тела, нашего разума, нашей воли, они стремятся обратить нас в рабов. «Все блага, которых хочет лишить нас религия, так драгоценны, что должны всякому разумному человеку внушить самое горячее желание сохранить их. И подчинять свой разум тираническому авторитету священников, которые во все времена рождались лишь для несчастья человечества, значит добровольно покориться всем несчастьям, которые ведут за собой заблуждение и суеверие».

Вторая часть «Письма Тразибула» занимается преимущественно философскими вопросами, вопросами гносеологическими, как принято говорить теперь: «что такое разум, какова природа тех познаний, которые он должен регулировать, и как должны мы вести себя, чтобы употреблять его с возможно большей пользой». Эти вопросы выходят за рамки нашей темы, но поскольку Фрере ставит и решает их главным образом для того, чтобы обосновать свой атеизм, полезно кратко остановиться на выводах, которые он делает.

Философскими учителями Фрере были Гоббс и Локк, отчасти Спиноза. Эти влияния прослеживаются у него, как и у других материалистов французского просвещения, без всякого труда. Никаких врожденных духовных способностей в человеке нет, если не считать такой способностью организацию (нервную систему и мозг), заставляющую его получать впечатления от внешних предметов и перерабатывать их в мыслительном аппарате. Все наши познания приходят из чувственного опыта, другого источника они не имеют. Этот чувственный опыт может быть внешним или внутренним, но каков бы он ни был, он получается от воздействия на нас материальных преходящих и изменяющихся вещей, находящихся в постоянном и непрерывном взаимодействии. Впечатления от внешних предметов, воспринимаемые органами чувств, обманывают нас редко, и когда это случается, обман и ошибку исправить нетрудно. В области

внутренних восприятий дело обстоит хуже. Среди них есть восприятия такого рода, которые представляют нам предмет существующим вне нас или отличным от нас, когда этого на самом деле нет. Это то, что называется воображением, и именно это воображение является источником всех наших заблуждений. Воображение заставляет нас отвлекаться от действительно существующих вещей, отделять от них их свойства и рассматривать эти свойства, как имеющие независимое от предметов, с которыми они неразрывно связаны, существование. Белый цвет, например, не может существовать отдельно и независимо от белого предмета, однако, наше воображение склонно рассматривать его, как нечто самостоятельное. Такое воображаемое существование различных свойств часто и вызывает у нас самые опасные заблуждения вследствие смешения его с действительным существованеим. Мы принимаем различные операции нашего ума и его свойства за нечто самостоятельное и наш дух (ум), то-есть мы сами, как мыслящее и чувствующее существо, отделяется от своего целого. Сам этот дух (ум) отделяется от души, то-есть от того, что нас одушевляет, делает живыми. А между тем ум, душа, воля представляют только отдельные стороны нашего существа и в такой же степени не существует отдельно друг от друга и от нас самих, как не существуют отдельно от тела его цвет, фигура, твердость, движение и т. п.

Далее Фрере переходит к критике понятий причины и действия. Воображение и здесь, отвлекаясь от действительности, дошло до того, что придумало, «будто может существовать причина, не являющаяся существом или телом, причина, которая в действительности отличается от всех тел и которая без движения и без влияния могла произвести всевозможные действия». В природе ничего подобного нет. Причина есть в то же время и действие; эти понятия относительны и условны. Абсолютных причин, то-есть причин, которые не были и не могли быть действиями, не существует. «Самое слово причина не обозначает ничего иного, кроме восприятия изменения, которое одно тело производит в другом, рассматриваемом по отношению к тому телу, которое его производит, а слово действие—изменение рассматриваемое в том теле, которое его получает». Бесконечная цепь причин и действий истощила любознательность людей и утомила их внимание, и они придумали первую причину, по отношению к которой все остальные причины были бы действиями. «Это не тело и не дух, это даже не существо подобно частным существам; одним словом, об этом нельзя сказать ничего другого, как то, что это—универсальная причина». Вот что такое судьба греков, бог философов, халдеев, иудеев и христиан, то-есть всех тех, кто воображают, что они всего разумнее толкуют о религии. Этот бог—«только химера, только призрак воображения, не существующий реально и вне ума тех людей, которые о нем думают».

Единственный вывод, который можно сделать из всех богословских рассуждений, это—что нет действия без причины, что чаще всего мы не знаем непосредственных причин явлений и что даже, когда эти причины известны, они сами являются действиями других причин и так до бесконечности. Но из этих рассуждений нисколько не следует, что нужно отыскивать первую нематериальную причину, абсолютную, независящую от других причин, универсальную. Незнание какой-либо вещи никогда не могло служить достаточным основанием, чтобы верить в нелепости. Философу не приходится стыдиться своего неведения, если он думает, что оно непреодолимо. Скромное незнание заставляет нас быть всегда на-чеку, не

позволяет нам выносить необоснованных суждений. Напротив, самомнение и всезнайство мешают нам исполнять наши обязанности в отношении других людей, подвергают нас действительным бедам и порождают религиозный фанатизм, столь вредный для общественного порядка. «Таким образом я без всякой скорби выношу ту пустоту, которую теисты (деисты) думают заполнить с помощью предположения разумной причины, бесконечной во времени, в силе, в свойствах и влияниях; такое предположение только погрузило бы меня в новые трудности».

Но если нет божества или универсальной причины, управляющей миром, то как же мир управляется? Все-таки нужно же какое-нибудь об'яснение? Я не вижу,—отвечает Фрере,—необходимости в первой причине, если только не понимать под нею материи со всеми ее известными и неизвестными свойствами. Вселенная—это совокупность различных вещей, находящихся в непрерывном взаимодействии. Я не нахожу в ней границ ни в пространстве, ни во времени. Я вижу в ней только непрерывную изменчивость, переход отдельных вещей из одного состояния в другое, но я не вижу какой-то отличной от нее универсальной причины, которая давала бы ей существование и производила бы видоизменения в образующих ее отдельных вещах. Я полагаю даже, что невозможность такой причины совершенно ясна.

Много вообще есть явлений, причины которых нам неизвестны. Удовлетворимся знанием того, что ничто существующее не есть творение разумной и свободной причины, и отвергнем решительно все неразумительные и противоречивые гипотезы, к которым прибегало суеверие, чтобы об'яснить образование вселенной и составляющих ее вещей. Есть так много полезных и приятных знаний. «Для чего же беспокоиться нам о том, что нас не касается? Мы находимся на корабле во власти ветров и воли. Будем думать о том, как бы выбрать такой курс, чтобы этот корабль наш пострадал возможно меньше. Будем лавировать так, чтобы воспользоваться насколько возможно ветром; если же это невозможно, то подчинимся ему, не забавляясь философствованием о той физической причине, которая его вызвала. В среде людской, в которой мы в данный момент живем, будем думать только о том, чтобы наше поведение не вредило другим и чтобы сами мы испытывали возможно меньше печали и возможно больше удовольствия, ибо все сводится к этим двум крайностям; избегать страдания и искать удовольствия».

Фрере считает совершенно ложным мнение, что атеизм может вредно отражаться на нравах. «В отношении своих нравов люди всегда бывают такими, какими их делает природный темперамент, воспитание и то соотношение, которое существует между их страстями и предметами, действующими на их чувства». Распространенный взгляд, что людям нужен страх загробных наказаний и надежда на райское блаженство для того, чтобы они были нравственными и не нарушали общественного порядка, является крайне вредным заблуждением. Прежде всего, никакого бессмертия души не существует, это—богословская фантазия и философская сказка. А затем, это «странное учение»—мягко выражается Фрере—построено на множестве совершенно недоказуемых положений. «Преступление и беспорядки... могут быть предупреждены и избегнуты средствами гораздо более простыми, действительными и способными самым своим характером произвести впечатление на умы людей вообще».

Разум, столь оклеветанный богословами один только может указать

правильный путь жизни. Прославлением разума кончается «Письмо Тразибула».

«Будем же следовать за этим путеводителем, столь полезным во всех обстоятельствах жизни и не позволим подчинить его авторитету фанатичных попов, без устали декламирующих против разума, как причины всех наших заблуждений. Наоборот, будем верить, что именно просвещению этого разума обязаны люди большинством тех открытий, которые они сделали в теории и в практике, и что они были несчастны лишь тогда, когда с пренебрежением относились к нему. Чем больше мы будем размышлять, чем больше мы будем советоваться с опытом, тем больше будем мы убеждаться, что религиозные идеи столь же вредны для государств, как и для индивидуумов, их образующих.Только один разум может привести к иссякновению источника того зла, которое бичует человечество уже столько веков. Он просветит человека насчет его истинных интересов и относительно характера его обязанностей к другим людям, научая его управлять своими желаниями и своими страхами, избавляя его мало-по-малу от власти мнения, доставлял ему самые действительные средства против тех пустых ужасов, которыми наполняется его воображение, когда оно смущается суеверием».

В этих словах содержится вся программа французского просвещения. Фрере был истинным просветителем и, в то же время, насколько мы можем проследить, первым просветителем XVIII века. Больше того, этот замечательный мыслитель смелыми штрихами набросал также и программу того материалистического атеизма, который в последующие десятилетия только развивался и дополнялся, но не был превзойден ни по глубине, ни по прямоте, смелости и силе. Знаменитая «Система природы»— евангелие атеизма, как ее часто называли,—в сущности является более пространным изложением «Письма Тразибула». Фрере вполне заслуживает звание «патриарха атеизма», которое дал ему один, тоже принадлежавший к лагерю «философов», противник атеизма (Делиль де-Соль).

4. Бенуа де-Малье.

Рядом с откровенным материалистом и атеистом Фрере мы поставим другого забытого мыслителя начала XVIII века Бенуа де-Малье (1659—1738), хотя и не высказывавшего прямо атеистических и материалистических взглядов, но бывшего творцом первой в новое время эволюционной теории и уже благодаря одному этому заслуживающего почетное место среди борцов против религии. Впрочем, если Малье прямо и нарочно не нападал на религию, то атеистом и материалистом он все-таки был и, именно исходя из этих взглядов, он создал замечательную для того времени теорию происхождения земли и человека.

Малье в течение шестнадцати лет был французским конеулом в Каире (Египет). Все свое свободное время он отдавал занятиям наукою, изучая, главным образом, геологию и палеонтологию. Он в совершенстве знал древние языки, а также арабский язык и прекрасно знал Восток. Им было написано «Описание Египта» и «Мемуары об Эфиопии», книги, пользовавшиеся в свое время некоторой известностью. Но славу себе Малье заслужил философским сочинением «Теллиамед, или беседы индийского философа с французским миссионером об уменьшении моря». Правда, слава эта в XVIII веке была хоть и громкой, но далеко не почетной. «Теллиамед» (прочитанная наоборот фамилия автора de Maillet) считался книгой

не только безбожной, но фантастической и неосновательной, и служил, за редкими исключениями, лишь предметом зубоскальства даже таких выдающихся людей, как Вольтер. Только в XIX веке победа дарвинизма дала признание забытому и осмеянному Теллиамеду. Во всех работах, посвященных истории эволюционизма, имя этого «чудака» называется среди имен предшественников Дарвина. К сожалению, историки эволюционизма ограничиваются только упоминанием его имени и весьма редко сколько-нибудь точно и полно излагают его теорию.

Живя в Египте, Малье имел возможность личными наблюдениями подтвердить вычитанное у древних историков сообщение, что местности, находящиеся с очень давних времен вдали от моря, были им некогда покрыты. Отсюда он сделал заключение, что море постепенно уменьшается в своем об'еме и что раньше оно покрывало всю землю и было колыбелью жизни. Большие познания в естественных науках позволили ему собрать множество фактов в подтверждение этих предположений, а смелое воображение связало эти факты в стройную и цельную теорию, дающую естественное об'яснение происхождению мира, земли и человека. В этой теории много фантастического, принятого на веру, сказочного, но зерно научной истины—и зерно плодотворное—в ней, тем не менее, есть.

Создание и усовершенствование этой теории Малье считал самым важным делом своей жизни. В течение тридцати лет трудился он над своим произведением, изучая, исследуя, собирая материал, но так до смерти своей и не закончил всего, что наметил. Его рукописи находились у его секретаря, одного благочестивого аббата, и только через 10 лет после его смерти, в 1748 году, этот аббат разрешил издать «Теллиамеда», надо думать, значительно смягчив безбожные взгляды автора [1]). Во всяком случае, в написанной им биографии Малье и в обширном предисловии он из кожи лезет вон, чтобы убедить читателя,—и, может быть, не столько читателя, сколько духовные и светские власти,—что Малье не был крайним безбожником, атеистом, нечестивцем, как его обычно представляют. «Правда,—видит себя вынужденным оговориться этот биограф,—г. де-Малье имел странные идеи, особые взгляды на некоторые вопросы, но он при этом особенно не останавливался на мнениях богословов и на школьных диспутах, которые считал праздным занятием». В другом месте он говорит: «Это был, бесспорно, человек с большим умом, которого можно упрекнуть лишь в чрезмерно живом и слишком вольнодумном воображении, всегда готовом с жадностью ухватиться за все необыкновенное и странное».

Малье, как и большинство его современников, чрезвычайно вежлив в отношении религии, и всякий раз, как его смелая и последовательная мысль приводит к положениям, противоречащим установленным церковью, он низко кланяется и крестится изо всех сил. Суть его заявлений во всех таких случаях сводится к следующему: Мои положения противоречат бесспорным истинам религии, но я не хочу говорить вам, что они истинны, а только предлагаю подумать над ними, как над гипотезами,

---

[1]) Мы пользуемся изданием 1755 г. исправленным и дополненным. К сожалению, нам не удалось сравнить это издание с одним из предыдущих и проверить, не являются ли эти «исправления» такими же тенденциозными, как и приложенная к этому изданию биография Малье.

естественно и научно, а не религиозно об'ясняющими сложные вопросы. Свой истинный взгляд он всегда проводит контрабандой.

Описывая, например, те пласты земли, в которых встречаются разные ископаемые и которые, как своим горизонтальным положением, так и своим составом доказывают, что они образованы водами моря, он говорит: «Можно ли отрицать, что это скорее результат действия естественной причины, воздействующей всегда последовательно, вслепую и единообразно, чем творение высшего разума, обладающего бесконечно разнообразными средствами для выполнения своих намерений? Можно ли сказать относительно того чудесного разнообразия, какое наблюдается в составе этих пластов, что оно является результатом всемогущей воли, одним только словом сотворившей вселенную?.. Для чего эта столь мудрая и просвещенная воля могла предназначить эти сложные и разнороднейшие груды материи?». Взятые в отдельности эти слова выражают только сомнение; отрицание божественного промысла в них скрыто еще под тонкой усмешкой. Но таких сомнений в «Теллиамеде» так много, что своей совокупностью они совершенно подавляют. Ведь ясно, что если необ'яснимое с точки зрения существования высшего разума об'ясняется легко, просто и понятно с точки зрения естественных причин, то этот высший разум является совершенной фикцией.

Вопрос о том, был или не был всемирный потоп, в наше время даже для сколько-нибудь образованных богословов не представляет трудностей. Эти почтенные люди теперь вынуждены подчиниться очевидности и весь библейский рассказ о дожде, потопившем весь мир, о ковчеге Ноя и его зверинце, о горе Арарат и голубе с масличной веткой в клюве толкуют иносказательно. В начале XVIII века вся эта чепуха обсуждалась очень серьезно и даже среди вольнодумцев находились люди, полагавшие, что всемирные потопы могли происходить и что библейский рассказ был основан на действительном факте. Одним из оригинальнейших умов XVIII века—Буланже была даже создана теория «допотопных потопов», с помощью которой он пытался дать естественное об'яснение происхождения религий и развития человеческих обществ. Нечего и говорить, что и богословы тоже цепко держались за сказку о всемирном потопе. В числе их доводов было указание на то, что раковины и окаменелые рыбы, находимые на самых возвышенных местах земли, являются бесспорными свидетельствами в пользу действительности этого происшествия и, таким образом, прославляют величие и всемогущество божие. Хитроумный Вольтер, которому этот довод казался очень серьезным, пытался опровергнуть его предположением, что раковины заносились из приморских местностей богомольцами на их пути в Рим, а окаменелые рыбы были ничем иным, как испорченными остатками их дорожного провианта.

Малье категорически и решительно отвергает возможность библейского рассказа. Он разбирает его по косточкам. Прежде всего,—говорит он,—такое чрезвычайное событие осталось совершенно неизвестным греческим и латинским историкам, а если некоторые из них и говорят о нем, то это только заимствование у евреев. Затем, вершина горы Арарат покрыта вечным снегом, и рассказы, что на ней сохранились остатки ковчега, которыми армяне пользуются, как чудотворным средством, ложны хотя бы уж потому, что под'ем туда совершенно невозможен [1]). «Очевидно, таким

[1]) В то время, действительно, была известна лишь одна попытка восхождения на Арарат, окончившаяся неудачей (Турнефор в 1701 г.). Впервые его вершина была достигнута в 1829 году.

образом, что никогда невозможно было узнать, действительно ли ковчег остановился на этой горе и остались ли на ней его остатки, если не предположить, конечно, что кто-либо узнал об этом с помощью божественного откровения, что, в свою очередь, нужно было бы доказать».

От кого мы знаем о потопе? Только от евреев, живших на ничтожном клочке земли и к тому же, «как доказывает история и опыты», прославившихся своим легковерием и самомнением. «Чтобы поддерживать мнение о всемирном потопе, нужно прибегнуть к чуду и сказать, что бог, сотворив из ничего эти чудовищные воды, затем их уничтожил. А это нелепо. И зачем задавать столько работы божеству? Зачем заставлять его с такой чрезвычайной помпой истреблять проклятую расу? Разве не мог он уничтожить ее своим дыханием или одним своим словом?». Это зубоскальство показывает, как мало цены следует придавать уверениям биографа Малье о том, что он с чрезвычайным уважением относился к религиозной традиции. В приведенной нами тираде он забыл даже о том внешнем уважении к имени божьему, которое считали обязательным многие атеисты того времени.

К священному писанию Малье относится с нескрываемым презрением. Он видит в нем только грубый вымысел, с которым разум, освободившийся от предрассудков, совершенно не должен считаться. Индийский философ, устами которого он излагает свои теории, касаясь вопроса о времени существования земли и указывая, что библейская традиция совершенно не соответствует данным науки и опыта, говорит: «Я также и во Франции знавал выдающихся людей, которые в этом вопросе были моего мнения. Я назвал бы здесь их имена, как они того заслуживают, если бы не был убежден, что они сами предпочли бы, чтобы их истинные взгляды в этой области остались неизвестными не только толпе, ревниво оберегающей свои традиции, но и некоторым ученым, которых предубеждение поставило в невозможность различать между философией и религией и признать, что истина всегда была и будет истиной, независимо от религиозных авторитетов» («Теллиамед», II, 50). Когда биограф Малье говорит про него, что «он вовсе не хотел утверждать вещей, противоречающих религии, и никогда не переходил границ, соблюдавшихся самыми горячими защитниками правоверия», он просто защищает религию подобающим духовному лицу оружием, то-есть, ложью и клеветой. Малье хотел противоречить религии, но только делал это с осторожностью, вполне извиняемой обстоятельствами места и времени.

Вполне научными, хотя и несовершенными методами он устанавливает, что «земля была обитаема людьми приблизительно пятьсот тысяч лет и, может быть, больше». Она постоянно изменяла свой вид и форму своей поверхности, и этим изменениям соответствовали перемены в растительном и животном мире. С этим несовместима теория сотворения мира. И Малье, действительно, отвергает ее. «Начало материи и движения во времени,—говорит он,—противно разуму». Но, чтобы внешне смягчить всю атеистичность этого утверждения, он пытается доказать, что библия также не предполагает сотворения из ничего, но принимает некоторую бесформенную материю, послужившую богу материалом для создания земли и неба. Таким образом, для людей щепетильных в вопросах веры и не могущих ограничиться одним только «светом разума» лазейка остается. Сам же индийский философ в этом разуме видит «единственного путеводителя философа». Для него непонятно

начало материи и движения и именно поэтому он постулирует их вечность.

«Среди вас, христиан,—продолжает Теллиамед,—я знавал опытных физиков, утверждавших, что они имеют неоспоримые доказательства неуничтожаемости материи, а если это так, то нужно заключить, что материя существовала во все времена». И в самом деле, постижимо ли, чтобы бог мог в течение всей вечности не собраться сотворить материю и вещи? Почему он только вчера воспользовался своим творческим всемогуществом? Потому ли, что он не мог, или потому, что не хотел? «Но, если он не мог заняться творением в одно время, то он так же не мог этого и в другое. Значит он не хотел. Но в боге не существует последовательности во времени, и если допустить, что он захотел что-нибудь сделать однажды, он этого хотел всегда, то-есть вечно».

За этими богословскими тонкостями нельзя не увидеть улыбающегося лица человека, неверующего твердо и убежденно. «Не будем устанавливать начало тому, что, быть может, никогда и не начиналось,—говорит он («Теллиамед», II, 76).

Вселенная, по мнению Теллиамеда, заключает в себе только вечную материю и присущее ей движение. Целое неизменно, но части меняются непрерывно. Доказывая эти материалистические положения, он обращает свой взгляд на звездное небо, на солнце, на планеты. Здесь он обнаруживает большие знания, глубину и проницательность, хотя многие сведения его неточны и неверны. Перемены, происходящие в мире светил, он об'ясняет естественными процессами и решительно отвергает ходкое тогда об'яснение разных явлений, например, появления новых небесных тел, вмешательством божьей воли, актом нового творения. «Это было бы чудом, а природа нам чудес не являет».

Естественно, что цитированный уже автор биографии Малье, стремящийся всеми правдами и неправдами смягчить его атеизм, этих его взглядов примирить с религией не может. «Вечность материи,—говорит он,—настолько нелепое учение, что прямо удивительно, как в наш просвещенный век люди, имеющие претензию быть умными людьми осмеливаются его поддерживать». Когда вам говорят, что наша земля создана водами моря, приходится сначала отвергнуть сотворение мира, то-есть этим признать вечное существование материи, а затем уже отбросить, как совершенно ненужные, и верховную разумную причину и провидение.

Наибольший интерес для нас представляет гипотеза Малье о происхождении и развитии жизни на земле. Его биограф находит, что он гораздо лучше поступил бы, если бы в этом вопросе положился «на заботы верховного разума, всем управляющего». Но... «свойственный философам зуд рассуждать обо всем не позволил ему остаться в разумных границах и он не побоялся выйти за пределы дозволенного». И насочинил,—говорит благочестивый аббат,—таких вещей, какие могут причудиться только больному горячкой.

Животные и люди обязаны своим происхождением «слепой причине и случаю». Христиане, воображающие, что они готовыми вышли из рук творца, в сущности не далеко ушли от тех народов, которые убеждены, что люди спустились с неба на золотой цепочке. Лукреций совершенно прав, осмеивая эти сказки.

Опыт дает неоспоримые доказательства тому, что переход растений и живых существ из водной стихии в воздушную вполне возможен. Начать с того, что виды морских рыб, попадая в пресные воды, акклиматизиру-

ются в них. Новая среда производит в них и внешние и внутренние изменения, отличающие их от первоначальных видов. Если такие изменения возможны, то почему же не признать возможным также переход из воды в воздух, особенно в тех местностях, где воздух бывает сильно насыщен водными испарениями, густ и тяжел почти так же, как и вода? Для растений, во всяком случае этот переход был очень легким. Рыбы могли переродиться в птиц, не даром некоторые породы птиц обладают разительными чертами сходства с рыбами и некоторые рыбы обладают способностью летать. Животные морских глубин в свою очередь имеют сходство с четвероногими всех видов. Когда необходимость выводила из родной стихии обитателей вод, множество их, конечно, гибли «не приобретя привычки к новым условиям существования, но достаточно, чтобы двум из них это удалось, чтобы они могли породить целый вид».

Изменчивость видов Малье считает вещью совершенно доказанной. Римляне приучали и дрессировали тюленей, которые благодаря этому совершенно изменяли свои привычки. А что возможно для человеческого искусства, для природы возможно тем более.

В подтверждение своих взглядов Малье приводит множество фактов, которые при ближайшем рассмотрении, с точки зрения наших современных знаний, оказываются совершенно несостоятельными. Но естествознание в конце XVII и начале XVIII веков находилось на очень низкой ступени и ряд его отраслей в то время носил совершенно зачаточный характер. Тем более удивительно, что, при столь скудных знаниях, Малье мог наметить в основных и грубых чертах теории, пользующиеся в наше время правами гражданства, но тогда совершенно не стоявшие в порядке дня.

Малье верил, что существуют «морские люди». Об этом он читал и у историков древности, и в новое время находились свидетели появления подобных чудовищ. Об этом писалось в рассказах путешественников, протоколы о таких необычайных событиях печатались в «Журнале ученых» и других серьезных изданиях. Чучела морских людей показывались в ярмарочных музеях, а в одном из городских музеев Англии хранился высушенный труп «морского человека», пойманного, якобы, экипажем английского судно в водах Гренландии. В создании всех этих легенд шарлатанство шло об руку с невежеством, легковерием и жаждой чудесного. Малье, вместе со множеством своих современников, пал жертвой грубой ошибки. Но из этой ошибки, как и в других случаях, он извлек зерно возможной истины. Она послужила подтверждением его теории изменчивости видов, своеобразного трансформизма.

Существуют,—говорит он,—различные виды людей. Между морским человеком и человеком обыкновенным имеются промежуточные звенья. Например, на острове Мадагаскаре есть порода диких людей, еще не обладающих даром речи и бегающих так быстро, что их почти невозможно настигнуть. Существует много рассказов о подобных диких людях. В голландских колониях они называются оранг-утангами,то-есть лесными людьми. В 1729 году в Париже на одной из ярмарок показывался экземпляр такого дикого человека. Он не обладал членораздельной речью, был покрыт волосами с головы до ног. «Если нельзя сказать, что подобные живые существа—люди, то они настолько похожи на людей, что совершенно неосновательно утверждать, что это всего лишь животные. Если бы взяли самцов и самок этих оранг-утангов, и они родили бы среди нас своих детенышей, то неужели вы думаете, что было бы невозможно довести их

через несколько поколений до настоящего языка, до формы более совершенной, чем прежняя?».

Первые поколения людей,—говорит далее Малье,—были существами свирепыми, не обладавшими речью и рассудком. Они долго блуждали по земле и жили в пещерах, прежде чем приобрели способность членораздельной речи. Немудрено, что никакой традиции об их истинном происхождении у них не сохранилось и самые разнообразные легенды укоренились в их умах. Религиозные традиции, рассказы о происхождении всех людей от Адама или от Ноя не выдерживают никакой критики.

Чувствуя слабость и несовершенство своей теории, Малье несколько раз возвращается к ней, подкрепляя ее новыми соображениями. Так, он, между прочим, указывает, что во чреве матери дитя вовсе не дышит, освежение крови в его организме происходит иными способами. Затем он подчеркивает, что изменения видов совершаются не сразу, а постепенно и при воздействии изменений в окружающей среде. Разница между расами ,только что вышедшими из воды, и расами, живущими на суше давно, огромна. Первым понадобилось бы много поколений и, может быть, даже изменение климата, чтобы достигнуть степени совершенства вторых. Большую роль могло также играть смешение особей различных рас, при чем индивиды, рождавшиеся от этого скрещения, приобретали по наследству новые свойства. «Нельзя ли сказать, что в отношении некоторых людских рас дело обстоит так же, как с некоторыми видами деревьев, которые нужно прививать к другим, чтобы их усовершенствовать? Таким образом, из немой и не обладающей разумом расы, вследствие ее смешения с другой, более совершенной, образуется потомство, очень отличающееся от первоначального корня. Один китайский писатель [1]) утверждал, что люди—это более совершенный вид обезьян».

Итак, формы земной жизни, по Малье, развились из менее совершенных морских форм. Но откуда взялись эти последние? И что станется с ними, когда воспламенится вследствие уменьшения влаги наша земля? Для ответа на эти вопросы индийский философ возрождает старую греческую теорию Анаксагора о предсуществующих зародышах.

По этой теории вся бесконечная вселенная наполнена мельчайшими живыми атомами-семенами, которых мы не можем открыть даже с помощью самых лучших микроскопов. Эти атомы живой материи неистребимы. Они входят, как часть, в воздух, которым мы дышим, в пищу, которую мы поглощаем, в воду, которую мы пьем. «Мне безразлично,—говорит осторожно Теллиамед,—устроено ли это неизменными законами природы, или законами творца. Для меня достаточно, что такова сущность материи».

Эти зародыши бесплодно существуют в среде, неблагоприятной для их развития. Но в некоторых средах они развиваются, «поддаются операции природы». То, что мы наблюдаем на животных видах, служит прообразом того, что природа совершает с этими зародышами в глубинах вод. Развиваются только те формы, которым благоприятствует постепенно изменяющаяся окружающая среда. Низшие формы жизни появились еще в то время, когда земля была вся покрыта водой, но по мере уменьшения вод зарождались формы более высокие.

---

[1]) «Китайский писатель» здесь, конечно, введен из предосторожности. Установление родства людей с обезьянами принадлежит нашему автору.

Эта гипотеза для своего времени была вполне научна, она естественным образом, то-есть без помощи творца и силами одной только материи, об'ясняла происхождение и развитие жизни. И об'ясняла отнюдь не плохо. Оттого она и была довольно широко распространена среди физиологов XVIII века.

Такова в кратком изложении система Малье. Ее передовой характер бросается в глаза. В интересующей нас, прежде всего, области,в вопросах, затрагивающих религиозную веру, он отстаивает право науки на исследование свободное от всякой оглядки на «истины», утверждаемые традицией священного писания, и одним этим занимает антирелигиозную позицию. Его уступки религии—чисто внешние, грубо-деланные, они могли обмануть только тех, кто хотел быть обманутым. К числу этих обманутых принадлежали не только люди вроде аббата Лемаскрье, его биографа, но и такой ученый, как де-Катрфаж [1]), бывший одним из самых серьезных противников Дарвина. Малье безусловно был атеистом и врагом христианской религии.

Его заслуги в области естествознания бесспорны. Геологи уже давно воздали ему должное. Та часть его книги, которая трактует о происхождении ископаемых, представляет один из этапов в истории современной геологии. «Кто прочтет ее со вниманием,—говорит Катрфаж,—увидит, насколько необосновано мнение критиков, рассматривавших всю эту книгу, как сплошную шутку». Что касается его попытки дать естественное об'ясние возникновению и развитию жизни, то и здесь он, принимая во внимание состояние наук в то время, значительно опередил своих современников. Он исходил из чисто материалистических посылок. Предсуществующие зародыши у него просто—живая материя, принимавшаяся многими философами-материалистами до него и после него, а также, как говорит Катрфаж, многими «настоящими учеными», в том числе Реомюром и Кювье.

У противников эволюционизма теория Малье о развитии высших форм из низших, его трансформизм,понятно не могла встретить одобрения. «Если аргументы Теллиамеда употребляются в наши дни и выдающимися учеными, то от этого они не становятся более ценными»,—говорит Катрфаж,—и со своей точки зрения он прав. Но если истина в основном, как мы теперь не сомневаемся, на стороне эволюционизма, то в этом обстоятельстве, что аргументы Теллиамеда—в огромной степени усовершенствованные—вошли в обиход даже нашего времени, мы видим большую заслугу забытого философа начала XVIII века. Эдм. Перье в весьма ценной книге о «Зоологической философии до Дарвина», говорит: «За Малье следует признать заслугу в том, что он увидел истинную природу ископаемых и понял все ее значение в эпоху, когда многочисленные учение отказывались видет в них остатки некогда живших существ; в том, что он считал живые организмы способными изменяться и передавать приобретенные изменения потомству и что он, следовательно, понял всю важность явлений наследственности» [2]).

---

[1]) A. de Quatrefages «Darwin et ses prècurseurs français. Etude sur le transformisme» 2-me ed., p. 22; американский историк эволюционизма Осборн («From the Greeks to Darwin») самостоятельно не изучал Теллиамеда и повторяет суждение французского антиэволюциониста.

[2]) «Philosophie zoologique», 3-me ed., p, 42.

Послушаем теперь, что говорил о нашем авторе Вольтер, отражая в своем вопиюще-несправедливом суждении господствовавшую оценку: «Консул Малье был одним из тех шарлатанов, о которых говорят, что они хотели подражать богу и сотворить мир своим словом. Это именно он, насилуя факт нескольких бесспорных переворотов, происшедших на поверхности земли, утверждал что море образовало горы и что рыбы превратились в людей» («Les Cabales»).

5. Священник Жан Мелье и его «Завещание».

Фрере был ученым по профессии, Малье, несмотря на все обвинения в шарлатанстве, был также ученым, хотя и дилетантом. И в том обстоятельстве, что как один, так и другой пришли к антирелигиозным взглядам, в сущности, ничего особо замечательного не было: вольнодумство в те времена чаще всего связывалось именно с ученостью. Но когда простой деревенский кюре (священник) с семинарским образованием, всю свою жизнь бормотавший перед суеверной крестьянской толпой латинские мессы, оставляет обширное завещание, в котором беспощадно разоблачает религиозный обман,—низвергает алтарь и трон,—приходится сказать, что плохи дела той религии, среди самых скромных служителей которой таятся столь яростные атеисты.

Жан Мелье (1673—1733), кюре деревни Этрепиньи в Шампани, представляется нам явлением в высшей степени интересным и для XVIII века очень характерным. Для успеха антирелигиозной пропаганды ни одно сочинение не появлялось так кстати, как эта «адская книга, необходимое пособие для ангелов мрака, великолепный катехизис Вельзевула». «Свительство кюре, который, умирая, просит у бога прощения за то, что он учил людей христианству, может сильно сыграть на руку вольнодумцам», —писал Д'Аламберу Вольтер, впервые сделавший доступным для широкой публики «Завещание» Мелье. А знаменитый математик и энциклопедист в своем ответе Вольтеру сочинил следующую надгробную надпись безбожному попу: «Здесь покоится очень честный священник, деревенский кюре в Шампани, который на смертном одре просил у бога прощения за то, что он был христианином и этим, вопреки поговорке, доказал, что девяносто девять баранов и один шампаньяр не то же самое, что сто дураков».

В сущности, Вольтер, а за ним и Д'Аламбер, исказили истину, говоря, что Мелье просил прощения у б о г а за свое христианство. Он в бога совершенно не верил. И тот Мелье, которого в 1762 году преподнес Вольтер читающей публике, выпустив «Извлечение из Завещания Жана Мелье», был Мелье «очищенный» от его атеизма, Мелье à la Вольтер—деист и умеренный критик христианства. Настоящий Мелье, каким мы его себе представляем по полному тексту его «Завещания», мог просить прощения за свой обман только у народа. И он действительно просил его у своих прихожан.

Существовал ли Мелье вообще в действительности? И если существовал, то он ли написал то «Завещание», которое занимает в атеистической литературе, пожалуй, такое же видное место, как «Книга о трех обманщиках» или «Система природы?». И, наконец, если Мелье существовал и оставил после своей смерти атеистическое завещание, то что в этом литературном произведении принадлежит ему и что следует поставить на счет позднейших редакторов?

Эти вопросы совершенно законны, поскольку в литературе издавна

подвергался сомнению и самый факт существования безбожного священника и подлинность приписываемой ему книги. Еще совсем недавно Ф. Маутнер выразил решительное сомнение в том, что деревенский кюре был автором «Исповеди», выпущенной Вольтером [1]). «Я уже давно поставил себе задачу,—пишет почтенный историк атеизма,—доказать, что этот Жан Мелье никогда не жил, что никто иной, как сам Вольтер, или один из его ближайших друзей, ловко надел маску атеистического священника, чтобы безнаказанно высказать то, чего он не осмеливался говорить даже в своих письмах к друзьям и в множестве своих анонимных сочинений, а именно, что он не верил в бытие бога». Однако, доказать этого Маутнеру не удалось: в немецких библиотеках он не нашел ничего, что подтверждало бы его предположение, заняться же изысканиями в библиотеках и архивах Франции ему помешала мировая война. Да и доказать, в сущности, что Вольтер был автором «Завещания» ему было невозможно, так как это сочинение в своем полном виде совершенно противоречит глубоким и выношенным взглядам Вольтера. Оно не только материалистично и атеистично, но в нем изложена глубоко враждебная Вольтеру социальная теория—коммунизм. Маутнер сам увидел несостоятельность своей гипотезы и признал эту первую догадку ложной. Но он заменил ее новой, в такой же степени неосновательной: вместо Вольтера в качестве предполагаемого автора он называет маркиза д'Аржанса. Но известный маркиз д'Аржанс, философ и приближенный Фридриха II, так же не мог быть автором «Завещания», как и Вольтер, вследствие относительной умеренности своих взглядов, да кроме того, Маутнер не приводит ни одного довода в подкрепление своего допущения. В спорных вопросах литературной принадлежности мало назвать имя, нужно еще об'яснить, почему это имя называется.

Точно так же нет никаких оснований подвергать сомнению самый факт существования Жана Мелье. Насколько нам известно, никто еще не установил, что приходским священником в Этрепиньи в те годы было иное лицо. А только установив это, было бы законно итти в сомнениях дальше.

Написал ли Мелье в действительности какое-либо завещание? По этому вопросу известно следующее. В 1735 году (предположительно) один из корреспондентов Вольтера Тьерио пишет ему о своих занятиях Локком, восхищается английским философом и, между прочим, сообщает, что был во Франции священник и философ, написавший большое сочинение на те же темы. Это сообщение сильно заинтересовало Вольтера. В ответном письме к Тьерио он спрашивает: «Кто этот деревенский священник, о котором вы мне пишете? Его нужно сделать епископом... Как! Священник и француз—такой же философ, как Локк? Не можете ли вы мне прислать рукопись его сочинения?».

Таким образом, Вольтеру за тридцать почти лет до опубликования им извлечения из завещания Мелье стало стороной известно о существовании как самого священника, так и рукописи. Нам неизвестно, получил ли он эту рукопись от Тьерио в скором времени после сообщения ему своего желания, или лишь много спустя. Но когда он сделал свое «Извлечение», он в письмах к друзьям сообщает дальнейшие сведения. Так, в письме к Дамилавилю он говорит, что «еще пятнадцать-двадцать лет то-

---

[1]) „Der Atheismus", III. 67—78.

му назад рукописные копии этого сочинения продавались по восемь луидоров». Это был,— говорит он далее,— очень толстый том в четвертую долю листа. В Париже его имеется до ста экземпляров. В письме к графу д'Аржанталю он расхваливает «Извлечение», говоря, что оно очень полезно для юношества, и добавляет, что по сравнению с ним «фолиант, продававшийся по восемь луидоров, неудобочитаем». Еще в одном письме Дамилавилю он снова говорит о подлиннике, что он «чересчур длинен, скучен и даже возмутителен».

Действительно, подлинник Мелье длинен и скучен, так как он изобилует наивностями и повторениями. Но для Вольтера он был и возмутителен, как вследствие слишком непримиримого атеизма автора, так и вследствие крайности его социальных воззрений. Еще в одном случае Вольтер порицает подлинник, чтобы оттенить достоинства собственного «Извлечения»: это в «Письмах к герцогу Брауншвейгскому» (1767). «Этот кюре— говорится там—хотел уничтожить всякую религию, и даже естественную. Если бы его книга была хорошо написана, то священническое облачение автора сильно предубедило бы читателей в пользу его взглядов. Из нее сделано много небольших извлечений и некоторые из них были напечатаны. Они, к счастью, очищены от яда атеизма».

Нам думается, что этот ряд свидетельств самого Вольтера с достаточной ясностью показывает, во-первых, что он сам верил в существование Жана Мелье, и во-вторых, что он действительно сделал извлечение из более значительного произведения, написанного не позже начала 30 годов, при чем смягчил и «очистил» крайние взгляды автора. Таким образом, поскольку доказательств противного не существует, мы можем, вопреки Маутнеру, утверждать, что Жан Мелье существовал и написал атеистическое завещание.

Из второстепенных соображений Маутнера в пользу его гипотезы только одно заслуживает особого рассмотрения, так как может показаться убедительным читателю, незнакомому в достаточной мере с французским XVIII веком. «Психологически,—говорит он,—представляется совершенно загадочным, чтобы в первую треть XVIII века существовал деревенский священник, который, будучи радикальным атеистом, каждый день в течение сорока почти лет служил бы мессу и вообще исполнял свои священнические обязанности; подобных случаев не бывало, если, конечно, не считать духовных-ремесленников, которые, однако, не имели обычая оставлять в виде завещания исповедание неверия». На самом деле, ничего психологически невозможного в этом случае нет. Не только в первую треть XVIII века, но и в предшествующие века существовали духовные лица, получившие такое же семинарское образование, как и Мелье, которые с помощью чтения и размышления доходили до самых радикальных взглядов в области религии. Интеллектуальная обстановка конца XVII и начала XVIII века, благоприятствовала образованию у отдельных лиц из духовенства таких взглядов гораздо более, чем обстановка исхода средних веков и начала нового времени. Таким образом, ничего психологически-загадочного в этом нет, особенно, если мы примем во внимание, что «Завещание» Мелье далеко не представляет собою образцового в отношении литературного стиля и логической выдержанности произведения [1]).

---

[1]) Вольтер называет стиль Мелье стилем «дилижансной клячи». «Но как хорошо эта кляча лягается»,—прибавляет он.

«Небывалый случай»,—говорит Маутнер. Но он плохо знает своего Вольтера, который за то хорошо знал историю неверия своего времени. О таких случаях Вольтер нам рассказывает в «Письмах к герцогу Брауншвейгскому».—«Удивительнее всего,—говорит он,—что в то же самое время близ Парижа был один кюре, осмелившийся еще при жизни писать против той религии, поучать которой он был обязан. Он был без шума подвергнуть изгнанию правительством. Его рукопись чрезвычайно редка [1]) Задолго до этого мансский епископ Лаварден, умирая, дал не менее необыкновенный пример. Правда, он не оставил завещания против религии, доставившей ему епископат. Но он об'явил, что презирает ее, отказался ст причастия и поклялся, что ни разу положенным образом не освящал хлеба и вина, что крестил детей и рукополагал диаконов и священников, не имея намерения совершить таинство».

Если Мелье, будучи атеистом, всю свою жизнь («двадцать лет»—говорит Вольтер) лицемерил, исполняя обязанности кюре, то это также не свидетельствует против принадлежности ему «Завещания» и против самого его осуществления. Нам неизвестно,всегда ли он держался убеждений, высказанных в «Завещании», или его обращение в атеизм происходило постепенно и лишь к концу жизни вылилось в потребность всенародной исповеди. Последнее очень вероятно. Самое большее, о чем может свидетельствовать указанное обстоятельство, это—что Мелье был малодушным человеком, не осмелившимся открыто порвать со своим положением и пойти на мученическую смерть. Такое малодушие, как мы не раз уже говорили, в ту эпоху не представляется чем-либо исключительно позорным. Да и сам Мелье в своего рода покаянии, служащем введением к его «Завещанию», не склонен особенно оправдывать ни свое лицемерие, ни свое малодушие. «Братья мои,—говорит он, обращаясь к своим прихожанам,—вы знаете мое бескорыстие: я не подчиняю свою веру низменному интересу. Если я избрал профессию, столь резко противоречащую моим взглядам, то сделал я это не из корыстолюбия: я повиновался моим родителям. Я и раньше просветил бы вас, если бы мог сделать это безнаказанно... Вы, мои братья, без сомнения, воздадите мне справедливость. То сочувствие, с которым относился я к вашим страданиям, гарантирует меня от малейших подозрений. Сколько раз я бесплатно исполнял обязанности своего сана!.. Не доказывал ли я вам всегда, что я испытывал больше удовольствия давать, чем получать? Я старательно избегал вызывать в вас ханжество и я возможно реже старался говорить вам о наших несчастных догматах веры. Но как кюре я должен ведь был исполнять свои обязанности. И как страдал я в глубине души, когда мне приходилось проповедывать вам благочестивую ложь, которую сам я ненавидел в сердце своем! Какое презрение испытывал я к своей профессии, а особенно к этой суеверной мессе и к этим смешным причастиям, особенно когда приходилось проделывать это с торжественностью, пленявшей ваше благочестие и всю вашу доверчивость! Сколько угрызений совести причиняло мне ваше легковерие! Тысячу раз я готов был публично во всем сознаться и открыть вам глаза, но страх, превосходивший мои силы, всякий раз удерживал меня и принуждал к молчанию до самой моей смерти». Эти мотивы раскаяния и возмущения в «Завещании» встречаются неоднократно.

---

[1]) Вероятно, Вольтер говорит здесь о кюре Гильоме, написавшем обширную книгу о трех обманщиках. См. выше.

Итак, еще раз, Мелье существовал и написал атеистическое завещание. Но то «Завещание», которое в 1762 году издал Вольтер, несмотря на все его значение в развитии антирелигиозных идей, было настолько «очищено», что об истинном Мелье широкая читательская масса представления получить не могла. Только те относительно немногие счастливцы, в руки которых попадали рукописные копии настоящего и полного «Завещания», знали, кем и чем был этот деревенский священник. Это подлинное «Завещание» в XVIII веке так и не было напечатано. Только в 1864 году французский книготорговец Р. Шарль, случайно нашедший в Голландии рукописную копию, опубликовал ее.

Относительно издания Р. Шарля не может быть никаких сомнений в том, что книга действительно написана в первой трети XVIII века, что она, далее, написана не профессиональным литератором и что она, наконец, написана лицом со средней богословской подготовкой и к тому же лицом, неприложившим особого труда к пополнению своего семинарского образования с помощью светской,—научной и философской—литературы. Источники автора весьма ограничены. Это—библия, это—отцы церкви и религиозные философы, это—Декарт, это, наконец,—философы классической древности, затем—Монтэнь, Пьер Бейль и некоторые другие из новых. Бросается в глаза полное и совершенное незнакомство его с естественно-научными произведениями, вливавшими такую сильную струю в просветительский материализм. Но особенно следует отметить, что английская научно-философская литература—Бекон, Гоббс и Локк—осталась для автора книгой за семью печатями. Говорилось, между прочим, что Мелье, повидимому, не был знаком даже с Гассенди. Нам, наоборот, кажется, что только прямой последователь Гассенди мог написать главы «Завещания», посвященные критике картезианства. Словом, автор «Завещания» по сравнению даже с ранними французскими просветителями имел в своем распоряжении весьма небогатый арсенал.

Кто же мог быть этим автором? Только тот, кому это произведение приписывают, только Жан Мелье, священник, философ-самоучка, богоборец, тираноборец, материалист и социалист. И поскольку в этом любопытном и замечательном продукте разложения феодального общества сошлись воедино все углы критики и отрицания, которые в разной мере и степени встречаются у всех просветителей, мы полагаем, что ему следовало бы уделить больше места в истории революционных идей, чем это делалось до сих пор. И особенно значительное место должен он занимать в истории атеизма, потому что критика и отрицание религии в его произведении занимают центральное место.

Между тем Маутнер не только отождествил Мелье с Вольтером или д'Аржансом, но и подлинное «Завещание» Мелье обошел совершенно неоправдываемым молчанием. Это «Завещание» в издании Рудольфа Шарля было ему, однако, известно. Но он считал его «подозрительным» в смысле подлинности на том основании, что «стиль его выдает очень опытного писателя и знатока всей относящейся к вопросу литературы»,—что, как мы уже сказали, совершенно неверно,—и еще на том основании, что в «Завещании» имеется фраза, ставшая впоследствии знаменитой, о том, что все сильные мира—цари и дворяне—должны быть задушены кишками попов. Фраза эта, мол, духу времени, когда должно было быть написано «Завещание», совершенно не соответствует. Это тоже вовсе не убедительно, так как при наличии религиозного и политического брожения, происходившего во Франции в конце 20 и начале 30 годов, вполне возможно было появ-

ление радикально и даже революционно настроенных одиночек. Появлялись же такие одиночки в эпохи еще более отдаленные и при наличии социальных противоречий, гораздо менее резко выраженных.

Забраковавши подлинного Мелье в издании Шарля, Маутнер затем излагает «Завещание» даже не по Вольтеру, а по Гольбаху. Это тем более странно, что книга Гольбаха «Здравый смысл или идеи естественные, противопоставленные идеям сверх'естественным» вышла первоначально (1772 г.) вовсе не как изложение «Завещания» или извлечение из него и представляет собою совершенно самостоятельную работу на темы, отчасти охваченные «Завещанием». При ближайшем анализе этого произведения можно допустить лишь, что «Завещание» было одним из источников, легших в основание этой попытки дать популярное изложение материализма и атеизма [1]).

Все эти замечания имеют целью восстановить истину, сильно искаженную Маутнером, и указать действительное место Мелье в ряду атеистов и материалистов XVIII века.

О жизни Мелье нам известно очень мало. Жаловаться на скудость биографического материала, пожалуй, и не приходится. Никаких особенных, интересных черт жизнь деревенского священника представлять не могла. Единственный яркий эпизод ее, рассказываемый Вольтером, эпизод, в котором Мелье проявляет и мужество, и своего рода бунтарство, возможно—только легенда, придуманная с целью усилить симпатию к выкопанному из забвения самородку. Легенда эта гласит так:

«Мелье был только строгим сторонником справедливости и иногда заходил в этом отношении несколько далеко. Помещик его деревни по имени де Туйи жестоко обошелся с несколькими крестьянами. Мелье после этого не захотел произнести обычную молитву за него по окончании мессы, во время проповеди. Тогда г. де Мальи, архиепископ реймсский, которому была принесена жалоба на него, с выговором приказал ему сделать это в ближайшее воскресенье. Но в воскресенье кюре поднялся на кафедру и стал жаловаться на решение кардинала. «Вот,—говорил он,—обычный жребий бедных деревенских священников: архиепископы, принадлежание к знатным господам, презирают их и не желают даже выслушать. Помянем же имя нашего помещика. Помолимся господу за Антуана де Туйи: да обратит он его на праведный путь и смилуется над ним, чтобы он больше не обижал бедняков и не грабил сирот». Помещик, присутствовавший при этом убийственном обращении кюре к прихожанам, снова принес жалобу архиепископу, и этот последний вызвал Мелье к себе и сделал ему жестокий выговор».

Если этот рассказ—правда, то можно представить себе, что между помещиком и кюре в дальнейшем происходила вечная война. И хотя Вольтер говорит, что других событий в его жизни не было, последствий одного

---

[1]) Маутнер, повидимому, бы введен в заблуждение одним из позднейших изданий «Здравого смысла», в котором это произведение Гольбаха было соединено (частично механически) с Вольтеровским «Извлечением из Завещания» под общим названием: «Здравый смысл кюре Мелье с приложением его Завещания» (Le bon sens du curé Meslier suivi de son Testament). Одно из этих изданий (повидимому, то именно, которым пользовался Маутнер) мы имеем под рукой: эта книга, выпущенная бесспорно не ранее 20-х годов XIX века с фантастическим указанием места издания (Paris, Palais de Julien) и ложной датой (1802). В перепечатках XVIII века соединение этих двух произведений было произведено также под названием: «Здравый смысл, по-

этого было достаточно, чтобы сделать невыносимой его жизнь. Если прибавить сюда еще мучительное раздвоение между убеждениями и необходимостью играть недостойную роль обманщика, то можно поверить передаваемому Вольтером слуху, что Мелье, чувствуя отвращение к жизни, нарочно отказывался от пищи, не хотел даже подкрепить свои силы стаканом вина, то-есть заморил себя голодом.

Русскому читателю ныне стало доступно и «Изложение Завещания» по Вольтеру и самое «Завещание» Мелье [1]). Поэтому при изложении его антирелигиозных взглядов мы ограничимся указанием на самое, с нашей точки зрения, существенное.

Стремление к истине, справедливости и общественному благу, с одной стороны, а с другой—ненависть и возмущение при виде обманов религии, заявляет Мелье, одушевляли его, когда он писал свою книгу. В ряду всех обманов, которыми сильные и господствующие опутали людские души, первое место занимает религиозный обман, потому что этот обман —универсальный. Все религии выдуманы лишь для того, чтобы, запугивая людей богом, легче было заставить их принять те законы и порядки, которые было выгодно ввести.

Как могли все эти заблуждения и обманы так широко распространиться по земле и так долго держать умы людей в своей ужасной паутине? Этому содействовало множество причин. Но самая главная причина заключается в темноте и невежестве народных масс, в их исключительном легковерии, в любви ко всему чудесному и таинственному, ко всяким басням и сказкам.

Ни одна религия не имеет божественного и вообще сверх'естественного происхождения. Ни одна не представила еще сколько-нибудь убедительных доказательств того, что она установлена свыше. Истинность ни одной из них не была нигде и никогда подтверждена сколько-нибудь серьезными доводами. Тогда как легко доказать, что все религии в основании своих учений имеют ложный принцип. Особенно следует сказать это о религии христианской.

В основании религии лежит вера, то-есть абсолютное, чуждое даже тени сомнения доверие к некоторым божественным законам или откровениям. Иначе и быть не может: ведь «вера есть начало и источник спасения, корень всякой справедливости и святости». Ясно, что этот корень и источник, исключающий всякую пытливость человеческого ума, всякое исследование,—только хитрая ловушка и ложь. Вера—принцип ложный. И в то же самое время, вера—безграничный источник вражды между людьми, причина всяческого зла, жестокостей, совершенных во имя религий.

Совершенно невероятно, чтобы бог всесильный, бесконечно мудрый и всеблагий нуждался в этом ужасном средстве, чтобы учредить свои законы и порядки. Явная нелепость и противоречие!

черпнутый из природы с приложением Завещания кюре Мелье» (см. Библиография работ Гольбаха в приложении к русскому переводу «Системы природы»). В нашем распоряжении имеется еще одно издание «Здравого смысла», не упомянутое в библиографиях, «Considerations sur les oeuvres de Dieu» без даты и места издания (судя по бумаге и шрифту, лондонское издание и не позже 80-х годов XVIII столетия), в двух томах, содержащих: первый—«Здравый смысл» без упоминания какой бы то ни было связи с «Завещанием», и второй—«Исследование о происхождении (восточного) деспотизма», принадлежащее перу Буланже.

[1]) Издательство «Атеист» выпустило в 1924 году «Священник Иоанн Мелье (по Вольтеру) Завещание». Книгоиздательство «Материалист» в 1925 г. издало «Завещание» ч.ч. I и II. Это последнее издание представляет собою несколько сокращенный

Христиане ссылаются на нравственное учение своей религии, на образцовую жизнь и мученическую смерть людей, эту религию вводивших, на пророчества и предсказания и, наконец, на чудеса и всякого рода необыкновенные деяния... Все этого рода доказательства истинности религий удивительно слабы и несостоятельны. Опровергая эти доказательства, Мелье устанавливает недостоверность так называемых исторических источников, в которых все это описывается. Самые священные писания как ветхого, так и нового завета являются плодами фальсификации и самозванства. В них все темно и относительно авторов их ничего в точности неизвестно. Ибо, если имя Моисея нам известно, то нам неизвестно, был ли он честным человеком, а не сказочником и пустомелей. Есть даже свидетельства в пользу того, что он был, в сущности, предводителем шайки воров и разбойников, потому что народ, во главе которого он стоял, при своем переходе через Аравийскую пустыню, грабил, воровал, сжигал и уничтожал все селения, попадавшиеся на пути. Относительно четырех евангелистов тоже неизвестно, были ли они людьми достойными и честными. Они могли быть обманутыми, но могли и сами быть обманщиками. Поскольку же известно, что они были людьми невежественными, наши сомнения на их счет вполне основательны. Какую же цену могут иметь их рассказы о всяких чудесах? И Мелье погружается в историю евангелий, подчеркивая, что они неоднократно фальсифицировались и исправлялись.

Достаточно беспристрастно прочесть эти так называемые божественные книги, чтобы увидеть, что в них нет даже признака какой-либо особенной мудрости. Это все глупые ребяческие сказки, часто низменного характера. Уважающий себя писатель счел бы недостойным такое творчество. Рядом со сказками в книгах этих приведены законы, обряды, предписания, поражающие своей вздорностью. А если и встречаются иногда хорошие правила и поучения, то все это—общие места, которые гораздо лучше излагаются светскими писателями.

В евангелиях имеется масса разногласий, вопиющих противоречий, подчеркивающих отнюдь не божественное происхождение этих книг. Обман и надувательства видны в них чуть не на каждой странице.

В этом духе Мелье продолжает, углубляясь в детали и часто серьезно и многословно опровергая нелепости священных книг. Для того времени все это было и полезно, и нужно. И нельзя сказать, что силы, затраченные Мелье и его предшественниками, в особенности английскими деистами, на разоблачение и осмеяние чудес, пророчеств, разных легенд и преданий, были силами, потраченными даром, стрельбой по воробьям из пушек, как кто-то сказал. Только с этого конца тогда можно было начинать разрушение религиозной веры. Народные массы верили просто и бесхитростно, религия была приспособлена к их ограниченному кругозору своими чудесами, сказками, всем внешним аппаратом. Она поражала прежде всего их воображение, усыпляя яркими образами всякое стремление к глубокому и широкому об'яснению. Да в сущности, так же слепо и по-детски верят и сейчас отсталые слои деревенских масс. И сейчас нам, бо-

---

перевод подлинника и снабжено вводным предисловием А. Деборина. Для ознакомления с коммунизмом Мелье отсылаем читателя к трудам по истории социализма и, в частности, рекомендуем брошюру В. П. Волгина «Революционный коммунист XVIII-го века («Жан Мелье и его «Завещание»). М., 1919.

гоборцам XX века, приходится просто в готовом виде брать у наших далеких предшественников, у тех же английских деистов, у того же Мелье, их несовершенное оружие, их грубую критику, чтобы, расшатывая слепую веру, пролагать пути для полного освобождения умов от оков религии вообще. Это оружие, как говорил В. И. Ленин, «сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящим для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна», чем теоретические сухие трактаты.

От критики религиозных книг Мелье переходит к критике религиозных учений. Он восстает против всякого мистического и аллегорического толкования библейских и евангельских сказок, высмеивая их порою с такою же едкостью и остроумием, с какими несколько позже обрушились на христианство Вольтер и его соратники. Триединство божества, воплощение, пресуществление, все это не выдерживает никакой разумной критики. В частности, воплощение Мелье высмеивает с особенной ядовитостью. Чем отличается христос от языческих богов? Разве не могли язычники с таким же правом, как и христиане, утверждать, что божество воплотилось в их богах, как оно воплотилось в христианском Иисусе? Но христианство в этом отношении даже уступает. Язычники приписывали божественность только великим людям, делавшим открытия и изобретения, оказывавшим человечеству действительные услуги, отличавшимся своими добродетелями. А кого христиане обожествили? Полное ничтожество, презренного человека, жалкого изувера. Он не имел даже угла, где мог бы преклонить свою голову, родился в хлеву, был сыном простого плотника. И когда он захотел выдвинуться, то заслужил только презрение и насмешки и был, наконец, повешен, как почти все самозванцы и обманщики, не обладающие мужеством и ловкостью, достаточными, чтобы преуспеть. Прочтите его проповеди! Это сплошной бред изувера. Он рожден, чтобы спасти мир и стать царем иудеев. Он фантазировал, что избавит их от рабства, восстановит их царство и доведет его до небывалого расцвета. Он сойдет с неба со свитою ангелов и будет судить не только живых, но даже и умерших, которых он воскресит. Он сотворит новое небо и новую землю. И много еще подобного. Даже в мозгу душевно-больного Дон-Кихота, рыцаря печального образа, не зарождалось подобных диких химер.

Что же остается, в конце-концов, от христианства? Мораль? Но мораль во всех религиях одинакова. Христианская же мораль извращена, эта религия проповедует преследования и ненависть. Кровь человеческая льется с давних времен ради распространения отвратительной лжи. А если ко всем опустошениям прибавить множество монахов и монахинь, остававшихся бездетными, то можно сказать, что христианская религия вызвала гибель целой половины человеческого рода.

Мелье подробно рассматривает все вредные стороны религии, преимущественно христианства. Они, люди, как-будто рождены для того, чтобы тиранически властвовать над другими и пользоваться всеми благами жизни, тогда как эти другие вынуждены влачить свое существование в бедности, быть рабами первых и трудиться на них до могилы. Между тем, от природы все люди равны и имеют одинаковые права. Неравенство есть результат жизни людей в обществе. Сильные и хищные захватили власть, и религия в этом деле пришла им на помощь. Христианство вместо того, чтобы защищать естественную справедливость, стало на сторону сильных и освятило их злоупотребления. Очевидно, что эта религия не от бога, так как здравый рассудок говорит нам, что бесконечно добрый, мудрый и справедливый бог не стал бы поддерживать вопиющую несправедливость.

Другое зло, порождаемое и освящаемое религией,—это—бездельничество, тунеядство. Целые группы и сословия ложатся тяжким бременем на общество. Здесь и христаралничающие нищие, поощряемые христианским учением в своем подлом образе жизни. Здесь и бездельничающие богачи, существующие на доходы от своих земель и имуществ. Но особенно это зло проявляется в существовании бесчисленной рати белого и черного духовенства всех сортов и наименований. Все эти люди совершенно не нужны и бесполезны. Некоторую уступку Мелье согласен, впрочем, сделать для епископов и приходских священников, потому что,—говорит он,—хотя они и проповедуют много лжи и суеверий, тем не менее, отчасти они учат добрым нравам, выполняют учительскую обязанность. Но зато монахам, которых во Франции того времени было исключительно много, пощады он не дает и посвящает им много страниц, полных гнева и возмущения.

Третье зло, освящаемое религией, состоит в частной собственности на землю. Люди должны владеть землей и пользоваться дарами ее сообща и на равных правах. Здесь Мелье излагает социализм и одновременно критикует существующей социальный порядок. Мысли его для того времени глубоки и замечательны. Конечно, как и все социалисты-утописты, он исходит в своей теории из отвлеченного понятия справедливости, оглядывается на естественное, от природы установленное равенство людей. Но этот утопический социализм у него проникнут революционными настроениями, ненавистью к знатным и богатым, пламенным стремлением возвысить, хотя бы путем насилия, угнетенные народные массы, под которыми понимается крестьянство. Выдвигая положение, что только труд создает ценности (блага) и что, следовательно, только те имеют право пользоваться благами, кто исполняет обязанность заниматься полезным трудом, Мелье высказывает взгляд, сильно роднящий его с позднейшими социалистами.

Религия, наконец, освящает и подерживает тиранию и несправедливые политические порядки вообще. Короли и князья—истинный бич человечества. В своем ненасытном стремлении к власти и обогащению они применяют к народу самые ужасные насилия, налагают на него тягчайшее иго рабства. Множество хищных чиновников являются проводниками гнусной и презренной правительственной политики. Короли жестоки и кровожадны. Ради собственных капризов или выгод они затевают войны и гонят на убой тысячи людей. Их армии грабят мирное население, разоряют и опустошают целые провинции. А между тем, по справедливости, не народы созданы для правителей, а правители для народов. Они должны быть не господами, но слугами общества. Религия вместо того, чтобы стоять на стороне народа, заключила в лице духовенства союз с правителями. Они, как два мошенника, великолепно уживаются друг с другом, оказывая друг другу поддержку. Духовенство от имени бога приказывает повиноваться светским властям, угрожая непокорным проклятием и вечными муками. Светская же власть своими законами ограждает монополию духовенства в области духовной. А народы безропотно стонут под двойным ярмом несправедливости и заблуждения.

Затем Мелье переходит к критике основных теоретических понятий, лежащих в основании всякой религии, и к утверждению антирелигиозной материалистической философии.

Бог—творец и провидение, вот основание всех богословских измышлений. Главное доказательство в пользу существования бесконечно совер-

шеного и всемогущего существа выводится из красоты и совершенства заключенных в природе вещей и явлений. Но эта красота и совершенство вовсе не доказывают существования иного мастера, кроме самой природы, так как допущение такого мастера неизбежно требует допущения предшествовавшей ему причины, то-есть, нового бога, так далее. Это смешно и нелепо, тогда, как, если мы вместо воображаемого, невидимого и непонятного существа поставим природу, мир действительно существующий, видимый и вездесущий, мы избежим головоломных нелепостей и нам все станет ясным и понятным.

Мы не будем здесь останавливаться на подробных рассуждениях Мелье о несостоятельности богословия. Они не представляют ничего особо замечательного и не были новы даже для своего времени. Точно так же и его теория естественного об'яснения происхождения феноменов несомненно заимствована и мало оригинальна. Для истории материализма, однако, взгляды Мелье свое значение имеют, хотя бы уж потому, что по ним можно проследить самостоятельный, независимый от английских мыслителей поток французского материализма, имеющий своим основоположником Гассенди и многое черпающий в картезианстве. Между тем, история философии совершенно не знает материалиста Мелье.

В основе всех явлений природы лежит материя, находящаяся в непрерывном движении. Она—факт, не подлежащий никакому сомнению, она есть бытие. Материя не могла иметь никакого начала и не может иметь конца. Материя есть причина всего и все есть материя.

Из мира этими утверждениями изгоняется все нематериальное, духовное. Человеческая душа, нематеральная и не зависящая от тела,—выдумка богословов. Душа материальна, она есть мышление и чувствование тела. Хотя мы и не знаем всего скрытого механизма душевных явлений, для нас ясно, что все наши ощущения, мысли, чувства являются производными внутренних изменений и движений нашего тела. Естественное состояние нашего тела определяет все состояния души. Душа, следовательно, так же смертна, как и тело. В чем же все-таки сущность души? Мелье как-будто думает, что душой в организованном теле является некоторое количество очень тонкой материи, как бы служащей животворящим ферментом. Это—возобновление теории Эпикура и Лукреция, встреченное нами ранее у Гассенди. Здесь у нашего автора имеются противоречия и неясности, которые легко об'яснить тем, что он философствовал, так сказать, попутно, борясь с религией и не вполне продумывая те источники, которыми пользовался.

Мелье хотел бы, чтобы его голос был слышен с одного конца Франции до другого, или, еще предпочтительнее, по всему земному шару. Со своей проповедью воинствующего атеизма он обращался не к образованным и обеспеченным, а к простому народу, к крестьянству, прежде всего, потому что пролетариата в его время почти не было, а бедное население городов стояло вне поля его зрения. Он обращался ко всем народам мира и говорил им: «Об'единяйтесь для борьбы с вашими общими врагами». Он рисовал целую программу действия, начиная от тайного обмена мнениями и кончая открытым мятежом и цареубийством. В этом он резко отличается от деятелей просветительного движения, до такого радикализма никогда не доходивших. Он был первым революционером во Франции и прямым предшественником революционого коммунизма, нашедшего себе дальнейшее выражение в бабувизме в эпоху Великой Революции.

II.

НАЧАЛО ФИЛОСОФСКОЙ БИТВЫ (1742—1755).

1. Философия и религия в середине столетия

До середины 40 годов XVIII столетия происходил подготовительный процесс к широкому просветительному движению. В связи с этим характером общественных настроений не наблюдается особенного расцвета антирелигиозной литературы. Мысль отдельных замечательных людей, правда, поднимается до глубокого и последовательного отрицания, но их произведения циркулирует преимущественно в рукописных списках, как бы поджидая выхода на общественно-литературную арену нового поколения, созревшего до дерзания в большей степени, чем они, старики, еще связаные с першествующим веком.

К 1745 году политическое положение страны значительно ухудшилось. Война за так называемое австрийское наследство (1741—1748), затеянная без толку и смысла, требовавшая от страны исключительно больших жертв пушечным мясом и деньгами, вызвала всеобщее недовольство, проявлявшееся довольно бурно не только среди простонародья, но и среди буржуазии. Авторитет короля падал: его распутный и расточительный образ жизни бросался в глаза на фоне народного бедствия, и на всем протяжении царствования Людовика XV, начиная с этого времени, можно проследить неуклонное, систематическое освобождение умов от обаяния королевского имени [1]).

Прямой связи философского движения с этими политическими настроениями установить нельзя: анти-монархические ноты у просветителей появились далеко не сразу, и в то время, когда массы городского населения, кипели стихийной ненавистью к королю, его советникам и куртизанкам, философы в своем огромном большинстве отстаивали еще монархические принципы и ждали всяких благ от пришествия на троны «просвещенных» монархов, «королей-философов». Они плелись в хвосте народных настроений именно потому, что были «философами», а не политиками, а это, в свою очередь, происходило потому, что они были идеологами класса, еще не доросшего до притязания на верховную власть, и отражали в то время стремления именно тех слоев этого класса, благополучие которых в немалой степени зависело от «разумного» монархического правления. «Свободомыслие» в сознании самих участников общественного движения еще не приобрело значения оружия политической борьбы: они стреми-

---

[1]) Ярким показателем падения королевского авторитета служит число молебнов, заказанных в соборе Парижской Богоматери за здравие короля в различные моменты его царствования. В 1744 году за выздоровление короля было заказано 6.000 месс; в 1757 году, после покушения Дамьена,—уже только 600, а во время последней болезни его (1774) их было всего три.

лись к «просвещению», прежде всего, и ближайшим их врагом было религиозное суеверие и его распространители—духовенство.

Исходным моментом войны против религии мы принимаем 1745 год. Антирелигиозные произведения, выходившие до этого времени, были изолированными явлениями, простым партизанскими набегами. С этого года начинает выходить непрерывный поток литературных произведений, каждое из которых представляет собою сражение между новым порядком и старым, атаку на твердыни религиозного фанатизма. Атаки философов, в свою очередь, встречают контратаки их противников—духовенства и охраняющих государственный порядок органов. Преследования об'единяют и сплачивают все более и более философов и сильно содействуют превращению их из партизан и одиночек в участников «философской армии», в «заговорщиков», в активных борцов.

Философский заговор! Каким бы странным ни показалось сочетание этих двух слов, оно, тем не менее, приобрело все права гражданства. В самый разгар великой битвы XVIII века, на одном из тех процессов против книг, которые придают столько своеобразия этой эпохе, генеральный прокурор Омер де-Флери, обвиняя безбожные книги, воскликнул: «Можно подумать, что существует обдуманный план, целое общество, поставившее себе целью отстаивать материализм, разрушать религию и вызвать порчу нравов!». Уже цитированный историк взаимоотношений церкви и философов, Ланфрэ, перечислив славные имена просветителей, принадлежавших к первому поколению XVIII века, говорил: «Все эти молодые люди, бедные и богатые, дворяне и плебеи, великие одни своим умом, другие—своим сердцем, воспламененные, вдохновленные духом времени и благородными инстинктами юности, образовали общество пропаганды, еще невидимое, но всюду проникающее и активное, обширный заговор, ожидавший для своего взрыва лишь сигнала со стороны того, что называют провидением и что в действительности есть только скрытая зрелость событий и сила самих вещей. Этот заговор проявился к 1750 году и дал место такому блестящему взрыву идей, какого, пожалуй, никогда не видели. Пятнадцать предшествующих лет, рядом с годами, последовавшими за этим моментом, кажутся пустыми и бесцветными» [1]).

Первым антирелигиозным произведением, нашедшим доступ к широкой публике и вызвавшим ожесточенные нападки, была «Естественная история души» Ла Меттри, вышедшая в 1475 году. В июле следующего года она была осуждена парламентом на сожжение, «как исчадие тьмы, написанное к посрамлению человеческой души и с нечестивым намерением ниспровергнуть здравую мораль, вводя новое учение о природе человеческой души, и ослабить истину божественного откровения». Прокурор, обвинявший неизвестного тогда официально автора, особенно настаивал на том, что проповедуемый в этой книге материализм, уничтожая различие между душою, и телом, «подрывает основы всякой религии».

В том же заседании парламента было осуждено первое значительное произведение знаменитого энкциклопедиста Дидро «Философские мысли», вышедшее в первой половине 1746 года. В этом сочинении Дидро еще не выказывает себя тем решительным и последовательным атеистом, каким он стал впоследствии. Он исповедует в нем довольно умеренный деизм, опровергает атеизм и даже заявляет лицемерно о своем полном подчине-

---

[1]) Lanfrey. «L'église et les philosophes au XVIII siècle, p. 141».

нии «католической, апостольской и римской церкви». Однако, враждебность его к «святой» церкви проникает всю книжку. Не даром заглавный лист ее был украшен рисунком, аллегорически изображавшим истину, срывающую маску с суеверия, при чем самое это Суеверие лежит на сфинксе и драконе, в руках держит сломанный скипетр, а корона его валяется в пыли. Прокурор не мог ошибаться относительно истинных намерений автора, и постановление парламента осуждало «Философские мысли», как сочинение, в котором «с напускным притворством все религии ставятся на один уровень, чтобы не признать, в конце-концов, ни одной из них».

«Философские мысли» возбудили еще больший шум, чем «Естественная история души». Все владевшие пером защитники религии не только во Франции, но и в Германии, опровергали вольнодумного автора, при чем автором склонны были считать не неизвестного еще Дидро, но уже прославившегося своим материализмом и беспокойным нравом Ла Меттри. Ему же приписывали еще две, вышедшие в 1748 году, вольнодумные книжки «Нравы» и «Человек-машина». Относительно второй из них молва оказалась правой: Ла Меттри вскоре признал, что эта явно-атеистическая книга принадлежала его неугомонному перу. «Нравы» же, вышедшие под псевдонимом Панажа, были написаны совершенно забытым ныне писателем Туссэном, другом Дидро в ту эпоху, и, возможно, в значительной своей части были написаны именно Дидро.

О «Человеке-машине» мы будем еще говорить ниже, когда приступим к изложению взглядов ее автора. Автор же «Нравов» известен очень мало [1]), и мы позволим себе здесь поэтому несколько подробнее остановиться на его книге, тем более, что она также была осуждена парламентом на сожжение и вследствие этого пользовалась большим успехом. Не было человека, «считавшего себя мыслящим», который не пожелал бы ознакомиться с нею. Один экземпляр быстро переходил через пятьдесят рук. Все спрашивали друг друга: «Читали ли вы «Нравы»? «Такое отношение,—говорит Рокэн [2]),—свидетельствовало не только о том, что в известной части общества не одобряли строгость магистратов, но и указывало также на благосклонное отношение общественного мнения к философским учениям».

Туссэн, подобно Дидро, в своей книге исповедывал деизм. В божестве он видел воплощение высших нравственных понятий, заложенных в человеческих сердцах. Внешний культ для бога безразличен, он не может оскорбляться тем способом, каким люди его почитают. Важен только внутренний культ, основанный на общих всех людям понятиях, и он, по существу, не может различаться, это—естественная религия. Люди должны примерять ту религию, в которой они родились и воспитаны, к требованиям этого высшего культа и, если она им соответствует, они обязаны не вредить ей, не производить в ней смуту, не отрекаться от нее. Бог милосерден, поэтому милосердными должны быть и человеческие законы. Автор решительно восстает против смертной казни. «Я никогда не мог убедиться, говорит он, чтобы бог позволял одним людям уничтожать других. Если гражданин нарушает благочестие в государстве, то помешайте

---

[1]) О Туссене, между прочим, известно, что он в результате преследований был заключен в Бастилию.

[2]) Рокэн. «Движение общественной мысли», стр. 136.

ему. Вы это можете сделать, не таща его на виселицу». Он советует употреблять преступников на полезные работы.

Несмотрю на всю умеренность Туссэна, «Нравы» были разрушительной книгой для государственного и общественного порядка Франции. Прокурор Д'Ормессон, обвинявший ее в парламенте, совсем не ошибался и не преувеличивал, когда говорил: «Цель, которою задается это сочинение— установить естественную религию на развалинах всякого внешнего культа. В нем без всякого уважения осуждаются предписания и законы ветхого завета и обряды и таинства нового. В нем не признается божественности миссии ни Моисея, ни Иисуса христа; доказывается, что в отношении религии человек пребывает в заблуждении,вследствие невежества или обмана и является игрушкою политики; только разум признается верховным судьей всех религий. Смирение, умерщвление плоти, покаяние, безбрачие, нерасторжимость брака, словом, все христианские добродетели низвергнуты автором. В особенности же он стремится опровергнуть последствия греха и вечность наказания в будущей жизни. Хотя автор постоянно сохраняет приличный, строгий и умеренный тон, но он с богохульством, которое мы не решаемся повторить здесь, восстает против всего, что свидетельствует священное писание о справедливости божьего суда, и осуждает даже наказания, которыми человеческое правосудие карает кражу и человекоубийство».

С этого времени число вольнодумных сочинений возрастает, отражая усиление оппозиционных настроений в обществе. Движение умов, получившее название «просветительного», стало бросающимся в глаза фактом.

Главным событием этого движения и в то же время организующим штабом его становится «Энциклопедия»—огромный коллективный труд, от которого не только его участники, но и лица, близкие к нему по своим взглядам, получили общее название «энциклопедистов». Вдохновителем и подлинным вождем энциклопедистов был Дидро. В те годы, о которых идет речь, Дидро был занят еще только подготовкой материала для первых томов «Энциклопедии», не оставляя, однако, совершенно в стороне и «философии» вообще. Эти его философские занятия и продукты их в виде философского, хотя и очень скабрезного романа «Нескромные драгоценности», остроумного и смелого «Письма о слепых» и пр. привели его в тюрьму.

Дидро был арестован 24 июля 1749 года. Протокол допроса его доказывает, что арестован он был именно за сочинение безбожных книг. Но уже за два года до этого внимание полиции было привлечено к нему доносом священника того прихода, в котором он жил. Этот достойный служитель божий писал: «Дидро—молодой человек без всякого общественного положения ,изображающий из себя умника и безбожника. Он автор многих книг по философии, в которых нападает на религию. В своих разговорах он выражается подобным же образом. Сейчас он составляет очень опасную книгу. Он похваляется даже тем, что написал одну такую книгу, которая два года назад была приговорена к сожжению» и т. д.

Заключение Дидро в Венсенском замке, к счастью, не было особенно продолжительным. Он просидел три месяца и десять дней и был выпущен, дав подписку, что впредь не будет писать ничего такого, что хотя бы в малейшей степени было противно религии и добрым нравам. Его освобождению сильно посодействовали хлопоты издателей «Энциклопедии», несших большие убытки от ареста главного редактора.

Дидро был лишь одним из многих; имена его товарищей по несчастию до нас не дошли. Бастилия, Венсенский замок и Фор-Левек были наполнены тогда в результате массовых политических арестов цветом парижской интеллигенции, обвинявшейся, как рассказывает один автор современных записок, «в сочинении стихов на короля, в чтении их и распространении, в порицании министерства и в составлении и напечатании произведений в защиту деизма и против нравственности». Эта «французская инквизиция» вызвала большой шум и только подлила масла в огонь всеобщего недовольства и усилила интерес к писаниям философов. Успех «Энциклопедии», первый том которой вышел в 1751 г., превзошел все ожидания. Несмотря на чрезвычайно высокую цену [1]), две тысячи экземпляров были буквально расхватаны, и издатели со всех сторон получали новые заказы.

Вскоре вышел второй том этой «осадной машины против монархии и церкви». Взрыв ненависти против нее со стороны духовенства всех толков—иезуиты и янсенисты забыли даже свои церковные споры перед лицом общего врага—побудил правительство к репрессиям, и государственный совет издал приказ о приостановке издания. «Его величество признал, говорилось в этом приказе, что в этих двух томах излагаются многие положения, стремящиеся уничтожить королевский авторитет, укрепить дух независимости и возмущения и своими темными и двусмысленными выражениями заложить основы заблуждений, порчи нравов и неверия». Запрещение было снято только через два года после настойчивых хлопот очень сильных покровителей и обещания редакторов умерить тон. Но через несколько лет после выхода в свет еще пяти томов, разразилась новая гроза. «Энциклопедия» подверглась суду и стала запрещенной книгой.

Философы, видя общее сочувствие на своей стороне, становятся гораздо смелее. Вольтер начинает осыпать религию и церковь ядовитыми стрелами своей сатиры. Даже люди умеренные и связанные неразрывными узами с церковью, соприкасаясь с атмосферой энциклопедизма, заражаются и опьяняются. Светские аббаты засучивают рукава своих сутан, чтобы помочь общему делу. Особенно много шума подняло выступление аббата де Прада, одного из сотрудников «Энциклопедии».

Аббат де Прад защищал в Сорбонне богословскую диссертацию, к которой под сурдинку подпустил не малую дозу вольнодумия. Ученые богословы, заседавшие там и не ожидавшие нападения с этой стороны, вероятно, даже не читали диссертации и одобрили все положения де Прада. Они спохватились только тогда, когда в обществе пошли разговоры и над ними стали открыто и злорадно насмехаться. Богословский факультет первый выступил против аббата со своими обвинениями. Он обвинял его в материализме. И действительно, в первом своем положении де Прад утверждал, что «все человеческие познания получают свое начало из ощущений, подобно ветвям плодоносящего дерева». Затем он обвинял его в проповеди теорий, гибельных для общественного порядка и спокойствия. И в этом он тоже был прав, так как автор диссертации выводит происхождение общества и законов из общественной пользы, обрушивается на социальное неравенство и на тиранию и утверждает, что нравственные понятия определяются политическим строем. Но особенно раздразнили богословский факультет религиозные воззрения энциклопедиста в рясе.

---

[1]) Подписная цена была сто пистолей, что равняется тысяче довоенных франков.

Еще бы! Де Прад прямо высказывался против всякой сверх'естественной религии и понятие «откровения» истолковывал в духе деизма. Он даже «богохульствовал», говоря, например: «Какова же та религия, которой бог доверил свое откровение? И тут перед нами соперничают язычество, магометанство, иудейство, одним словом, христианство... Всякая религия напыщенно восхваляет свои чудеса, пророчества, своих мучеников». Он затем критиковал библию, устанавливая, что так называемые книги Моисеевы содержат в себе совершенно очевидные следы различных источников, легших в их основание [1]). Он, как гласило постановление факультета, «ниспровергал основания христианской религии», утверждая иронически, что в ловких руках богословов чудеса настолько запутались, что «потеряли всю силу, которую они естественно имеют против безбожников». Больше же всего ярость богословов возбудило девятое положение де Прада, гласившее буквально следующее: «Тертуллиан говорит, что демоны ранят, затем они прописывают лекарство; и когда они перестают причинять зло, люди верят, что они этими лекарствами исцелили. Итак, все исцеления Иисуса христа, если отделить их от тех пророчеств, которые открывают нашим глазам их божественность, не обладают силою чудес, чтобы убедить нас, потому что некоторые черты сходства могли бы заставить смешать их с исцелениями Эскулапа». Де Прад, как опять говорит факультет, «с нечестием оскорбляет истину и божественность чудес Иисуса христа».

После богословского факультета против зафилософствовавшегося аббата выступил архиепископ парижский с особым пастырским посланием. В нем доставалось и автору диссертации, и его друзьям—философам из «Энциклопедии». Говорили даже, что осуждение диссертации было внушено иезуитами именно с целью нанести удар «Энциклопедии». Архиепископ не только защищал божественность чудес Иисуса в отличие от демонских исцелений Эскулапа, но и восставал вообще против «заблуждений философского разума». «Теперь, говорил он, уже не ограничиваются нападками на частности христианского учения, а создают себе славу общим противоречием всем его тайнам, общим неверием, которое ничего не уважает, все оспаривает и стремится поколебать нашу веру в самых ее основах. Ежегодно появляются нечестивые брошюры, гнусные листки и целые томы, наполненные заблуждениями и кощунством. Смелые писатели, действуя заодно, посвящают свои таланты и досуги на изготовление этих ядов и, быть может, они уже успели сделать больше, чем сами надеялись». Это послание широко распространялось, но содействовало гораздо меньше укреплению христовой веры, чем славе аббата де Прад, в сущности говоря, вовсе не заслужившего такой известности. Как говорил в своих мемуарах адвокат Барбье, «о диссертации было известно в Париже только немногим: «Энциклопедия» пока еще книга редкая, дорогая, отвлеченная, которую могут читать только люди образованные и любители науки, а таких немного. К чему же послание архиепископа, возбуждающее любопытство всех верующих и поучающее их рассуждениям философов о религии? Это—неблагоразумно».

---

[1]) Де Прад повторял здесь только то, что уже было установлено ранее Фрере и другими учеными. Среди этих последних нужно назвать имя врача Астрюк, который впервые подверг анализу Пятикнижие и установил, что библейский рассказ о сотворении мира представляет собою механическое соединение двух совершенно разнородных рассказов.

Но до благоразумия ли было князьям церкви и блюстителям веры, когда самая почва под их ногами колебалась? Епископ Монтобанский, о котором говорили, что он двадцать лет молчал, чтобы заговорить, наконец, о диссертации аббата де Прад, восклицал в своем послании: «До сих пор ад изрыгал свой яд капля по капле; ныне—это потоки заблуждений и нечестия, которые стремятся ни к чему иному, как залить веру, религию, добродетели, церковь, подчиненность, законы и разум».

К епископам парижскому и монтобанскому присоединился епископ окзерский с «пастырским поучением» на девяноста страницах в четвертую делю листа, а за ними пошла писать и мелкая церковная шпана. Парламент в свою очередь послушно поднял карающий меч гражданского правосудия и приговорил злосчастную диссертацию к сожжению, а автора ее постановил подвергнуть аресту.

Во всей этой травле интересен, конечно, не аббат де Прад, оказавшийся в конце концов человеком очень мелким [1]). И не против него по существу были направлены преследования. Широкое общественное мнение, церковные и светские власти даже самую диссертацию приписывали не ему, а тем присяжным философам, с которыми он случайно оказался связан, энциклопедистам и даже самому Дидро. В своих «Мемуарах о жизни и сочинениях Дидро» Нэжон пишет: «Диссертация служила только лозунгом для фанатиков, хотевших погубить Дидро: они громко обвиняли его в авторстве, а в аббате де'Прад упорно хотели видеть только подставное лицо». И действительно, можно думать, что Дидро некоторое участие в составлении диссертации принимал, если не прямо включив в нее некоторые положения, то во всяком случае, как допускает и Нэжон, своими советами направив мысль автора (или авторов) в сторону от проторенной дороги, как он ранее сделал это в отношении Жан-Жака Руссо. Во всяком случае в разгоревшейся борьбе, в которой философы страшному арсеналу духовных и светских властей могли противопоставить только оружие литературной критики, он принял деятельное участие и его именно перу принадлежит третья часть «Апологии аббата де Прад»—остроумная полемическая брошюра против епископа окзерского.

После описанных событий, имевших место до 1752 года, на фронте борьбы с религией в ближайшие годы не происходит ничего особенно замечательного: философы продолжают свое дело разрушения, духовенство, в свою очередь, не только пассивно сопротивляется, но и нападает, подчиняя себе все более и более светскую власть.

Взаимоотношения между государством и церковью к нашей теме непосредственно не относятся. Как одно, так и другая были естественными врагами просветительного движения. Но в той готовности, с которою светская власть по первому призыву духовной разит вольнодумство, не следует видеть исключительно самозащиту, вытекающую из ясного понимания всей опасности для государственного строя философских теорий. На самом деле государство было отчасти заинтересовано в умалении автори-

---

[1]) Спасаясь от ареста, де-Прад бежал в Берлин, где занял освободившуюся после смерти Ла Меттри должность чтеца прусского короля. Он пользовался большим расположением этого «философа на троне», называвшего его «маленьким еретиком», но, как говорили, злоупотреблял своим положением. Поссорившись с королем, уличившим его в тайной переписке с французским двором, он был заключен в Магдебурге. Кончил он жизнь свою по-христиански, примирившись с церковью и ненавидя философов, в сане архидиакона капитула в Глогау.

тета церкви, часто посягавшей на его прерогативы. В этой готовности огромную роль играл прямой подкуп. Королевская власть страдала от вечного финансового голода, церковь же была пресыщена богатствами. И деньги, этот нерв войны, оказались великолепным оружием в руках расчетливых рясоносцев. «Богатство стало самым надежным охранителем святилища,—говорит Ланфрэ.—Это был сам святой ковчег завета». Через каждые три или четыре года власть униженно клянчила у церкви денег, и духовные отцы никогда не давали ей своего «подарка», как назывались субсидии церкви королевской казне, без требования возмещений в виде законов против ересей или неверия. «Самая сумма подарка всегда регулируется характером обещаний представителя короля (на собрании духовенства), и тем доверием, которое он внушает. И чаще всего этот характер меркантилизма и обоюдной продажности сказывается не только в закрытых заседаниях собрания представителей духовенства, но даже в тон торжественной речи, которая после решения собрания произносится перед королем» [1]).

В 1748 году, например, когда церковь была уже сильно встревожена проявлениями философского духа, архиепископ турский говорил королю от имени собрания: «Государь! Принося вам все (!) сокровища наших церквей, чего желаем мы? Чтобы нечестие, шествующее с высоко поднятой головой, было вынуждено, трепещущее и смятенное, прятать свой позор и свое смятение в самые отдаленные места. Чтобы мы навсегда увидели исчезновение этого духа неверия, который бесстыдно и дерзостно восстает против благородной простоты наших таинств... Бог награждает вас честью сделаться предметом ужаса для этих беспокойных и злых людей, осмелившихся нарушить мир церкви». В 1750 году эти требования духовенства повторяются и затем они периодически возобновляются до самой революции.

2. Ла Меттри.

Как сказано выше, «Естественная история души», вышедшая в 1745 году, была первым выступлением левого крыла философов, вызвавшим большой шум и привлекшим к себе всеобщее внимание не только во Франции, но и за границей. Имя неизвестного дотоле врача Ла Меттри (1709—1751), становится громким именем философа, осмелившегося замахнуться на высокие истины философии, морали и религии и проповедывать «низменный» материализм и «гнусное» неверие. В последовавшие за этим пять лет Ла Меттри, почти без друзей и поддержки, непрерывными ударами своего пера продолжает начатое дело разрушения. В истории атеизма, как и в истории материализма, он занимает видное и почетное место.

Самая жизнь Ла Меттри представляет немалый интерес. По своему происхождению он принадлежал к третьему сословию: отец его был зажиточным купцом в С.-Мало, небольшом приморском городке. Он предназначал своего сына к духовной карьере и не скупился на издержки по его образованию. И будущий поборник свободы и заклятый враг «скоморохов и паяцов, которых почитает народ», окунулся с головой в богословские премудрости. Он учился в городе Канн, а затем, в Париже у янсенистов,

---

[1]) Lanfrey. «L'église et les philosophes», p. 176.

славившихся, как опытные преподаватели, и обнаружил при этом не только большие способности, но и крайнюю ревность к делу янсенизма. Он даже в 1724 году написал сочинение в защиту янсенизма, которое, по словам Фридриха II, очень ценилось в рядах этой партии. Эта ревность, однако, оказалась только поверхностным юношеским увлечением. Его любознательность не могла удовлетвориться той показной и формальной ученостью, которой пичкали юные души янсенисты и их соперники иезуиты. В следующем году мы видим Ла Меттри уже в коллеже д'Аркур, одном из самых старых учебных заведений Франции. Здесь он изучает физику, намереваясь затем приступить к занятиям медициной. В этом намерении поддерживает его популярный в С.-Мало врач Юно, друг семьи Ла Меттри. Юно же выступает ходатаем за юношу перед отцом и, как рассказывает Фридрих, без труда убеждает старого купца, что «практика врача приносит больше дохода, чем отпущение грехов». Пример самого Юно, обладавшего огромной практикой, послужил, вероятно, решающим аргументом.

Ла Меттри получает докторскую степень и в ближайшие за этим годы практикует в родном городе под руководством Юно. Однако, беспокойная натура молодого врача не удовлетворяется провинциальным прозябанием. Он остро чувствует, кроме того, все пробелы своего медицинского образования. Пополнить эти пробелы во Франции было невозможно, так как во французской медицине тогда целиком еще господствовали рутинные взгляды начала и середины XVII столетия. И Ла Меттри в 1733 году переезжает в Лейден. Тамошний университет был сосредоточием медицинского прогресса, там жил и учил знаменитый Бургав, медицинская слава века.

Этот момент в жизни Ла Меттри следует считать переломным. Здесь начало складываться то материалистическое миросозерцание, которое в последующие годы у него лишь окрепло и развилось. Влияние Бургава не было узко специальным. Он был всесторонне образованным человеком. «Его исторические познания, его глубокое знакомство с классиками древности, как и с главными писателями нового времени, с необходимостью должны были привести его к тому, что он всю силу своей науки и своего искусства обрел не в абстрактных теоретических построениях, а, главным образом, в тщательном от предвзятости, наблюдении» [1]). Для него медицина и ее история были «светочем истины и водительницей жизни». То же отношение к медицине мы видим и у Ла Меттри, который часто в своем увлечении доходит до крайнего преувеличения роли этой науки в развитии философии. Но помимо тех естественно-научных знаний, которые получил он в этой школе, он здесь пополнил также и свое общее образование, которое во многих отношениях должно было хромать, принимая во внимание, что отцы-янсенисты, его наставники, неизбежно должны были оберегать юную душу от яда свободомыслия и неверия. Биограф Ла Меттри Порицкий заходит еще дальше и утверждает, что об Эпикуре, Гоббсе и Спинозе, которых он так часто цитирует, Ла Меттри, если не впервые услышал, то основательно познакомился с ними лишь из философской диссертации Бургава об отличии духа от тела. Влияние Бургава, во всяком случае, можно проследить вплоть до последних сочинений Ла Меттри.

Из Лейдена Ла Меттри возвратился в С.-Мало. Он продолжает здесь

---

[1]) J. E. Poritzky. «Lamettri. Sein Leben und sein Werke«, Berlin, 1900, S. 49

свою практическую медицинскую деятельность, но в то же время переводит на французский язык сочинения Бургава и самостоятельно работает по различным вопросам медицины.

В 1742 году умер старый друг его доктор Юно. Эта смерть потрясла его, так как между двумя врачами—старым и молодым—существовала искренняя горячая дружба. Друзья и родственники Ла Меттри ожидали, что после этой смерти он примет на себя всю большую практику покойного друга и этим сразу до конца своих дней обеспечит себе благосостояние и спокойную жизнь. Их ожидания, однако, были обмануты. Со смертью друга Ла Меттри неудержимо потянуло на вольный свет из мрачных стен родного городка. Ничто его не удерживало более там, и он переселился в Париж.

В Париже Ла Меттри очень скоро получил место в свите герцога де-Граммона в качестве врача при гвардейском полку. Это было блестящее положение во всех отношениях, и немудрено, что среди его коллег оно вызвало немалую зависть.

В качестве полкового врача он участвует в сражении при Деттингене (июнь 1743 г.), при осаде Фрейбурга (осень 1744 г.) и в сражении при Фонтенуа (май 1745 г.), в которой был убит герцог де-Граммон, его покровитель.

Во время фрейбургской кампании Ла Меттри заболел сильной лихорадкой. Как рассказывают все его биографы, этой болезни обязаны мы тому, что она написала свою «Естественную историю души». Будто бы, занимаясь в течение болезни самонаблюдением, Ла Меттри и пришел к выводу, что все душевные явления—простые последствия состояния тела, так как у него эти явления совершенно точно соответствовали болезненным процессам, совершавшимся в теле.

Книга Ла Меттри вышла в свет в 1745 году. К этому времени была уже им написана сатира «Об уме и умниках», в которой он беспощадно насмехался над многими из своих современников, рисуя их портреты и обличая недостатки их литературных дарований. В 1744 г. им была выпущена анонимно сатира чисто медицинская, направленная против критиковавшего его врача Астрюка, в которой досталось и вообще врачам. Но анонимность не помогла ему. С этого момента в жизни Ла Меттри начинается полоса тех гонений, которые привели его под защитное крыло Фридриха II прусского.

«Полковой священник ударил в набат», рассказывают за Фридрихом биографы Ла Меттри. Такому врачу-безбожнику нельзя позволить лечить французских гвардейцев. И Ла Меттри был вынужден оставить свое место. После этого он становится врачебным инспектором военных лазаретов в Лилле, Генте, Брюсселе, Антверпене и Вормсе. Этим назначением ясно доказывается, как высоко ценились, несмотря ни на что, его знания и ученость. Правда, Вольтер впоследствии утверждал, что Ла Меттри «был самым неудачным врачом на земле, но, благодарение богу, он не занимался практикой». Однако, мы знаем, что практикой он занимался, имел от нее немалый доход, при чем гонорар его доходил до таких даже сумм, как 800 ливров, которые он получил в Генте от одного благодарного пациента. Вольтер, впрочем, имел немалый зуб против нашего философа, а известно, что мстить он умел, как никто.

Недолго занимал Ла Меттри это блестящее положение. Он не мог по натуре своей не отражать сыпавшихся на него со стороны его ученых собратьев ударов и не только отражал их, но с характерной для него язви-

тельностью сам переходил в наступление. Под псевдонимом доктора Фу-Хо-Хам он пишет сатиру «Политика врача Макиавеля, или дорога к богатству, открытая врачам». Затем следует комедия «Отмщенный факультет» и, наконец, «Работа Пенелопы, или Макиавель в медицине». В этих произведениях личные нападки были перемешаны с критикой медицины, и вполне понятно, что ярость всего медицинского мира дошла до крайних пределов. Шарлатанство и невежество не могли притти в себя от нанесенных ударов, и естественным выходом для их бессильной ярости было обратиться к содействию всегда готового к услугам авторитета власти. Ла Меттри угрожал арест. По совету друзей он бежал в Гент, но оттуда его изгнали как шпиона.

Казалось бы, в гостеприимной Голландии, где издавна находили себе приют гонимые за веру и убеждения и где печатались книги, сжигаемые потом во Франции рукою палача, наш изгнанник мог отдохнуть и спокойно отдаться литературной работе. Но в конце 1747 года он выпускает в Лейдене у книгоиздателя Эли Люзака младшего свое знаменитое сочинение «Человек-машина». Наученный горьким опытом, Ла Меттри прячет свое авторство под псевдонимом Шарпа, англичанина, будто бы написавшего это сочинение, и какого-то покойного члена академии, будто бы его переведшего на французский язык. Однако, не помогли ни псевдоним, ни другие уловки вроде предпосланного к книге и, вероятно, самим автором написанного «предупреждения издателя», в котором говорится, что работа эта была прислана из Берлина с просьбой выслать шесть экземпляров маркизу д'Аржансу, при чем тут же выражается сомнение в действительности этого адреса. Может быть, друзья раструбили слишком широко, кто скрывается под маской англичанина Шарпа, а может быть, и в самом деле во Франции было слишком мало откровенных материалистов и атеистов, чтобы нетрудно было догадаться, что автором этой зажигательной книги был уже известный автор «Истории души». Как бы там не было, Ла Меттри вновь очутился в положении преследуемого. Духовенство всех культов и «прочие друзья прогресса», забыв свои вечные споры и взаимную ненависть, поклялись уничтожить ненавистного и неугомонного безбожника. В туманную ночь, как рассказывает Фридрих, должен был Ла Меттри спасать не только свою свободу, но и самую жизнь, принимая крайние предосторожности, чтобы враги не могли напасть на его след. У него не было ни денег, ни пищи. Один дружественно расположенный к нему лейденский книготорговец помог ему скрыться от преследующих его фанатиков. Не только друзья-приятели по пирушкам и развлечениям покинули гонимого, но и собственная его семья, как с горечью пишет он где-то, отреклась от него.

В это тяжелое время преследуемому Ла Меттри улыбнулось совершенно неожиданно счастье. Король прусский Фридрих II тщеславился своим вольнодумством, до известной мере и на самом деле вольнодумцем был. Если он не благоволил к свободомыслящим писателям, имевшим несчастье быть его собственными подданными, как мы видели это в случае с Эдельманом, то за то он оказывал всяческое покровительство гонимым во Франции философам. Особенно в эти годы, недавно только вступив на престол и не почувствовав еще антимонархических тенденций французской философии, он пользовался всяким случаем проявить на деле свою прикосновенность к философии. «Репутации философа и несчастливца,— говорит он сам,—было достаточно, чтобы доставить г. Ла Меттри убежище в Пруссии».

Интерес к Ла Меттри, несомненно, возник у короля задолго до последнего приключения Ла Меттри с «Человек-машиной». Он с удовольствием читал сочинения его и, кроме того, как рассказывает Вольтер с его же слов [1]), охотно готов был приобрести для своего двора еще одного философа. Посредником между ним и Ла Меттри выступил земляк и друг последнего Мопертюи, известный в то время математик и философ, также находившийся в услужении у Фридриха на должности президента Берлинской Академии Наук. В письме к Мопертюи Фридрих пишет: «Я очень хотел бы иметь у себя этого Ла Меттри, о котором вы мне рассказывали; он—жертва духовенства и глупцов, а здесь он может писать свободно. Я испытываю сочувствие к преследуемым философам. Если бы я не родился государем, меня преследовали бы тоже. Правда, Ла Меттри не философ, но он обладает умом, а этот ум лучше философии. Напишите же ему и предложите такие условия, которые были бы подходящими и для него и для меня». В другом письме, уже получив от Мопертюи сообщение, что Ла Меттри «глубоко благодарен за оказанную ему его величеством честь», король, говоря о склонности к ханжеству своей академии наук, пишет: «В наше время это совершенно необычайная вещь, чтобы академия наук была христианской и, что еще хуже, богомольной. Ла Меттри прибудет очень кстати: я хочу назначить его вашим проповедником. Пустых идей он вам не даст; но он исцелит вас от ваших устарелых предрассудков. Если он не сделает вас недовольными, то он сделает вас смешными. Я попрошу его изощрить над вами свое остроумие. Его язвительность произведет больше обращений, чем его логика».

В октябре 1748 года, т. е. уже в течение нескольких месяцев имея Ла Меттри в своей непосредственной близости, король пишет Мопертюи: «Я не могу нарадоваться приобретению Ла Меттри. Большей веселостью и большим умом, чем у него, нельзя обладать. Он враг врачей и хороший врач сам. Он материалист, но вовсе не материалистичен. Правда, иногда он пересаливает скандально, но мы здесь разбавляем его эпикурейское вино пифагорейской водицей». Мопертюи в свою очередь пишет Фридриху: «Я не сомневаюсь, что Ла Меттри удовлетворит ваше величество, если вы сумеете затормозить это непочтительное воображение, которое до сих пор заставляло его переходить далеко за границы приличия и честной свободы».

Вот с этими границами «приличия и честной свободы» у Ла Меттри, несмотря на всю «пифагорейскую водицу» короля и его приближенных, дело никак не могло наладиться. Он очень скоро потерял ту почтительность, которую был обязан своему августейшему покровителю. Не только придворный этикет, но и простая вежливость попиралась им, как рассказывают, самым бесцеремонным образом. Он непринужденно в присутствии короля разваливается на софе, расстегивает свой камзол и даже снимает воротник и парик. И в писаниях своих он никак не мог угомониться, чем искренно огорчал уравновешенного и щепетильного Мопертюи.

Отношения Ла Меттри к Фридриху II давали повод к нареканиям на личность философа. Но был ли он куртизаном в обычном смысле этого слова, т.-е. низкопоклонным льстецом, чуть ли не шутом Фридриха? Дидро, в сочинениях которого без труда можно проследить влияние идей Ла

---

[1]) У Фридриха в то время был роман также и с Вольтером.

Меттри, высказывается очень утвердительно в этом смысле. «Ла Меттри,— говорит он,—распущенный, бесстыдный шут, льстец, был создан для придворной жизни и милостей сильных мира сего» [1]). Самый ярый защитник Ла Меттри, как личности, Ланге в своей «Истории материализма» только упоминает, что «его отношение к Фридриху Великому рассматривалось как нечто особенно противное», но не пытается и в этом отношении восстановить честное имя философа, как он делает это в других. Конечно, Ла Меттри не был тут свободен от всякого упрека. Достаточно прочесть «Вступительное слово» к его сочинениям, «Рассуждение о счастьи» и т. д., и мы увидим много страниц весьма неумеренной лести. Но усмотреть в этом что-либо «отвратительное» нельзя. Фридрих не был для него «обожаемым» монархом. Вернее всего он даже не был для него вообще монархом. Он был скорее другом, пришедшим на помощь в годину бедствий и обеспечившим для него те условия жизни, которые он считал,—и пожалуй, принимая во внимание нравы века, основательно считал,—самыми подходящими для свободного занятия писательской деятельностью не только для себя лично, но и для всякого преследуемого философа. Неумеренная благодарность, пожалуй, может быть обнаружена в его сочинениях, но отнюдь не рабское преклонение перед королевским авторитетом. И с другой стороны, если Ла Меттри льстил Фридриху, то и Фридрих льстил Ла Меттри, не только после смерти его в «Похвальном слове», но и при жизни в своей переписке. Потакал ли Ла Меттри каким-либо «монархическим» капризам, поощрял ли он его деспотизм, в чем низком, наконец, выражалось его шутовство? Об этом ничего не известно. Мы думаем, что резкое осуждение Дидро, между прочим, тоже извлекавшим выгоды из монаршего покровительства Екатерины II, нужно отнести к раздражительности его, к податливости господствующему относительно Ла Меттри мнению, к моде, существовавшей даже в радикальных философских кругах, лягать Ла Меттри за те грехи против господствующих нравственных понятий, за то неуважение к светским и духовным авторитетам, за ту борьбу с религиозными и философскими предрассудками, в которой они были повинны не менее его.

При дворе Фридриха Ла Меттри пользовался всеми благами жизни и во-всю наслаждался удовольствиями, развлечениями и свободой философствования. Всякий средний человек на этом успокоился бы и не пожелал бы никогда уже больше выплывать из «тихой гавани» (так Ла Меттри сам называет свое пребывание в Пруссии) в бурное море. Но у Ла Меттри скоро наступило пресыщение. Им овладела тоска по родине. И, вероятно, не одна только тоска по родине, но и отвращение к придворной жизни, к зависимости от короля, от его расположения.

Он обращается к Вольтеру с просьбой исходатайствовать ему помилование и разрешение вернуться во Францию. Он выражает желание вернуться во что бы то ни стало, хотя бы даже пешком. Вольтер охотно приступает к хлопотам, но дело затягивается и затягивается. Очевидно, к возвращению философа встретились непреодолимые препятствия. Смерть Ла Меттри прервала ведшиеся переговоры.

Говорили, что смерть Ла Меттри повредила ему в памяти потомства больше, чем жизнь. Это говорилось, вероятно, лишь ради красного словца. Злоба против него и ненависть раздули обстоятельства его смерти.

---

[1]) «Oeuvres complêtes», t. III, p. 218.

Враги воспользовались ею, чтобы нанести последний удар ему. И помимо личной вражды, в нем видели представителя ужасного и разрушительного учения, с которым бороться по духу времени было трудно и в борьбе против которого все средства были позволительны. Отчего же было не воспользоваться смертью безбожника,расцветив ее красками,приятными для тщеславия верующих ханжей, чтобы в ней найти оружие против неверия со всеми неизбежно сопутствующими ему, по убеждению христиан, пороками?

Говорилось, что Ла Меттри умер от обжорства, от собственного безрассудства, характеризовавшего всю его жизнь, и т. д., и т. д. Он, действительно, на званом обеде у французского посланника ел какой-то особенный паштет, присланный издалека. А после обеда заболел какой-то желудочной болезнью. Из этого факта можно сделать вывод и об обжорстве, но высказывалось также предположение, что в паштете мог развиться какой-нибудь яд. Вообще же нам совершенно неинтересно, отчего умер Ла Меттри. Гораздо интереснее, как он умер. Была ли смерть его достойным завершением его эпикурейской жизни? Умер ли он так, как предсказывал сам, говоря: «Через столько испытаний бестрепетно прошел я, что имею все основания думать, что и умру, как подобает философу», или в другом месте: «Трепетать при приближении смерти—значит походить на детей, боящихся привидений. Бедный призрак в любой момент может постучаться в мою дверь, я не испугаюсь. Только философ бывает храбрым там, где большинство храбрецов теряет свое мужество».

Слухи о том, что этот атеист на смертном одре примирился с богом, распространились в самый день его смерти. Вот как рассказывает об этом Вольтер: «Говорили, что он перед смертью исповедывался. Король был возмущен, он потребовал самой точной информации, и ему сообщили, что это жестокая клевета и что Ла Меттри умер так, как жил, отрицая бога и врачей». Все достоверные свидетельства в этом пункте сходятся. «Он отпускал шуточки о религии и кровопусканиях, которые, по его просьбе, делал ему его врач Либеркун, и умер в полном согласии со своими взглядами, с философским спокойствием, сожалея об этой жизни, но и не боясь никакой другой»,—говорил маркиз д'Аржанс.

Защитники религии, однако, не могли удержаться от атак на его истомленной болезнью ум, надеясь получить от него в минуту слабости отречение от убеждений. Какой-то ирландский священник Мак-Магон три дня неусыпно дежурил у его двери, выжидая благоприятного момента. Наконец, на третий день из уст умирающего он слышит возглас, исторгнутый болью: «Господи Иисусе! Дева Мария!» Обрадованный поп подскочил к постели: «Наконец, вы снова ищите прибежища в этих святых именах!»—«Э, отче—ответил умирающий,—это просто способ выражения». Мопертюи тоже сделал попытку обратить своего друга на путь истины. «А что сказали бы обо мне, если бы я выздоровел? — коротко ответил Ла Меттри.

Ла Меттри просил, чтобы его похоронили в саду французского посольства. Однако это желание исполнено на было. «Хотел он этого или нет, но тело его было погребено в католической церкви»,—говорит Вольтер и к этому прибавляет: «Каково должно было бы быть его удивление, если бы он мог увидеть, куда он попал?!».

Как мы видим, литературная деятельность Ла Меттри была весьма непродолжительна. Она охватывает всего каких-нибудь пять-шесть лет.

Но и в эти годы он писал не только философские книжки. Большое место в его литературном наследстве занимают медицинские произведения, сатира, направленная, главным образом, против его французских коллег, и полемические отражения—тоже сатирического свойства--сыпавшихся на него, как на атеиста и материалиста, ударов. Здесь нас интересует прежде всего Ла Меттри—вольнодумец [1]).

В своих сочинениях Ла Меттри никогда не задается прямой и открытой целью разрушить религию. Но за чисто словесной осторожностью у него видна разрушительная мысль, низвергающее намерение. Собственно говоря, слово «осторожность» к его сочинениям даже не применимо. Он никогда не боялся последних выводов, но часто старался незаметно поднести эти выводы робкому читателю, привить этому читателю тайком истинный взгляд на вещи. Эта черта роднит его со многими другими просветителями, особенно с Вольтером.

Издавая собрание своих философских сочинений и подводя некоторые итоги, он говорит о себе [2]): «На большинство своих современников я смотрел, как на ходячие предрассудки... Я так же мало добивался их одобрения, как не боялся их порицания или цензуры». И эти слова не пустая похвальба: Ла Меттри действительно для своего времени был очень смел, а с точки зрения большинства его современников—«непозволительно смел». Но это была смелость философа и просветителя, а не агитатора и революционера. Ибо просветительство тем и отличалось от революционности, что оно шло мирными и компромиссными путями, останавливалось на той границе, где идея переходит в действие, где оружие критики превращается в критику оружия, где место просвещенных единиц и одиночек заступают народные массы, действующие не по философскому разуму, а по социальному инстинкту. Ла Меттри прекрасно сам излагает нам свой взгляд на призвание философа-просветителя, оправдывая свое, как он говорить, «философское мужество». «Если я мало щадил обычные предрассудки, если я даже не удостоил их теми хитростями и стратагемами, которые многих авторов защищали от наших иудеев с их синедрионами, то из этого отнюдь не следует, чтобы я был дурным человеком, нарушителем порядка, чумой общества, как меня называли мои противники... У себя дома я пишу то, что мне кажется истиной, у других я говорю то, что мне кажется хорошим, здоровым, полезным, преимущественным; здесь я предпочитаю истину как философ, там--заблуждение как гражданин. Заблуждение действительно более доступно огромному большинству... В обществе я не говорю о всех тех высоких философских истинах, которые не созданы для толпы. Говорить тем, кто не посвящен в таинства науки, кто имеет глаза невидящие и уши неслышащие—это значило бы проституировать высокое знание». Одним словом, говорит Ла Меттри, там, где необходимо прятать истину в интересах поддержания общественного порядка, он ее прячет. Но как философ, поднявшийся над предрассудками, он «оплакивает их необходимость и сожалеет, что весь мир не может быть населен людьми, которые слушались бы одного лишь разума».

---

[1]) Обзор взглядов Ла Меттри в других областях дан нами в брошюре о нем, выпущенной Госиздатом Украины в Харькове. Из этой же брошюры почти текстуально взяты биографические данные.

[2]) Цитируется везде по трехтомному изданию «Oeuvres philosophiques de Mr. de la Mettrie». A Berlin, 1775. В настоящее время имеется на русском языке перевод «Избранных философских сочинений Ла Меттри».

На самом деле Ла Меттри здесь сильно преувеличил. Он писал не для себя и даже не для немногих, а для всех сколько-нибудь образованных людей своего времени. Но свое отношение и в это же время отношение просветителей вообще к народу, к массе, к толпе, он обрисовал совершенно верно. Эта толпа была вне его философского кругозора и вне воздействия того просвещения, апостолом которого он был.

«Естественная история души» (другое название—«Трактат о душе») на первый взгляд вовсе не кажется материалистическим произведением. Она очень осторожно написана, а подлинные мысли автора спрятаны в ней за хитросплетениями схоластики. Лишь постепено, вчитываясь и вдумываясь, мы находим истинную мысль ее.

Душа без тела,—говорит Ла Меттри,—такая же непонятная вещь, как материя без формы. Поэтому изучать душу можно лишь, познавши предварительно свойства тела. Материю же мы познаем только в ее связи с формами и движением.

Изучение материи приводит к выводу, что она способна к движению сама собою, ибо в противном случае пришлось бы допустить, что она получает свое движение извне, от какой-то существенно отличной от нее субстанции. Преположим на минуту, что другой—нематериальный—двигатель существует. В таком случае Ла Меттри требует, чтобы ему сказали, что из себя представляет этот двигатель, и дали бы ему доказательства его существования. И поскольку сделать это невозможно, то следует признать, что такое, вне материи находящееся существо (бог)—«даже не воображаемое существо»; это — ничто.

В отношении души Ла Меттри идет тем же путем. Способность к к ощущению он считает присущей материи совершенно так же, как ей присуща и способность движения. Если мы в отдельных случаях (в неорганических телах) не наблюдаем ее, то мы должны считать ее здесь потенциальной. Ощущение—первичный элемент душевной жизни. Оно лежит в основе чувствования и мышления.

И постепенно, шаг за шагом, читатель подводится к заключению, что душа—это и есть сама материя, соответствующим образом организованная. Душа, как способность чувствовать, со смертью тела животных уничтожается, ибо она существовала лишь вследствие тех комбинаций, которых больше уже не существует. И если способностью чувствования об'ясняются самые высокие духовные явления, то зачем же измышлять и фантазировать о существовании еще какой-то особенной, отличной от тела души? «Зачем нужна вам субстанция более высокого происхождения? Неужели вы чувствуете себя униженными в своем самолюбии, если, обладая такой высокой степенью ума, таким просвещением, вы не знаете их источника? Нет! Подобно тому как женщины тщеславятся своей красотой, умничающие люди всегда будут обладать гордыней,делающей их невыносимыми, и даже философы, быть может, никогда не будут достаточно философами, чтобы избегнуть этого универсального камня преткновения».

В «Естественной истории души» Ла Меттри еще делает чисто словесные уступки религии, насмешливо раскланивается перед откровением. В своем «Человек-машина» он более решителен.

Уже в «Предупреждении издателя», долженствовавшем отвлечь внимание от истинного автора, Ла Меттри издевается над религией. Если бы я не считал, что попытки ниспровергнуть религию заранее обречены на неудачу,—говорит этот «издатель»,—я никогда не напечатал бы такой смелой книги. Я знаю, что благоразумие требует не вводить в соблазн сла-

бые умы, но, с другой стороны, если не давать выхода идеям, направленным против божества и религии, то народ будет думать, что его обманывают. А лишь только он начнет это подозревать, конец его убежденности и, следовательно, религии. Да и можно ли вообще надеяться, что неверующие посрамлены, если вы покажете, что боитесь их? Таким поведением вы только облегчаете их задачу. Если религия не побеждает, то только потому, что у нее плохие защитники. Пусть-ка люди посильнее вооружаются пером, пусть они покажут себя во всеоружии, и теология в открытом бою легко одолеет такую слабую соперницу. Конечно, опровергнуть автора не так-то легко, но победа без опасности равносильна торжеству без славы.

Человек это—тоже машина, утверждает Ла Меттри, опровергая Декарта, который, в своем рвении согласовать науку с религией и доказать бессмертную человеческую душу, на уровень машин поставил только животных. Но уже то, что он их на этот уровень поставил, составляет его неот'емлемую заслугу. За это ему можно простить и его ошибки, и его хитрости. Ибо ничем иным, как хитростью, полагает Ла Меттри, нельзя об'яснить признание им двух субстанций—бессмертной души и бренного тела. Аналогия между животными и людьми бросается в глаза, ее не видят одни только богословы. «Эта именно сильная аналогия и заставляет всех ученых и истинных судей сознаться, что гордые и тщеславные существа, отличающиеся не столько именем человека, сколько своей гордыней, в сущности, являются лишь перпендикулярно ползающими животными машинами». И Ла Меттри со всех сторон подвергает жестоким атакам бессмертную, божественную человеческую душу. Душа, т. е. сущности мышление, есть такое же свойство материи, как электричество, способность движения, непроницаемость, притяжение и т. д.

Человек—творение природы и только материя. Природа все сотворила, она далеко уже не такая ограниченная работница. Она создает тысячи людей с большей легкостью, чем часовой мастер делает самые сложные часы. Ее могущество одинаково проявляется в создании ничтожнейшего насекомого и самого замечательного человека.

Открыто, тем не менее, Ла Меттри, не делает выбора между атеизмом и религией. В одном месте он даже говорит, что не подвергает сомнению существование божества. Но в этом заявлении можно увидеть лишь военную хитрость: он отступает с занятой позиции, чтобы напасть на врага с другого фланга или с тыла.

Существование божества—чисто теоретическая истина, так как этим допущением вовсе не оправдывается необходимость какого-либо культа. На человеческую практику, следовательно, признание бога, деизм, влиять не может. Ведь богатейший опыт доказывает, что религия вовсе не влечет за собой честности, а атеизм ее не исключает.

Кто знает, впрочем,—переходит снова в нападение Ла Меттри,—не содержится ли об'яснение существования человека в самом его существовании? Не появился ли он случайно на поверхности земли, подобно грибам или лишайнику, покрывающему старые стены? Но зачем блуждать в бесконечности, заранее зная, что начало начал нашему познанию совершенно недоступно! Для нашего спокойствия безразлично, вечна или сотворена материя, есть бог или его нет.

Все доказательства бытия божия являются лишь скучными повторениями, нагромождением болтовни; они не только не подрывают основ атеизма, но лишь укрепляют их. И здесь Ла Меттри разбивает доказатель-

ство бытия божия от целесообразности, якобы царящей в мире. В частности, он возражает Дидро, стоящему еще в своих «Философских мыслях» на точке зрения деизма и аргументировавшему против атеизма.

Причины, скрытые в неизвестных глубинах природы, могли произвести все. Полип, разрезанный на части, содержит в самом себе причины, которые дают самостоятельную жизнь его частям. Почему же не предположить существование таких физических причин, «которыми все создано, и с которыми вся цепь явлений вселенной столь непрерывно и необходимо связана, что ничто происходящее не может не произойти?». Ведь только незнание этих причин и заставило людей прибегнуть к богу, который не существует даже, как фантазия, как говорил некий автор (сам Ла Меттри в «Естественной истории души»). Уничтожая таким путем случай, мы вовсе не доказываем наличие верховного существа: может существовать нечто иное—не случай и не бог, а именно природа. Изучение природы, следовательно, и приводит к неверию, как это доказывает образ мыслей всех наиболее удачливых естествоиспытателей.

И не даром Ла Меттри придает такое огромное, такое исключительное значение изучению природы, естествознанию. В одних только положительных науках, столь пренебрегаемых в его время, действительно можно было найти ключи к дверям истины.

«Тяжесть вселенной» не только не сокрушит истинного атеиста, но даже и не поколеблет его,—отвечает он Дидро. Все эти избитые указания на присутствие творца убедительны только для ограниченных и самонадеянных людей. Послушайте естествоиспытателей! Они скажут вам, что те же самые причины, которые руками химика и вследствие случайности различных соединений создали первое зеркало, в руках природы создали чистую воду, служащую зеркалом простой пастушке. Они вам скажут, что движение, сохраняющее мир, могло и создать его; что каждое тело занимает то место, какое назначено ему природой; что воздух должен был окружить землю на том же основании, на каком железо и другие металлы являются плодом ее чрева; что солнце есть такое же естественное произведение, как и электричество; что оно в такой же мере не было создано, чтобы согревать землю и ее обитателей, которых оно иногда сжигает, в какой дождь не был создан для произрастания семян, которые он часто портит; что зеркало и вода, как все гладкие тела, обладающие способностью отражать, не были созданы, чтобы в них смотрелись... Наконец, скажут они вам еще, очень возможно, что Лукреций, врач Лами и все древние и новые эпикурейцы были правы, когда говорили, что глаз видит лишь потому, что он организован именно так, а не иначе, и находится именно на соответствующем месте и что поскольку даны одни и те же законы движения, которым следует природа в зарождении и развитии тел, было невозможно, чтобы этот чудесный орган был устроен иначе и находился на другом месте.

Приведя эти доводы в пользу атеизма, Ла Меттри говорит, что сам он окончательного решения не выносит. Но это решение он тут же заставляет вынести своего друга-француза, такого же скептика, как и он сам. «Правда,—сказал этот друг,—за и против не должно беспокоить душу философа, который видит, что ничто не доказано с такой ясностью, какая нужна, чтобы вызвать безоговорочное признание... Однако, человечество не будет счастливым, если оно не будет атеистичным... Если бы атеизм был всеобщим явлением, то все ростки религии были бы тогда уничтоже-

ны и искоренены. Не стало бы больше богословских войн, исчезли бы солдаты религии,—страшные солдаты!—природа, отравленная священным ядом, вновь обрела бы свои права и свою чистоту».

Мы не будем останавливаться на мелких философских произведениях Ла Меттри, хотя и в них, особенно в «Системе Эпикура», проводится та же антирелигиозная линия. Но его «Анти-Сенека, или рассуждение о счастьи», представляет собою крупное по своему значению произведение. В нем наш философ выступает смелым до дерзости врагом традиционной, следовательно, христианской морали и закладывает основы теории новой утилитарной (основанной на принципе пользы) нравственности, развитой позднее Гельвецием и оказавшей большое влияние на первых социалистов XIX века.

Маутнер говорит, что для Франции середины XVIII столетия «Анти-Сенека» было в высшей степени безнравственным произведением. Свободные мыслители, боровшиеся там против господствующей религии, стремились всеми силами доказать, что христианское нравственное учение они разделяют и что это учение вовсе не связано зависимостью с церковью. «Добродетель» воспевалась ими на все лады и даже во время Террора кровь проливалась во имя добродетели. А тут вдруг выступает человек, который это понятие добродетели высмеивает и развенчивает.

В самом деле, понятие добродетели и противопоставление ее пороку, по Ла Меттри, вытекает из общественной пользы, а вовсе не присуще человеку. Без воспитания добродетельных людей вовсе не было бы. Воспитание завело людей, как мы заводим часы. «Необходимость жизненных связей и вызвала учреждение добродетелей и пороков, которые имеют свое начало, следовательно, в политических (мы сказали бы социальных) обстоятельствах. Ибо без них, без этого твердого, хотя и воображаемого, основания, все общественное здание не выдержало бы и развалилось».

Сама по себе добродетель—пустое слово, она приобретает смысл лишь в отношении общества. Люди ее совершенно не ценили бы, если б она не давала материальных преимуществ тем, которые с ее помощью возвышаются в жизни. «Она — некрасивая старуха, за которой ухаживают ради драгоценностей, привешенных к ее ушам, или ради ее денег, которые нужно приобрести. Таковы чары этой царицы мудреца (Сенеки), этой исключительной красавицы, этой богини стоиков» (христиан). В своих насмешках над добродетелью и прославляющими ее философами Ла Меттри неистощим.

Богословы приходят в ужас: что же будет, если нет в себе ни пороков, ни добродетелей, ни праведного, ни неправедного? Если все произвольно и создано людьми, то почему у людей, совершающих злые поступки, бывают угрызения совести?

Ла Меттри равнодушен к «декламациям невежд и фанатиков». Он наносит им новый удар, разоблачая истинную природу раскаяния, угрызения совести. Никакого нравственного закона, изначально заложенного в человеческую душу, не существует. Угрызения совести есть ничто иное, как неприятное воспоминание, берущая верх привычка детства. Это—старый предрасудок, злейший враг человека, всегда в нем присутствующий. «Другая религия—другие угрызения совести, другие времена—другие нравы». «Совесть, вызывающая раскаяние,—дочь предрассудков». Все это подробно, и порой остроумно доказано. И к этому присоединяется еще красноречивая защита преступника, множество мыслей смелых и глубоко человечных.

Надо думать о теле, прежде чем думать о душе,—таков один из выводов анти-христианской морали Ла Меттри.—Надо подражать природе, которая сотворила сначала тело. И может ли быть более надежный руководитель? Не значит ли это одновременно следовать инстинкту человека и животных? Больше того, надо культивировать свою душу лишь для того, чтобы больше удобств доставить телу.

Многих возмутит мой образ мыслей,—говорит Ла Меттри,—особенно в вопросах добродетели и угрызений совести. Но пусть эти рабы традиций и суеверий знают, что я презираю предрассудки и всех врагов философии. «Богословы—судьи философов? Какая жалость! Это значит стремиться к воцарению предрассудков и варварства. Наоборот, взнуздать этих наглых зверей, уменьшить их власть—они довольно узурпировали ее!—вот единственное средство обеспечить развитие литературы и процветание государств. Невежество сначала принимает их и в конце-концов разрушает».

К этим мыслям Ла Меттри возвращается и во «Вступительном слове» к своим философским произведениям.

Все усилия, какие были сделаны, чтобы согласовать философию с традиционной моралью и богословие (религию) с разумом, были напрасными и фривольными. Мораль—произвольный плод политики. Она была создана для безопасности общества. Люди—непослушные животные, трудно укротимые; они стремятся, ни на что не взирая, к собственному благополучию. Люди, возглавлявшие общество, «призвали религию на помощь правилам и законам, слишком разумным, чтобы пользоваться абсолютным авторитом над порывистым воображением мятежного и своевольного народа». Таковы, по Ла Меттри, роль и назначение религии. «И вскоре она была окружена всей этой толпой, которая с разинутым ртом и ошарашенным видом слушает всяческие чудесные сказки. И—о, чудо!—эти сказки сдерживают ее тем лучше, чем меньше она их понимает».

К двойной узде морали и религии благоразумно была прибавлена третья — казни. Все это орудия политики и, следовательно, к «истинной» философии никакого отношения не имеют. Та мораль, которой занимается философия ,мораль природы, диаметрально противоположна религиозной. Философия занимается истиной, тогда как религия убеждает во лжи. Людей так легко обмануть. И их без труда убедили, что «немного организованной грязи может получить бессмертие».

Но Ла Меттри в своем атеизме стремится не перейти границ «политики» со всеми ее подсобными областями. Самое важное для него—добиться для философии полной и неограниченной свободы исследования. Он готов за это предать народ, это легковерное и суеверное стадо, во власть господствующих, во власть обманщиков. Потому что он еще не видел, как и большинство самых просвещенных его современников, всех возможностей, скрытых в народе. Народ, ведь, не читает философских книг и не понимает рассуждений. Материалисты сколько угодно могут доказывать ему, что люди—машины. Он этому никогда не поверит. «Тот же самый инстинкт, который заставляет его жить, дает ему достаточно тщеславия, чтобы верить, что душа его бессмертна, и он слишком безумен и невежествен, чтобы когда-либо пренебречь этим тщеславием».

В своих уступках он заходит так далеко, что договаривается до признания за религией относительной пользы. «Если хотите,—обращается он к сторонникам религии,—мы вам уступим в том, что все ваши выдумки о палачах загробной жизни уменьшают работу палачей земных». Он от ли-

ца всех философов согласен «аплодировать законам, нравам и даже религии», лишь бы добиться той свободы, без которой прогресс невозможен.

Отвратительно! Не правда-ли? И вполне возможно, что доля лицемерия, обусловленного приближенностью к королю-философу, в этих заявлениях имеется. Но все же это совмещение решительного отрицания в вопросах религии, морали и философии с подхалимством, с преклонением перед действительностью у Ла Меттри, у Вольтера и у многих других ранних просветителей было явлением закономерным и психологически понятным. Как мы говорили уже, они были одиночками, у них почти не было соратников, а один в поле не воин. Темпераментный Ла Меттри легко впадал в крайности. В данном случае тоже одно из его увлечений темой. Но мы были бы к нему несправедливы, если бы на этом его падении и остановились.

Суб'ективно он мог делать все уступки действительности, об'ективно же эти уступки никакой роли не играли. Его бесчисленные читатели и последователи совершенно не интересовались этой изнанкой его теорий. Они жадно впитывали в себя только их лицо. Многие из них, подобно нам, досадливо морщились, читая его неумеренные восхваления философствующего капрала на троне и славословия палачам и виселицам, но в то же время рукоплескали ему, когда он поворачивался своим лицом материалиста и атеиста к общему врагу и забывал о своей спине «придворного чтеца». Враги же Ла Меттри,—а у него была, как он говорит, «целая армия врагов, составленная, подобно собранию генеральных штатов, из дворянства, третьего сословия и духовенства»,—не переставали скрежетать зубами, даже когда он признавал всю законность их существования.

3. Дюмарсэ—один из многих.

Ла Меттри, несомненно, был крупной личностью и незаурядным мыслителем. На том философском посту, с которого он так преждевременно сошел, его сменил целый ряд философов и ученых, одни из которых, как Дидро, Гельвеций и Гольбах, приобрели знаменитость, другие же—и их было множество—остались безызвестными и самые имена их давно забыты. Одним из этих забытых был Дюмарсэ, скромный сотрудник Энциклопедии, бедняк-разночинец, робкий в тех светских салонах, двери которых были открыты для философов, но смелый и решительный в уединении своей мансарды. «Он принадлежал к числу тех неизвестных философов, которыми полон Париж,—говорил о нем Вольтер («Siécle de Louis XIV»),—которые здраво судят обо всем, которые живут между собою в мире и духовном общении, неведомые сильными мира и внушающие страх шарлатанам всех рядов. Дух времени создал толпу этих мудрых людей». Мы и выделяем здесь Дюмарсэ лишь как одного из этой толпы, как скромного солдата той атеистической армии, которая штурмовала небо, по выражению Ла Меттри, и не боялась участи мифологических гигантов.

Жизнь этого человека (родился в 1676 ум. в 1756 г.) представляет собой мало замечательного. Он был приписан в качестве адвоката к парижскому парламенту, но, очевидно, не обладал талантами к крючкотворству и ябедничеству, которые в те времена были необходимым условием успеха на этом поприще. Он вскоре продал свою должность (во Франции XVIII века должности покупались и продавались), деньги, полученные от этой сделки, отдал своей семье (он был несчастлив в личной

жизни), а сам в качестве воспитателя поступил в богатый дом. Необеспеченность, часто крайняя бедность с этого времени и до глубокой старости становятся его уделом.

Д'Аламбер, посвятивший Дюмарсэ некролог («Похвальное слово») в VII томе Энциклопедии, говорит: «Он на себе самом испытал, в какой мере мало почитается среди нас эта благородная и полезная профессия, имеющая своим предметом воспитание юности». Но этот горький опыт не помешал ему эту профессию полюбить и посвятить ей не только лучшие годы своей жизни, но и все силы своего большого ума. Его сочинения филологического характера, написанные преимущественно в интересах педагогики, в свое время имели большое значение. Эти же сочинения побудили издателей Энциклопедии привлечь его к участию в их грандиозном предприятии в качестве автора статей по грамматике. Впрочем, Дюмарсе имел право на внимание философов не только как педагог и филолог, но и как тайный философ. Как свидетельствует Д'Аламбер, философские мнения этого скромного ученого, ставши более или менее широко известными, не раз побуждали влиятельных людей вредить ему.

Мы употребили выражение «тайный философ». Личный характер Дюмарсэ—скромный, даже робкий—не позволял ему открыто исповедывать свои материалистические и атеистические взгляды. Он всю свою жизнь лицемерил, прятался и даже на смертном одре исповедался и причастился святых таин, проявив при этом, как говорит в своем некрологе Д'Аламбер, «много ума и спокойствия». Тот же Д'Аламбер писал Вольтеру: «Это был великий слуга господа. Я вспоминаю, как он поблагодарил священника, принесшего ему причастие: Благодарю вас, сударь, это очень вкусно!». И издатель Энциклопедии тут же поясняет, что слова эти отнюдь не были случайной обмолвкой, а совершенно сознательной насмешкой. Вольтер, отвечая Д'Аламберу, выразил негодование: «Я возмущен той фальшью, какую проявил Дюмарсэ при смерти». Но имел ли право возмущаться фальшью Дюмарсэ, маленького и робкого человека, великий борец с религией и поборник справедливости, сам называвший «остроумными шутками» свое хождение на исповедь и к причастию, когда опасность ареста за вольнодумство угрожало ему даже в его швейцарском убежище?!

Здесь мы позволим себе небольшое отступление. Рассказывая биографию Ла Меттри, мы отметили. какое негодование у Фридриха вызвало ложное известие о том, что Ла Меттри перед смертью исповедывался и причащался. Действительно, в XVIII веке вопрос о поведении философов на смертном одре живо интересовал не только их друзей, но и их врагов. Если от'явленный безбожник выдерживал «последнее испытание», друзья торжествовали, и враги были посрамлены. И наоборот, если умирающий —искренне ли раскаявшись, или из каких-либо практических и земных соображений—примирялся с церковью, духовенство трубило о победе религии над неверием, а друзья должны были молчать или робко оправдывать покойника, как это делал Д'Аламбер в отношении Дюмарсэ.

Большой интерес в этом отношении представляет беседа между тем же Фридрихом и маркизом д'Аржансом, безбожным скептиком, состоявшим около 30 лет на службе у прусского короля. Беседа эта происходила при поступлении д'Аржанса на службу к королю. Маркиз заключил с королем соглашение, что, когда ему исполнится шестьдесят лет, он будет иметь право невозбранно покинуть двор и должность и «уйти на покой».

— Я согласен,—сказал король,—но куда же вы уйдете?

— Государь,—ответил маркиз,—я отправлюсь на родину, в Прованс, чтобы прожить там в мире мои последние дни и умереть среди своих близких.

— Значит, вы сделаетесь ханжой и верующим?.. Неужели вы в конце концов оденете маску религии и подчинитесь ее законам после того, как всю жизнь бунтовали против нее? Неужели, когда вы будете умирать, вы унизитесь до тех маленьких церемоний, которые она предписывает?

— Да, государь, я решусь на это из дружбы к моему брату и в интересах моей семьи.

— То-есть, вы измените интересам философии и предадите ее?

— Никто не будет одурачен этой показной неверностью. Если же роль, которую я буду играть, не покажется на первый взгляд особенно благородной, то меня простят, приняв во внимание мои побуждения. Во всяком случае не на меня надо будет возлагать вину за то, что люди заставили меня выбирать между фальшью и причинением большого зла родным, которые меня любят и которых я люблю.

К чести маркиза д'Аржанса надо сказать, что, когда приближение смерти подвергло испытанию его философские взгляды, он предпочел сохранить свою репутацию и пожертвовать интересами своих близких. Об этом свидетельствует письмо его вдовы Фридриху и письмо Фридриха Вольтеру, в котором король сообщает: «Христиане Прованса—страшные люди: они силою дали соборование этому славному панегиристу императора Юлиана (намек на сочинение д'Аржанса, посвященное Юлиану Отступнику), всячески препятствовали его погребению и не позволили поставить монумент на его могиле». Этот монумент хотел поставить сам король своему придворному философу. Понадобились большие хлопоты и вмешательство близких к французскому министерству людей, чтобы это его желание осуществилось.

Возвратимся к Дюмарсэ и его показному примирению с церковью. Вероятно, именно это «примирение» и дало впоследствии повод говорить, что он на старости лет раскаялся в своих заблуждениях. Мы полагаем, что приведенные выше слова Д'Аламбера и Вольтера свидетельствуют о том, что современники не были о нем такого дурного мнения.

Еще менее основательно также высказывавшееся мнение, что по настоящему неверующим Дюмарсэ никогда и не был, а выходившие под его именем антирелигиозные сочинения написаны другими писателями, взвалившими, по обычаю того времени, на почтенного покойника свои философские грехи. Действительно, одно такое произведение, вышедшее под именем Дюмарсэ и включенное впоследствии в собрание его сочинений.— «Опыт о предрассудках»—вызывает серьезные сомнения и с нашей стороны. Но таких сомнений нет относительно некоторых других произведений, вполне и совершенно антирелигиозных. Кроме того, нет недостатка также в свидетельствах современников.

Когда Дюмарсэ вступил в славную когорту энциклопедистов, Вольтер обратился к нему со следующими дружескими словами: «Вы, без сомнения, теперь тесно связаны с энциклопедистами. Эти люди не дураки, и я прошу вас передать им мой привет. Дарите меня своей дружбой до тех пор, пока ваша машина с ее животными и мыслительными функциями не распадется вновь на те элементы, из которых она создалась». Дамирон, у которого мы списываем эти слова [1]) и который принадлежал к числу людей, думавших, что Дюмарсэ перед смертью покаялся, справед-

[1]) Memoires pour servir à l'histore de la philosophie au XVIII-me siécle, III, 159.

ливо видит в них намек на то учение (атеистический материализм), которое исповедывал Дюмарсэ в те годы.

Еще более прямым и недвусмысленным является свидетельство Нэжона, посвятившего ему особую статью в «Методической Энциклопедии» и перепечатавшего в ней два произведения Дюмарсэ: «Логику» и «Философа». Вот что пишет он по поводу «Логики»: «Люди, знающие, что Дюмарсэ был одним из самых смелых и убежденных атеистов, какие когда-либо существовали, будут, без сомнения, удивлены, что тут признаются две догмы христианского богословия, нелепость которых несомненна. Но нужно вспомнить, что этот философ имел, как и все люди, думающие об этих вещах приблизительно так же, как он, публичное учение и учение тайное. Многие места в его «Логике» написаны в духе первого».

Другое дело, говорит Нэжон, маленькое произведение Дюмарсэ «Философ»—«один из самых замечательных философских отрывков», которые когда-либо были написаны. Здесь нашли свое выражение истинные взгляды Дюмарсэ. Это произведение было мало известно, и даже большинство тех, что его читал, не знали его истинного автора. Его не знал даже Д'Аламбер, когда писал свое «Похвальное слово» Дюмарсэ. Однажды, рассказывает Нэжон, прогуливаясь вместе с Д'Аламбером, он выразил удивление, что тот обошел молчанием сочинение, изложение которого много прибавило бы к репутации восхваляемого им философа. Д'Аламбер откровенно сознался, что он его не читал и просил Нэжона одолжить ему книгу, где оно напечатано. «Друг мой,—сказал он, возвращая одолженную книгу,—это opus aureum—золотая работа».

С этим произведением Дюмарсэ мы и познакомим нашего читателя, как с образцом антирелигиозной литературы изучаемой эпохи. Но предварительно мы сделаем несколько пояснительных замечаний.

Рукопись «Философа», по словам Нэжона, была отдана автором некоему книгопродавцу Пижеру, который и напечатал ее в сборнике «Новые произведения свободомыслия («Nouvelles libertés de penser»), вышедшем в 1743 году в Амстердаме. То же утверждается в «Собрании сочинений Дюмарсэ», вышедшем в 7 томах в 1797 году. Ту же дату указывает и Маутнер [1]). Сборник этот действительно существовал. Но вышел он, повидимому, только в 1750 году [2]) с ложной датой 1743 г.—один из кунштюков, часто применявшихся тогда типографами с целью избежать преследований. Таким образом, время написания «Философа» следует отнести к энциклопедическому периоду жизни Дюмарсэ. В противном случае нам пришлось бы причислить его к просветителям, писавшим до энциклопедистов и до Ла Маттри и считать одним из самых ранних материалистов и атеистов XVIII века.

Нынче легче всего заслужить себе имя философа,—начинает Дюмарсэ свое произведение [3]).—Достаточно некоторого отдаления от света, немного начитанности, чуточку ученого вида, и первая категория философов не по заслугам готова.

---

[1]) «Der Atheismus und seine Geschichte» III, 95. Маутнер, неизвестно на основании каких данных, называет Дюмарсэ автором всех статей, помещенных в этом сборнике.

[2]) 1750 год, как год выхода «Nouvelles libertés de penser» и год опубликования «Философа», указывает один из биографов Дюмарсэ Доб в приложении к изданию 1822 года «Опыта о предрассудках» и принимает вслед за ним Дамирон в своем мемуаре о Дюмарсэ.

[3]) Цитируем по «Oeuvres de Du Marsais», P. 1797, t. VI.

Другие люди, имевшие достаточно силы, чтобы избавиться от привитых воспитанием предрассудков в религиозных вопросах, считают себя единственно настоящими философами. Благодаря природным способностям и некоторому числу наблюдений над человеческим умом и сердцем, они пришли к правильному выводу, что никакое божество не требует от людей культа, что большое число религий, их противоречия друг с другом и испытываемые ими изменения доказывают, что ни одна из них не есть результат божественного откровения и что сама по себе религия есть просто продукт испытываемых людьми чувств изумления, страха и надежды. Но дальше этого они не пошли. Мы же имя философа связываем с гораздо более широкой и правильной идеей.

Философ—такая же двуногая машина, как и всякий другой человек. Но это—машина, которая вследствие своего механического устройства размышляет над своими движениями. В отличие от других людей, даже не подозревающих, что существуют причины, приводящие их в движение, философ в меру своих сил открывает эти причины, часто предвидит их и поступает сообразно с этим. «Это—часы, которые заводятся, так сказать, иногда сами собой».

Разум для философа—то же, что благодать для христианина. Благодать, по учению святого Августина, дает христианам свободу воли, а разум определяет поступки философа, не отнимая от него ощущения свободного действия. Философ не идет, подобно другим людям, во мраке, но, даже увлекаемый страстями, он размышляет: факел разума всегда предшествует ему. Свои убеждения философ основывает на множестве отдельных наблюдений и оттого он так привязан к положительным наукам. Ограничиваться одним только размышлением и думать, что человек добывает истину лишь из недр своего собственного духа, по его убеждению, значит противодействовать прогрессу знаний.

Некоторые метафизики говорят: избегайте чувственных впечатлений, предоставьте историкам познание фактов и филологам—познание языков. Философы, наоборот, убеждены, что все наши познания приходят через чувства, что мы в своих обобщениях основываемся лишь на единообразии чувственных восприятий и что мы впадаем в бессилие всякий раз, когда приток этих восприятий прекращается вследствие несовершенства наших чувств. Они убеждены, что источник наших познаний находится вне нас. Совершенствуя с помощью инструментов наши органы чувств, мы расширяем границы своих знаний.

Философ изучает вселенную и себя самого. Но так как невозможно получать внешние впечатления из недр одинаковых впечатлений, то он знает, что достигнуть совершенства в самопознании невозможно. Эта мысль не огорчает его: он берет себя самого таким, каков он есть, а не таким, каким могло бы представить его собственное воображение. «Но это незнание не служит для него основанием решать, что он состоит из двух противоположных субстанций (души и тела, духа и материи). И таким образом, не обладая совершенным знанием самого себя, он говорит, что не знает, каким образом совершается в нем мышление. Но так как он видит, что мышление находится в столь тесной зависимости от состояния его тела, он признает, что его субстанция способна к мышлению совершенно так же, как она способна дышать и видеть. Мышление в человеке—такое же чувство, как зрение и слух, и так же зависит от его органического устройства. Один только воздух способен передавать звук, один только огонь может возбуждать теплоту, одни только глаза могут видеть, одни

только уши могут слышать и одно только вещество мозга способно мыслить». То обстоятельство, что людям так трудно бывает связать понятие мышления с понятием протяженного тела, об'ясняется тем, что они никогда не видели, чтобы протяжение мыслило. Но ведь и слепые от рождения и глухие не в состоянии связать представления о цветах или о звуках с теми телами, которые они могут осязать, потому, что они никогда не наблюдали связи цветов и звуков с протяжением.

Как мы видим, Дюмарсэ исходит из сенсуализма Локка и приходит к чистому и последовательному материализму. «По внешности в этом учении,—говорит решительный противник материализма Дамирон,—все умеренно. Нет ни страсти, ни декламации, ничего, что походило бы на обычно несдержанные заявления некоторых учеников той же школы. Есть здесь точность и тонкость в терминах и выдержан тон рассуждения и диссертации. Такова форма. Но под этой формой вы найдете все: отрицание духовности, отрицание свободы (в смысле противопоставления необходимости), отрицание божества».

Философ,—продолжает Дюмарсэ,—не смешивает истину с вероятностью и когда он имеет достаточных оснований, чтобы вынести суждение, он умеет обойтись без решения. Лучше сознательно отказаться от суждения, чем вынести его безосновательно.

Но философ не занимается одним только умом. Свое внимание и заботы он распространяет гораздо дальше. Стремление к удовлетворению потребностей и к благополучию принуждает человека жить в обществе. Он должен поэтому изучать условия общественной жизни и приобретать соответствующие качества. Удивительно, как мало люди занимаются этим и в то же время с какой горячностью относятся к пустым теориям. Посмотрите на все эти богословские распри, происходившие из-за такой чепухи, как число лиц троицы, как число таинств и их сила, как природа благодати. Сколько войн, сколько нарушений общественного порядка из-за химер! Философский народ тоже не чужд всему этому: спорит, пишет книги, враждует ради вздорных теорий.

Наш философ не чувствует себя в мире изгнанником. Он хочет наслаждаться дарами природы, находит удовольствие в общении с себе подобными, старается подходить к тем, с кем принуждает его жить случай или его собственный выбор .Он полон человечности и ревнив ко всему,что называется честностью и честью. Это—его единственная религия, а гражданское общество, так сказать, единственное божество, которое он признает.

Чувство честности так же входит в механическое устройство философа, как свет разума: честность в нем пропорционально разуму. Честный человек действует не вследствие любви или ненависти, надежды или страха как фанатики и суеверные, и вследствие духа порядка и разума-это—темперамент философа.

Далее Дюмарсэ переходит к оценке религии в отношении общества. Верующий человек приобретает привычку быть нечестным в отношении к своему богу, потому что он привыкает не исполнять в точности всех предписаний религии. Религия настолько не соответствует человеческим свойствам, что самый праведный человек семь раз на день прегрешает. Частые исповеди самых благочестивых людей показывают, какая борьба между добром и злом происходит в их сердце. У верующих создается привычка жертвовать добродетелью ради порока в надежде исправить впо-

следствии дело раскаянием. А нечестность в отношении бога незаметно предрасполагает к нечестности в отношении людей.

Впрочем, настоящее всегда берет верх в уме человека над будущим, Религия сдерживает людей лишь страхом будущего, которое всегда представляется отдаленным. Несмотря на все басни, в которые верит народ, несмотря на яркое описание загробных наград и наказаний, несмотря на все проповеди, народ остается одним и тем же. Природа человеческая всегда сильнее выдумок и часто она избавляется от цепей, которыми слепое суеверие безумно хочет сковать ее.

Так как философ ни на что не надеется и ничего не боится после своей смерти, то из настоящего он черпает как бы новую силу быть честным человеком. Это чисто человеческое и естественное побуждение состоит в стремлении быть довольным самим собой; и затем к этому его побуждает его собственный насущный и действительный интерес. И в самом деле, представьте себе на момент, что философ перестанет быть честным человеком. Его единственный бог—гражданское общество—отвернется от него, и он будет лишен всех самых драгоценных услад своей жизни. Поэтому больше, чем какому-либо другому человеку, ему важно «располагать все свои пружины так, чтобы они производили лишь действия, соответствующие представлению о честном человеке». Философ полон, так сказать, идеями общественного блага. О нем можно сказать то же, что было сказано о Катоне: «Он творит добрые дела не для того, чтобы казаться добродетельным, но потому что он не в силах поступать иначе».

Во всех своих поступках, впрочем, люди стремятся только непосредственно удовлетворить свои потребности. Их поступки обусловлены их интересом, в свою очередь определенным данным состоянием их механизма. И повседневный опыт показывает нам, что чем больше в человеке разума и просвещения, тем в большей степени подходит он к требованиям общежития.

Эта любовь к обществу, присущая философу, показывает, насколько прав был император Антонин, когда сказал, что народы будут счастливы, если правители будут философами или философы правителями. Рассудок, находящийся в рабстве у веры, делается неспособным к той широте взглядов, какой требует управление и какая необходима для выполнения общественных обязанностей. Суеверным людям внушают, что они возвышены господом богом. Они и испытывают признательность к богу, а не к народу, и воображают, что это положение дано им для их собственного блага, а не для того, чтобы трудиться на пользу другим. На самом же деле высокий пост, занимаемый отдельным человеком, и создан единственно для блага республики и отдельных людей, ее образующих.

Из сказанного видно, как далеки от философов люди, предающиеся праздным мыслям и не заботящиеся о своих делах и обо всем том, что называется имением. Тщеславие не терзает истинного философа, но он хочет иметь все приятности и удобства жизни. Приличный избыток необходим честному человеку, это—основа благополучия, это—рай философа. Философ, живущий в бедности, не лишается от этого своих достоинств, но он должен трудиться, чтобы выбиться из нищеты.

Этим эпикуреизмом на мелкобуржуазный лад и заканчивается «Философ» Дюмарсэ. Нам кажется, что ни в каких комментариях это произведение не нуждается. Все в нем ясно и все умеренно. Много заимствований у Ла Меттри. Но нет того пламени, которым согреты произведения пылкого «чтеца короля прусского». Нет зато и уступок: материализм и

атеизм без сучка и задоринки. Это своего рода партийная программа энциклопедистов, но написанная кабинетным теоретиком, а не проповедником-борцом. И программа, как будто написанная по особому заказу. Недаром оправил ее в золото Д'Аламбер, умеренный, аккуратный, дезертировавший из Энциклопедии, когда вокруг нее собрались грозовые тучи, отвечавший на упреки Вольтера в вялости, что страх костра действует на него, как холодная вода, но Д'Аламбер внутренно всегда убежденный в истине материализма и атеизма.

В собрании сочинений Дюмарсэ «Философу» предшествует небольшой отрывок «О разуме», относительно которого издатели не дают никаких подробностей. Как по стилю, так и по содержанию он не противоречит изложенному нами произведению и в то же время несколько дополняет его.

Религия стремится внушить людям недоверие к их разуму. Она представляет его как ненадежного руководителя. Она говорит, что разум помрачился и испортился в такой степени, что бог, которого считают, однако, творцом этого разума, не хочет, чтобы люди им пользовались, и наказывает тех, кто имеет дерзость освещать себе дорогу эти факелом. Если пастыри духовные и разрешили людям пользоваться разумом в делах житейских, то они строго запретили применять его к рассмотрению истин религии. А между тем они сами же изображают эти истины, как имеющие для людей исключительно большое значение.

Чтобы разобраться в этих вопиющих противоречиях, автор подвергает анализу понятие разума.

Разум это не душа, это не порядок или связь между вещами, это не наши наклонности или предрассудки и т. д. и т. д., в порядке отрицания применения этого понятия к какому-либо частному проявлению душевной жизни. В результате довольно длинного анализа разум определяется, как такая «способность нашей души, с помощью которой мы открываем достоверность неопределенных или сомнительных вещей, сравнивая их с вещами, вполне очевидными и известными». Определение это носит явно служебный характер. Поставив себе задачей противопоставить разум вере, к торжеству первого и к посрамлению второй, автор идет к этой цели прямым путем, точно гвоздями вколачивая свои положения. Откровенного отрицания существования бога, правда, мы здесь у него не находим, но он подводит к нему настолько близко, что оно навязывается само собой.

Если, как говорят сами богословы, существование бога и его атрибутов есть вещи очевидные и доказанные разумом, то, следовательно, с помощью разума мы только и можем судить обо всем, что касается бога, его поступков и его предписаний. А разум никогда не сможет понять всех этих вещей. Разум, например, никогда не поймет, что всемогущий бог, творец всех вещей, имел нужду в посредничестве человека, чтобы учить других людей, которых он мог создать, образовать и просветить сам наиболее подходящим для своих целей образом. Такое противопоставление разума религиозным учениям повторяется в этом сочинении множество раз.

Бога мы можем познать или разумом, или через откровение. Разумом его нельзя познать. В таком случае мы должны познать его через откровение, но узнать, истинное это откровение или плод обмана, фанатизма, иллюзии, мы можем только с помощью разума. Вывод ясен!

Говорят затем, что конечные существа не в состоянии постигнуть существо бесконечное. Но если люди не могут составить себе истинных представлений о божестве, то они не могут и быть убеждены в его суще-

ствовании. Это положение, естественно, приводит к скептицизму или атеизму.

«Так враги человеческого разума разрушают свою собственную власть, которую они хотят установить, разрушив разум. Заключим с одним очень большим философом, что люди противны разуму только тогда, когда они находят, что разум противен им».

В сочинениях Дюмарсэ имеется еще одно интересное произведение, носящее следующее заглавие: «Опыт о предрассудках; или о влиянии мнений на нравы и счастье людей; сочинение, содержащее апологию философии». Как уже было сказано, есть много оснований сомневаться в том, что оно принадлежит перу Дюмарсэ. Помечено оно 1750 годом, но впервые было опубликовало в 1769 или 1770 году у М.-М. Рея в Амстердаме, книгоиздателя, выпускавшего в свет произведения Гольбаха и его друзей [1]). Уже один этот факт заставляет думать, что автором его был, если не сам Гольбах, то Нэжон или кто-нибудь другой из его помощников. Тем более, что Нэжон в своей статье о Дюмарсэ ни слова не говорит о принадлежности этого произведения перу излагаемого им автора, тогда как «Опыт о предрассудках» выдается обычно за дальнейшее развитие перепечатываемого Нэжоном «Философа».

Но «Опыт о предрассудках», кроме того, ни по стилю, ни по характеру не похож на действительно принадлежащие перу Дюмарсэ произведения. Он не мог быть написан 74-летним стариком—дряхлым и больным, каким был тогда Дюмарсэ. Это агитационное, несмотря на свой солидный об'ем, сочинение, полное энергии, ненависти к религии и тирании, полное обычных у гольбаховского кружка декламаций и часто хромающее по части логики, чего в сочинениях Дюмарсэ почти не наблюдается.

Зато не может быть почти никаких сомнений в том, что «Анализ христианской религии» действительно написан Дюмарсэ, хотя и приписывается Сент-Эвремону. Вольтер, во всяком случае, в этом не сомневался. Издатели сочинений Дюмарсэ, помещая «Анализ» в VII томе своего издания, сообщают, что это сочинение представляет собой только часть более обширной работы, озаглавленной «Анализ четырех религий, обладавших наибольшим числом сторонников», при чем утверждают, что в их распоряжении имеются доказательства этому. Но такое сочинение в свет не выходило.

«Анализ христианской религии» прямым атеизмом не грешит. В нем имеются даже деистические фразы, вроде: «Наши более очищенные понятия должны побудить нас находить чрезвычайное удовольствие в воздаянии богу наиболее достойного его и нас культа». Мы напомним по этому случаю, что у атеистов XVIII века деизм часто выставлялся напоказ, чтобы не отпугнуть читателя, с одной стороны, и чтобы, с другой, иметь больше удобств для разрушения христианства. Даже сочинения гольбаховского кружка можно разделить на два класса: подготовительные с деизмом в качестве вымпела, направленные только против христианства, и окончательные, разрушающие самые корни религии, атеистические. «Анализ» Дюмарсэ—книга, направленная исключительно против христианской религии.

Сначала автор бегло перечисляет противоречия, неясности и чудо-

---

[1]) В литературе мы встречали указание на 1760 год, как дату выхода в свет первого издания. Вероятно, это ошибка.

вищности ветхого завета, чтобы показать, что все эти книги писались людьми темными и лживыми, которых никак нельзя почесть вдохновленными богом. К ним даже нельзя отнестись, как к историческим документам.

С новым заветом дело обстоит не лучше. Вся история Иисуса христа—сплошной набор нелепостей. «Из этой книги я узнаю, что мессия родился от девы... Я вижу, что его жизнь полна поразительных чудес, совершавшихся на глазах множества людей, не только людей из одного народа, но всего мира, потому что звезда оставляет свою обычную дорогу, чтобы вести волхвов, солнце покрывается мраком, мертвые воскресают и т. д.». Первой моей мыслью,—продолжает он,—было поинтересоваться тем, как современные историки описывают такие удивительные факты и как они об'ясняют свое ослепление. К величайшему удивлению, я не нахожу у них ничего, даже имени этого необыкновенного человека. А, между тем, они описывали даже самые незначительные вещи, а ко всему чудесному относились с исключительным предпочтением».

И далее ряд евангельских рассказов подвергается анализу, по внешности спокойному и серьезному. Вывод автора тот, что все евангельские рассказы — «благочестивые выдумки» христиан первых веков, стремившихся усилить этим в глазах невежественных масс обаяние своей ничтожной секты. Это—«творение нескольких мошенников и невежд, которые, подобно основателям всех религий земли, злоупотребляли легковерием народа, чтобы ввергнуть его в самое постыдное суеверие». И далее автор рисует чудовищный «портрет христианства». Здесь зубоскальство смешано с подлинным негодованием и, пожалуй, во всей антирелигиозной литературе не найдется таких сильных и метких страниц. Приведем короткий отрывок.

«...У бога был сын. В течение четырех или пяти тысяч лет, как был сотворен мир, никто не знал о существовании этого сына. Теперь он появляется. Отец его, решивший, чтобы он ценою своей смерти купил спасение людей, желает, чтобы сын этот принял на себя все их грехи и понес полагающееся за них наказание. Он сводит его с неба на землю и заставляет принять человеческую природу. Этот сын, исходящий от бога, равный отцу своему, сам бог, должен родиться от незапятнанной крови. Для этого выбирается кровь Давида. Давид совершает прелюбодеяние с Вифсавией, мужа которой он приказывает убить. Из этого-то отвратительного рода родится сын божий. Правда, Иосиф, потомок Давида, только муж матери бога. Но чтобы люди поверили, что бог действительно захотел, чтобы кровь Давида была в его жилах, без всяких оснований предположили, что Мария была родственницей Иосифа и, следовательно, тоже из рода Давида. Ибо нас уверяют, что Иосиф никакого касательства к рождению Иисуса не имел и что третья часть бога (дух), до сих пор неизвестная, по приказанию первой части образовала вторую в теле Марии».

Затем автор рассматривает пророчества, чтобы овладеть этим «последним прибежищем легковерия», чтобы разрушить «последний камень этого фантастического здания».

Переходя затем к некоторым возражениям со стороны христиан, он останавливается на мучениках и чудесах. Правда, говорит он, христианство имело мучеников, запечатлевших своею кровью ту веру, которую они исповедывали. Против этого спорить нельзя. Но этих мучеников было не так уже много, как это изображают, большинство их насочиняли праздные монахи во времена мрака и невежества. А затем, что доказывают мучени-

ки? Какая религия их не имела? Почти в наши дни атеизм имел своих мучеников, исповедывавших до последнего вздоха учение, лишавшее их всякой надежды на награду на том свете. Говорите после этого, что мученики доказывают что-либо в вопросах религии! Что касается чудес, то каким авторитетным свидетельством подкреплены они? Свидетельством невежественных и заведомо недобросовестных людей. В таком случае чудеса язычества гораздо более достоверны, так как о них говорят серьезные историки. Например, чудеса Аполлония Тианского даже более поразительны, чем чудеса Иисуса христа. Но не разумнее ли было бы отвергнуть как те, так и другие, потому что примеры унизительного легковерия людей мы можем видеть каждодневно. Нет! И мученики, и чудеса нисколько не служат доказательствами в пользу религии. «Откажемся же навсегда от того рабства, которое заставляет нас почитать эту груду смехотворных положений, и будем смотреть на христианскую религию теми же глазами, какими мы смотрим на все вообще обманы, терпимые лишь у народов, находящихся в периоде младенческой глупости».

Все рассмотренные нами сочинения Дюмарсэ были полезным и нужным вкладом в сокровищницу материализма и атеизма. Но не все сочинения Дюмарсэ были таким вкладом. Есть среди них одно, которое, с нашей точки зрения, является темным пятном на его репутации философа. Это довольно большой труд под заглавием «Изложение учения галликанской церкви», написанный в совершенно религиозном духе и имевший целью поддержать требование части французского духовенства о независимости французской церкви от Рима. Написал его Дюмарсэ по предложению одного своего покровителя еще в то время, когда он не был тесно связан с философами и не завербовался в энциклопедисты. В этом можно найти некоторое оправдание ему. Во всяком случае, совершенно казуистически звучит утверждение его издателей, что он ухватился за предложение написать книгу в защиту вольностей церкви, чтобы и этим «служить священному делу философии», так как, мол, «разрушая чудовищное могущество вождя (папы), можно надеяться с большей легкостью разрушить власть духовенства».

Маркиз д'Аржанс хорошо сказал однажды: «Что общего имеет философия с буллой «Унигенитус»? И какое дело ученику Бейля или Гассенди до положения янсенистов или молинистов! Что сказали бы мы о философе или человеке, желающем казаться таковым, если бы он стал серьезно обдумывать, какой ранг должны иметь сумасшедшие в своем сумасшедшем доме. А разве не сумасшедшие для философа вся эта компания— янсенисты, иезуиты, кальвинисты, лютеране, анабаптисты, квакеры?».

III.

ФИЛОСОФСКАЯ БИТВА (продолжение).

1. Вольтер.

Имя Вольтера часто встречалось уже на страницах нашей работы. И, вероятно, читатель обратил внимание на то, что иной раз, особенно когда он давал свои показания об атеистах, этот «умов и моды вождь» высказывался очень охранительно. Действительно, Вольтер не любил атеизм и атеистов. Не даром, когда прах этого замечательного человека был перенесен во время Революции в Пантеон, на его гробнице была сделана надпись, в которой в числе заслуг Вольтера упоминалась и его борьба с атеизмом [1]). И все-таки, несмотря на эту его борьбу, выражавшуюся часто в весьма некрасивых формах, его роль в развитии религиозного свободомыслия Европы XVIII века была очень значительна. Чтобы убедиться в этом, достаточно послушать, что говорили о нем защитники религии.

Один «честный священник», сочинивший историю духовенства во время революции, выражался следующим образом: «Семьдесят лет богохульств, софизмов, сарказмов, лжи, ненависти против христа и против всех святых сделали Вольтера корифеем нечестивцев XVIII века. Никогда еще злоупотребление большими талантами не служило в сильнейшей мере развитию неверия; ни один человек никогда до него не вырабатывал с таким искусством яд заблуждений и пороков, не усеивал столькими цветами пути лжи и испорченности, не соблазнял юношество такими приманками; никто до него не создал столько вероотступников, не причинил столько потерь в стаде христовом, не вызвал столько слез из глаз церкви. Перо в его руках было мечом Магомета Запада» [2]).

Так говорит святая ненависть попа, готового своими руками разложить костер во славу веры. Не меньше злопыхательства обнаруживает светский реакционер, сторонник неограниченной монархии и безграничной власти папы—Жозеф де Местр. Гигантская личность Вольтера вызывает в нем восхищение, смешанное с ужасом, и, движимый этими чувствами, он «хотел бы, чтобы рукою палача ему была воздвигнута статуя». «Единственный человек,—говорит он о ненавистной предреволюционной эпохе,—человек, которому ад вручил свои полномочия, появился тогда на арене. Никогда еще оружие насмешки не употреблялось более страшным образом и никогда еще его не направляли против истины с таким бесстыдством и успехом. До него богохульство видело себе предел в отвраще-

---

[1]) Он боролся против атеистов и фанатиков; он внушал терпимость; он провозглашал права человека в лицо рабству и феодализму; он подготовил нас к свободе».

[2]) Цит. у F. Laurent. «La philosophie de XVIII siecle et christianisme». P. 1866, p. 416.

нии окружающих и убивало лишь самого богохульника. В устах самого преступного из людей оно стало заразительным, делаясь очаровывающим».

Поистине, страшным врагом религии должен быть тот, на кого обрушивается столь концентрированная ненависть мракобесов? И таких отзывов можно было бы собрать множество. Можно было бы составить целую книгу заклинаний и проклятий, как можно было бы составить книгу похвал, восхвалений, восхищений. Ведь даже весь XVIII век назывался «веком Вольтера», ведь «вольтерьянство» было родом религии и сам основатель этой религии был подлинным «некоронованным королем», особенно в те десятилетия, когда королевская власть уже дышала на ладан.

Деятели французской революции также редко упускали случай сослаться на Вольтера, как на одного из своих предшественников. В политическом памфлете «Ответ друга великих людей завистникам славы Вольтера», например, говорилось: «Он поступил так же, как французский народ, который взял Бастилию, прежде чем заложить фундамент Конституции. Ибо, если бы он не низверг всех крепостей глупости, если бы он не разбил всех цепей, сковывающих наш ум, мы никогда, никогда не могли бы возвыситься до великих идей, которыми обладаем в настоящее время».

Но и безудержная ненависть, и безграничное восхищение Вольтером—дело прошлого. И если мы называем его имя среди имен наших предшественников в деле борьбы с религией и посвящаем несколько страниц описанию его антирелигиозных деяний, то отнюдь не для того, чтобы только хвалить его или только порицать. В нем было все: и борьба с религией, и защита религии, как в нем была и борьба с монархией, и защита монархии, как в нем была и борьба с материализмом, и защита материализма. К нему можно применить те слова, которые он сам сказал о Бейле: «у него можно все найти, нужно только поискать». Но о Бейле он это говорил в том смысле, что у великого скептика можно найти среди обманчивой шелухи и кажущегося мусора скрытую под ними правду. О Вольтере же надо сказать это в том смысле, что в его бесчисленных писаниях можно найти все, что угодно: и хорошее, и скверное, и прогрессивное, и реакционное, и атеизм, и пантеизм, и деизм, и теизм, и защиту христианства. В Вольтере, великом писателе, поразительным образом отразился Вольтер, средний тип своего века и своего класса, воплотившийся полностью в одном человеке.

В некоторых отношениях Вольтер-человек был отвратительным явлением с какой угодно точки зрения. Однажды Нэжон, возмущенный какой то его гадостью,написал Дидро письмо, в котором не жалел красок для выражения своего возмущения. На это Дидро ответил ему приблизительно следующим образом: «Вы обвиняете Вольтера в завистливости, в низкой неблагодарности, в подлой льстивости. Что же, все это правда. Но этот восьмидесятилетний завистник всю свою жизнь хлещет кнутом тиранов, фанатиков и прочих злодеев. Этот неблагодарный славится своим постоянством в любви к человечеству, он иногда помогает несчастным в беде и мстит за угнетенную невинность. Он ввел философию Ньютона и Локка во Франции, он проповедывал свободу мысли, внушал дух терпимости и т. д., и т. д. И вы, не взирая на все это, хотите еще глубже погрузить его в ту грязь, в которую он залез, хотите, чтобы он совсем утонул в ней. Нет! Я бы так не поступил. Если бы у меня была губка, которой можно было бы очистить, я бы протянул ему руку, вытащил бы его и отмыл. Я поступил бы с ним так, как антикварий поступает с запачканной бронзой. Я бы обскоблил его с крайней осторожностью, чтобы не повредить тонко-

сти работы и изящества форм. Я бы восстановил его блеск и чистеньким выставил вам на восхищение».

Многие хотели сделать Вольтера чистеньким, но—увы!—никому это не удавалось. Грязь, отчищенная с одной какой-нибудь стороны, неизбежно собиралась на другой. А такой универсальной, чудодейственной губки, которая могла бы обмыть сразу все грани этого исключительно многогранного уника, на свете не было, нет и не будет. Да и идет ли вообще новенький блеск к стареньким вещам? Дидро с Нэжоном в свое время еще могли спорить о том, с какой стороны подойти к Вольтеру, потому что они слишком близко и без перспективы стояли к нему. Мы же стоим от него так далеко, что нам трудно охватить все его стороны, тем более, что в данном случае мы интересуемся, главным образом, его религиозным лицом.

Вольтер был гениальным представителем своего века и своего класса. Оттого так много в нем противоречий и оттого эти противоречия в нем так несовместимы. По своему происхождению он целиком принадлежал к третьему сословию, к тем слоям его, которые были проникнуты безудержным стремлением продвинуться вперед и вылезти наверх. Его индивидуальные свойства доводят эти стремления до пролазничества. Но рядом с этим пролазничеством глубокие корни в нем пускает основная, характерная черта третьего сословия—недовольство существующим порядком, стремление изменить этот порядок так, чтобы третье сословие из ничего стало всем. Он пролез в дворянство, имел придворную должность, купленную за большие деньги, но родовое дворянство в те времена презирало всех «парвеню», этих «мещан в дворянстве», и его самолюбию было нанесено много незабываемых ударов, питавших его классовую ненависть к «первому сословию». Он был крупным земельным собственником и разыгрывал маркиза в своих поместьях. Аристократизм помещика многое об'ясняет в его отрицательном отношении к политическому радикализму и экономическим нововведениям. Он в то же время был «финансистом», как назывались тогда денежные тузы, набившие мошну на спекуляциях. И когда его капиталистические страхи берут верх над его «третьесословной» ненавистью, он мирится с абсолютной королевской властью и цинично провозглашает священное право богатых эксплоатировать бедняков. Консерватизм и оппортунизм в Вольтере уживаются рядом с революционностью. То одна, то другая сторона его личности проявляется в зависимости от множества воздействий окружающей его среды, и стрелка этого замечательного барометра предреволюционной Франции никогда не знает покоя.

В его лице третье сословие борется с феодализмом и абсолютной монархией. Но особенно оно борется с католицизмом и положительными религиями вообще, потому что они еще целиком охраняют старый порядок и не видят в накапливающей силу буржуазии своего нового господина. Но в то же время в его лице новое общество приспособляет к своим потребностям и монархию и религию, чтобы дать верхним слоям этого общества испытанные формы защиты и нападения против сил, зреющих в низах его. Ибо третье сословие не было однородным классом, в недрах его таилась мелкая буржуазия и пролетариат и проявили уже, хотя и слабо, свои особенные стремления, враждебные жизненным интересам верхних слоев. Все это есть в Вольтере, все это с большей или меньшей рельефностью выступает с тысяч страниц его произведений.

И все-таки следует сказать, что роль Вольтера в общественном дви-

жении XVIII века была больше революционной и положительной, чем реакционной и отрицательной. Это движение жадно впитывало в себя Вольтера—просветителя и безбожника, и оставалась непроницаемым для Вольтера—консерватора и охранителя. Так было потому, что преобладающими мотивами в этом движении были не революционный демократизм и не социальное равенство в политике, не материализм в философии и морали, не атеизм в религии, в той или иной мере наличные у левого крыла просветителей, а компромиссные формы между этими крайними выражениями общественной мысли и идеологией старого порядка. И Вольтер именно был великим мастером компромисса и умел лавировать так, что угождал, главным образом, средней линии движения, склонявшейся больше влево, чем вправо.

Смелостью взглядов в религиозных вопросах Вольтер отличался еще в коллеже, и один из его воспитателей-иезуитов даже предсказал тогда, что он будет корифеем деизма во Франции. И действительно, с первых же своих шагов на литературном поприще Вольтер принимает точку зрения деизма, которая еще более крепнет у него после его пребывания в Англии. Преследования, вызванные опубликованием «Писем об англичанах» («Философских писем») и его вольной поэмой о Жанне д'Арк, ожесточают его. К этому времени относится передаваемый Кондорсэ в «Жизни Вольтера» его разговор с лейтенантом полиции Эро. «Что бы вы ни писали, вам никогда не удастся разрушить христианскую религию»,—сказал лейтенант. «Это мы еще посмотрим»,—ответил угрожающе Вольтер. Вряд ли тогда он серьезно ставил себе цель разрушения религии. В те годы он ограничивался сравнительно редкими и довольно легкими вылазками против христианства. Только после выхода первых томов Энциклопедии, после того, как наметилось основное ядро философской дружины, а также после того, как он достиг богатства и укрепился на границе Швейцарии и Франции в относительной безопасности от возможных карательных попыток против него французских властей, он всерьез и решительно приступает в своей борьбе с католицизмом и с религией вообще. Он снова призносит крылатые слова, ставшие знаменитыми, и в них чувствуется не юношеский задор, а созревшее решение человека, знающего слабость своих врагов и свою силу. «Мне надоело,—сказал он,—неустанно слышать, что двенадцати людей было достаточно, чтобы ввести христианство, и я теперь хочу им доказать, что нужен только один человек, чтобы его разрушить» [1]).

Участие Вольтера в Энциклопедии не было особенно заметным. Он вступил в число ее сотрудников не потому, что чувствовал потребность поддержать своим талантом и опытом это предприятие молодых философов, но, скорее, с намерением подчинить своему авторитету сгруппировавшиеся вокруг нее силы и стать их вождем. И хотя он с ложной скромностью предложил себя только на роль «подручного» (le garçon de boutique) Энциклопедии, начальнические замашки его скоро дали себя знать. Энциклопедисты с радостью приветствовали его приход, но шестидесятилетний «подручный» не увидел в них той дисциплинированности, на которую расчитывал, и скоро оставил «лавочку». Надо признаться,

---

[1]) «Vie de Voltaire par Condorcet» в приложении к «Oeuvres complètes de Voltaire» Paris, Jules Didot aîné, 1827. Этим изданием сочинений Вольтера, «посвященным любителям типографского дела», мы пользуемся и в дальнейшем.

что «Фернейский патриарх» для роли партийного вождя не был создан и оставался вполне самим собой, лишь когда действовал на собственный страх и риск, подчиняясь только велениям своей импульсивной натуры. Между ним и энциклопедистами не раз пробегала черная кошка, и патриарху приходилось иногда довольно конфузливо оправдываться в своих изменах общему делу.

Перейдем теперь к изложению религиозных воззрений Вольтера и к его критике религии и прежде всего остановимся на его деизме, так как к деизму постоянно клонится его мысль в этой области и к нему он возвращается всякий раз, когда увлечение полемики приводит его к атеизму или к признанию провидения.

Бог для Вольтера—вопрос не веры, а разума, разрешаемый в таком же порядке, в каком разрешаются вопросы арифметики, геометрии, астрономии и т. д. Идея божества не прирождена человеку, как и вообще не существует прирожденных идей, но из всех познаний, которые приобретает через посредство чувств развитой человеческий разум, эта идея подсказывается решительно всеми наблюдениями над окружающим. Это не философское понятие, потому что оно появилось еще до того, как существовали философы, у самых грубых людей, появилось из чувства и из естественной логики.

Существование божества—существование самое вероятное и почти достоверное; это показывает универсальность его признания. Доказательства этого существования Вольтер считает бесспорными. И на доказательства он не скупится. Но эти доказательства—мы приводить их не будем [1]), по существу являются повторением обычных у богословов софизмов. Как будто чувствуя всю их несостоятельность, Вольтер уверяет, что эти слабые, но обычные доводы являются самыми предпочтительными. Н не знаешь, улыбался ли он иронически или умышленно запирался в ограниченности и глупости, когда говорил: «Что было бы с человечеством, если бы нужно было изучать динамику и астрономию, чтобы познать бога? Тот, кто нас всех сотворил, должен быть очевиден для всех; и самые обычные доказательства его существования являются самыми лучшими по той простой причине, что они обычные. Для того, чтобы видет свет, нужны глаза, а не алгебра». Какой приверженец самой суеверной веры не подписался бы под этими словами «безбожника»?!

А между тем Вольтер отбивался от суеверия всеми своими силами и ненавидел его огромной ненавистью. Но суеверие, прогнанное в дверь, у него всегда находило открытое окно. Отрицая бога богословов, он под сурдинку провозглашал его сам. Его бог столь же непознаваем, как их бог. «Сам Спиноза,—говорит он, обращаясь к атеистам,—принимает первую причину, верховный разум. Почему вы хотите итти дальше него и из глупой гордости погрузиться в ту бездну, куда не осмелился спуститься Спиноза? Крайним безумством было бы отрицать вечного геометра. Но где находится вечный геометр? В одном ли он месте или всюду, не занимая пространства? Я ничего не знаю. Из своей ли собственной субстанции создал он все? Я не знаю. Огромный ли он, без количества и качества? Я не знаю. Все, что я знаю, это—что ему нужно поклоняться и быть справедливым». Не правда ли, очень мало знает этот поборник знания и просвещения?!

---

[1]) Читателю, желающему более подробно познакомиться с взглядами Вольтера в этой области, мы рекомендуем содержательную статью А. Вульфиуса: «Религиозные воззрения и терпимость Вольтера», напечатанную в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1909 г.

Источником признания Вольтером бога, его деизма, является, вопреки его собственным заверениям, не признанное разумом и логикой бытие бога, но практическое и, если угодно, философское соображение, что бог необходим, как принцип, регулирующий человеческое поведение. Бог—нечто совершенно неизвестное, но ему нужно поклоняться и быть справедливым.

К этому мы еще вернемся, а теперь поставим вопрос: как смотрит сам Вольтер на свой деизм? Религия это или только философия? Примыкает он к правому крылу деизма или к левому его крылу, у которого деизм представляет собой, в сущности, прикрытое отрицание божества!

Деисты, говорит он, делятся на две группы: одни думают, что бог сотворил мир, не даровав людям правил добра и зла; другие полагают, что бог дал человеку естественный закон. Вторая группа имеет религию, хотя и отрицает внешний культ; эта естественная религия лежит в основе положительных религий, они из нее проистекают. Наоборот, первая группа одна лишь заслуживает имени философов. Именно к этой группе Вольтер и причисляет себя самого.

Об'ясняя слово «теизм» в своем «Философском словаре», он говорит: «Многие люди спрашивают, является ли действительно теизм, взятый сам по себе и вне всякой религиозной церемонии, религией. Ответ на это дать нетрудно. Тот, кто признает лишь бога-творца, кто в боге видит бесконечно могущественное существо, а в его творениях—только удивительные машины, тот так же мало религиозен по отношению к нему, как европеец, восхищающийся китайским богдыханом, не является по этой причине его подданным». Совсем иное дело такой теизм (Вольтер употребляет это слово, как синоним слова «деизм»), который утверждает, что бог установил постоянную связь между собою и людьми, создал их свободными в смысле выбора между добром и злом и даровал им нравственный закон. Это уже религия, и этого религиозного мировоззрения Вольтер—по крайней мере, в наиболее серьезных и, так сказать, философских своих сочинениях—не разделяет. Как совершенно правильно замечает А. Вульфиус. «с точки зрения всех религий его бог в сущности представляет из себя нуль, ибо является лишь способом об'яснения закономерного порядка вселенной, из которого нельзя извлечь никаких особых принципов для построения человеческой жизни». Этот «способ об'яснения»—способ очень путаный и несостоятельный. Тем не менее для самого Вольтера и наиболее понятливых из его читателей он совершенно исключал религиозный способ об'яснения.

В своих рассуждениях, связанных с этим философским представлением о бога, Вольтер принимает детерминизм, т.-е. утверждает, что все происходящее обусловлено с необходимостью, движется по неизменным законам и никакого вмешательства божества, нарушающего эту предопределенность и обусловленность, не происходит. Эту точку зрения он проводит во многих своих сочинениях и отклоняется от нее только тогда, когда, увлекаясь борьбой с атеизмом или утверждением того, что без религии не может быть нравственности, сбивается в сторону признания провидения.

Выпуклое изложение этого детерминизма мы находим в статье »Судьба» в «Философском словаре».

Философы того направления, к которому причисляет себя и Вольтер, всегда говорили, что «все совершается по неизменным законам, все согласовано, все является необходимым действием». Существует ли мир

сам собою на основе физических законов или он образован верховным существом по его особым божественным законам, все равно: и в том и в другом случае эти законы неизменны и все необходимо. Совершенно невозможно, чтобы то, что было вчера, не было и чтобы то, что происходит сегодня, не случилось, и точно так же невозможно, чтобы то, что должно случиться, могло не произйти. Крестьянин верит, что град, побивший его хлеб,—дело случая, но философ знает, что случая нет и что при данном устройстве мира совершенно невозможно, чтобы града не было в этот день и в этом месте. Люди, напуганные этой истиной, признают только половину ее и походят на должников, предлагающих своим кредиторам половину долга и просящих отсрочки на остальную часть. Есть события необходимые, говорят они, и события не необходимые. Положительно забавно, чтобы часть этого мира была согласована, а другая не была бы, чтобы часть того, что случается, должна случаться, а другая не должна. Если мы приглядимся поближе, то мы увидим, что учение, противоречащее учению о всеобщей необходимости, нелепость. «Но есть много людей, которым предопределено рассуждать дурно, много таких, которым предопределено совсем не рассуждать, и много таких, которым предопределено преследовать умеющих рассуждать хорошо».

Как жалко, что Вольтер так часто забывал высказанные им здесь истины. Впрочем, ему предопределено было не только рассуждать хорошо и за то подвергаться преследованиям, но и рассуждать дурно и походить на высмеиваемых им половинчатых людей.

«Вы меня спросите,—говорит далее Вольтер,—что же будет со свободой (воли)? Я вас не понимаю. Я не знаю, что такое эта свобода, о которой вы говорите». То-есть, он совершенно отрицает свободу воли, а интересующихся его критикой ее отсылает к сответствующей статье своего словаря, где в небольшом диалоге противник свободы воли высмеивает его защитника. Свобода воли—выдумка богословов, а люди в сущности машины, движимые так, как предопределено неизменными законами и железной цепью необходимых причин и действий.

Мы видим, таким образов, что эта форма деизма, признающая бога, как начало начал только, совершенно отрицает провидение, молитву, всякую ответственность человека перед божеством. Логически мыслящий, последовательный и бесстрашный ум должен был бы неизбежно признать, что этот бог—только обозначение для сил природы, что он—сама природа, то-есть признать пантеизм, а в конечном итоге и чистый атеизм. И хотя Вольтер временами эти последние выводы делал, однако, практические или, вернее, моральные соображения большею частью побуждали его с этой научной позиции отходить к признанию божества-провидения, карающего и милующего. Тем не менее, его выходы к материализму и атеизму настолько показательны для окружавшей его социально-экономической среды, что мы на них остановимся.

А. Вульпиус, с большим искусством и беспристрастием проследивший различные направления религиозной мысли Вольтера, говорит, что у него бог—олицетворенный закон природы. «Если внимательно присмотреться к тем терминам, которыми Вольтер определяет божество, то окажется, что часто нет никакого различия между богом и законом природы». Например, бог, это—«необходимое существо, это—принцип, причина всех явлений», или—«вечный, общий действующий принцип», или—«единая вечная сила, с которой все связано, от которой все зависит». Он даже заменяет иногда слово «бог» словом «природа». Он, порой, даже не утверждает,

что бог был раньше природы, а допускает, как равноценные гипотезы, и существование мира самого по себе и существование бога в мире. Глубокого, внутреннего, религиозного, так сказать, убеждения у него нет. Особенно трудному испытанию подвергается его деизм, когда перед ним встает вопрос о том, является ли материя сотворенной, т. е. существовал ли бог раньше всего и сотворил ли он материю из ничего. Если материя и бог существовали вечно, то следует признать, что так же вечно могло существовать и многое другое. Творение же из ничего—бессмыслица, которую наш разум никогда не в силах постигнуть. Выход Вольтер находит в чисто пантеистическом положении, что материя это—эманация (истечение) божества. Пантеизм, конечно, не атеизм и никто так ясно не доказал этого, как Вольтер, потому что он в данном случае доказывал бессознательно. В самом деле, если материя есть истечение божества, она не само божество, она не покрывает собою этого понятия и что-то, кроме материи, от божества остается. Это что-то есть, несомненно, дух. Не даром, полемизируя против последовательного материалистического атеизма «Системы природы», он ссылается на пантеизм Спинозы, согласно которому, наряду с материей, как эманацией божественной субстанции существует также разум, духовное начало, разлитое в природе.

Итак, деизм Вольтера переходит в пантеизм благодаря допущению вечного существования материи, как истечения божества, при признании равноценного существования наряду с материей духовного начала. Материя и дух, это—проявления верховной субстанции, божества. Но когда он ближе рассматривает понятие духовного, когда он, в частности трактует о человеческой душе, он еще более приближается к материализму и атеизму.

В статье «Душа» «Философского словаря» Вольтер занимает скептическую позицию. «Мы—жалкие автоматы, движимые невидимой рукой, —говорит он.—И мы осмеливаемся спрашивать, дух или материя наша душа, сотворена ли она раньше нас, или выходит из небытия при нашем рождении и живет ли она вечно после того, как в продолжение краткого дня оживляла нас на земле? Это вопросы слепых, говорящих другим слепым: что такое свет?».

Но скептицизм этот в сущности—маска. Вольтер определенно склоняется к материалистическому разрешению всех этих вопросов.

Дух или материя наша душа? Широкой известностью пользуется изречение Вольтера: «Я—тело и я мыслю: больше я ничего не знаю». И в этом духе высказывается он постоянно. Если душа это—дух, говорит он дальше в статье о душе, то об'ясните нам, что такое дух. «Это—слово настолько бессодержательное, что, об'ясняя его, вынуждены говорить, что он не есть, не будучи в состоянии сказать, что он такое». Конечно, и материю мы знаем только по некоторым ее свойствам, и ни одно из этих свойств как будто не связано с мыслью. Душа, говорят нам,—нечто отличное от материи. Но это нисколько не доказано. Мышление—не дерево, не камень, не песок, не металл, следовательно, оно не материально? Но и тяготение, движение, произрастание, жизнь тоже—не дерево, камень и т. д., и, однако, они даны материи. И бог мог дать материи душу, мог сделать ее мыслящей. И дальше Вольтер прямо утверждает, что святые отцы церкви, декретировавшие, что душа нематериальна, впали в заблуждение. Они, мол, были люди своего времени, и тогда это заблуждение было универсально. «Зато,—добавляет он.—они не ошиблись относительно ее бессмертия, потому что это бессмертие с очевидностью возвещено в евангелии».

Но это признание бессмертия материальной души имеет, очевидно, иронический характер. Тут же приведен разговор между двумя философами—ортодоксальным и еретичествующим, при чем последний говорит, что душа по своей природе смертна, и только бог своею чистою волею даровал ей бессмертие. В этом он убедился на собственном опыте во время эпилептических припадков и во время глубокого сна, когда его душа не существовала. Ортодокс возражает еретику, что в эти моменты он просто не имеет сознания, но душа его тем не менее продолжает мыслить. Тот, однако, остается непоколебимым: «Я верю согласно откровению, что в будущей жизни всегда буду мыслить, но уверяю вас, что в этой жизни я мыслю редко». Вольтер от себя говорит: «Ортодокс не ошибался, утверждая бессмертие души, потому что вера и разум доказывают эту истину, но он мог ошибаться, утверждая, что спящий человек всегда мыслит». Вся это пропитано такой иронией, что сомневаться в истинных чувствах Вольтера не приходится.

Некоторую недоговоренность Вольтера надо об'яснить необходимостью маскировать и смягчать свои мысли в произведениях, предназначенных для широкого распространения. В «Трактате о метафизике», написанном для его подруги маркизы Шателе еще в 1734 году и не предназначавшемся для печати, он прямо заявлял, что «хотя и не имеет доказательств против спиритуальности и бессмертия души, но все вероятности против них, и равным образом несправедливо и неразумно требовать доказательства в исследовании, в котором уместны лишь одни догадки».

Еще более убеждают нас высказывания Вольтера по этим вопросам в его частной переписке. Так, однажды, Фридрих сообщил Вольтеру, что один его знакомый философ совершенно убежден, что всевышнему нет никакого дела до людей. На это Фернейский патриарх ответил (24 ноября 1770 г.): «Ваш ужасный человек, который так уверен в том, что все умирает вместе с нами, может быть, и прав». Таких высказываний в его корреспонденции можно собрать очень много. Но совершенно убедительным и бросающим яркий свет на истинные взгляды Вольтера представляется нам письмо его к маркизе дю Деффан.

«Я знал,—пишет он,—человека, который твердо был убежден в том, что после смерти пчелы прекращается и ее жужжанье [1]). Он полагал вместе с Эпикуром и Лукрецием, что нет ничего более смешного, чем предположение о существовании непротяженного существа, управляющего, и при том очень плохо, протяженным существом. Он присовокуплял, что весьма дерзко соединять бессмертное со смертным. Он говорил, что наши ощущения познаются так же трудно, как и наши мысли; что природе или творцу природы дарование идей двуногому животному, называемому человеком, не более трудно, чем дарование ощущения земляному червяку. Он говорил, что природа так устроила все вещи, что мы думаем головою так же, как ходим ногами. Он нас сравнивал с музыкальным инструментом, не издающим, будучи сломанным, больше звука. Он утверждал, что совершенно очевидно, что человек устроен так же, как и все другие животные и растения, а, может быть, как и все другие вещи во вселенной, сотворенные для того, чтобы существовать и затем погибнуть. По его мнению, эта идея утешает во всех горестях жизни, ибо все эти так называе-

---

[1]) Совершенно ясно, что пчела это—тело, а жужжание это—душевная жизнь.

мые горести были неизбежны. Таким образом, этот человек достигши возраста Демокрита, смеялся над всем, как и он. Посмотрите, сударыня, на чьей вы стороне—Демокрита или Гераклита? Если бы вы захотели прочесть «Вопросы энциклопедии», вы могли бы в них найти кое-что из этой философии, хотя и немного замаскированной».

Кто же этот отчаянный материалист? Кто этот бесспорный атеист, употребляющий слово «творец», как синоним слова «природа»? Да не кто иной, как сам Вольтер. Он смеялся в «возрасте Демокрита». И именно он «маскировал» всю свою жизнь свои подлинные взгляды. «Вопросы энциклопедии»—его собственное сочинение, составившее впоследствии значительную часть «Философского словаря». Но у него материалистическая философия и атеизм служили только для домашнего употребления и притом не всегда, а только временами или периодами.

Г. В. Плеханов как-то дал прекрасную характеристику французской философии XVIII века в тех же ее выражениях,которые не были сознательно, и так сказать, преднамеренно материалистическими. «По своему теоретическому содержанию,—говорил он,—названная философия была прямым и беспощадным отрицанием идеалистической метафизики, господствовавшей во Франции в эпоху расцвета сословной монархии. В этом смысле она была материалистической, даже тогда, когда ее сторонники считали себя противниками материализма». И Плеханов в качестве яркого примера этому приводит Вольтера. «Вольтер, всегда и решительно отвергавший материализм, сам рассуждал, как материалист, всякий раз, когда, не довольствуясь остроумными скептическими замечаниями по адресу мыслителей всех школ и язвительными насмешками над «метафизиками», давал себе труд серьезно обдумать коренной вопрос всей философии: вопрос об отношении суб'екта к об'екту, сознания к бытию».

Буржуазные историки литературы и философии, особенно в последние десятилетия, с большим удовольствием изображают Вольтера спиритуалистом и теистом признающим провидение, бессмертие души и т. д. О нем часто говорили: «пусть он уничтожил католицизм, но зато он спас религию». На самом деле он не спас религию, как не уничтожил и католицизм. Он только пытался это делать, при чем безуспешность этих попыток ни в коем случае не следует ставить в связь с его искренностью или неискренностью. Все это было в порядке вещей и в психике людей XVIII века.

Мы переходим к Вольтеру, спиритуалисту и защитнику религии. И пусть не удивляется читатель огромной разнице и вопиющему противоречию между Вольтером-деистом и почти атеистом и Вольтером-богопоклонником.

В романе «История Дженни, или атеист и мудрец» Вольтер устами «мудреца» мистера Фрейнда говорит: «Не ожидать от бога ни наказания, ни награды—это значит быть настоящим атеистом. К чему была бы нужна идея божества, которое не имело бы над вами никакой власти? Это как если бы мне сказали, что в Китае есть могущественный царь. Я бы ответил: на здоровье! Пусть он остается в своем доме, а я остаюсь в своем и так же мало забочусь о нем, как и он обо мне... Тогда я сам для себя бог. Я, если представляется случай, жертвую всем миром в угоду моим фантазиям, я не имею закона, я забочусь только о себе. Если другие люди—бараны, то я становлюсь волком; если они куры, то я становлюсь лисой».

Подобного рода мыслей и длинных рассуждений у Вольтера можно

найти множество. Приведем из них еще одно, заимствованное из его «Поучений».

Идея бессмертия души «является, быть может, единственной, которая может оправдать провидение. Нужно признавать бога, вознаграждающего и карающего, или же нужно совсем его не признавать. Середины как будто не существует: или бога нет, или есть справедливый бог. Мы обладаем идеей справедливости, мы, чей разум так ограничен. Каким же образом не обладал бы этой справедливостью верховный разум?».

Следовательно, мало признавать бога, как причину причин, надо также признавать его, как провидение, следящее за человеческим поведением и выносящее затем свой нелицеприятный приговор. Надо, следовательно, признать и бессмертную душу, ответственную за деяния бренного тела и несущую наказание или получаючую награду.Надо,следовательно, признать и загробную жизнь, место, где терпят муки или наслаждаются блаженством души, оторвавшиеся от тела. И Вольтер, увлекаемый своей идеей справедливого бога, действительно, доходит до признания—в формах более или менее смягченных—всех этих устоев положительной религии.

В цитированных выше «Поучениях» имеется следующие место: «...Бог существует. Я хочу презирать сказки и почитать истину. Если мне изображают бога, как смешного тирана, то этим меня не заставят считать его менее мудрым и менее справедливым. Я не скажу вместе с Орфеем, что тени добродетельных людей гуляют в Елисейских полях, я не приму вместе с фарисеями переселение душ или, еще того менее, вместе с саддукеями их уничтожение. Но я признаю вечное провидение, не осмеливаясь угадывать, каковы будут проявления его милосердия и справедливости. Я не буду злоупотреблять тем разумом, который бог мне дал. Я буду думать, что порок и добродетель существуют так же, как болезнь и здоровье. И наконец, так как невидимая сила, воздействие которой я чувствую на себе непрерывно, сотворила меня мыслящим и действующим, то я заключу из этого, что мои мысли и поступки должны быть достойны этой породившей меня силы». Таким образом, эта «невидимая сила» уже не природа и не абстрактный бог деизма, а подлинный и живой «промысел божий». Таким образом, хотя и отрицается мифологический рай и метемпсихоз (переселение душ), но отрицается с полной категоричностью и смертность души. Конечно, Вольтер был слишком хорошим учеником Локка, чтобы пытаться доказывать бессмертие души «философски». Но он его допускает. «Физически вполне возможно,—говорит он,—что в нас есть неразрушимая монада, скрытое пламя, частичка божественного огня, которая продолжает вечно существовать в различных видах». К этой мысли о «неразрушимой монаде», могущей и после смерти тела мыслить и чувствовать, Вольтер не раз возвращается в своей полемике с атеизмом.

«Очищенная» религия восстановлена. Конечно, цена ей невелика. Сам Вольтер заранее постарался подорвать ей всякий кредит. Но нас интересует не содержание ее, а ее корни в психике самого Вольтера, а через Вольтера и в психике той общественной группы, интересы которой он в этих своих капуцинадах против атеизма защищал. Потому что совершенно очевидно, что дело идет здесь не об отрицательном отношении к атеизму, как к теории, а о защите от атеизма тех устоев данного социального порядка, которые атеизм подрывает.

И Вольтер не скрывает вовсе своих охранительных намерений. «В

атеизме нет ничего хорошего,—говорит он в письме к одному маркизу, склонявшему под влиянием моды к философским крайностям.—Честный человек, конечно, может восставать против суеверия и фанатизма, он может с отвращением относиться к преследованию и он оказывает услугу человечеству, если распространяет гуманные принципы терпимости. Но какую услугу может он оказать, если распространяет атеизм? Разве люди станут более добродетельными, когда не будут признавать бога, повелевающего быть добродетельными? Нет, конечно. Я хочу, чтобы государи и их министры признавали бога и именно бога, карающего и прощающего. Без этой узды я их должен рассматривать, как хищных зверей».

Итак, во-первых, вера в карающего бога нужна для сильных мира, чтобы сдерживать их тиранию. Вольтер здесь защищает интересы третьего сословия от произвола дворянства и королевской власти. Вера в бога здесь подсобное орудие при наступлении на абсолютную монархию.

Во-вторых, религия нужна и для борьбы на другой фронт, для борьбы против демократических стремлений народа, за удержание той власти, близость которой уже предвкушалась верхушками «третьего сословия. И Вольтер, часто с крайним цинизмом, взывает к благоразумию тех из своих соратников в деле «просвещения», которые, разрушая враждебный им католицизм, разрушали и самую религию. Ибо он твердо знает, что «когда народ принимается рассуждать, все пропало», и оттого, по его мнению, «враг бога—враг общества». А общество это, конечно, в первую голову те, кто, подобно ему, владеет землями и капиталами и на кого трудятся все прочие. Сам по себе атеизм не опасен, но когда им заражается весь народ, он хуже чумы. «Мне кажется,—говорил Вольтер,—что необходимо различать между народом в собственном смысле слова и обществом философов, стоящих над народом. Весьма правильно, что во всех странах народ нуждается в самой крепкой уезде и что если бы Бейлю пришлось управлять пятью или шестьюстами крестьян, он не преминул бы им возвестить бога карающего и вознаграждающего». «Мы имеем дело,—говорит он в другом месте,—с массою мошенников, которые мало размышляли, с массою маленьких людей, грубых, пьяниц, воров. Если вам угодно, проповедуйте им, что нет ада и что душа смертна. Что касается меня, то я буду им кричать в уши, что они подвергнутся вечной каре, если будут меня обворовывать. Я буду подражать тому сельскому священнику, который, будучи жестоко обворован своими духовными детьми, сказал им в своей проповеди: «Я не знаю, о чем думал Иисус христос, когда умирал за таких каналий, как вы».

Пролетариат и крестьянство тогдашней Франции очень мало интересовались философскими книжками, но, вероятно, и среди них находились люди, не ошибавшиеся насчет истинного значения этих теорий Вольтера. Во всяком случае, просветители, стоявшие по своим взглядам ближе, чем Вольтер, к народу и проявлявшие искреннее, хотя и умеренное народолюбство, очень отрицательно относились к его защите религии. Один англичанин, вращавшийся в философских и светских кругах Парижа, говорил, что Вольтера называли за его деизм ханжой (слова одной философствующей дамы). Дидро, защищавший его от нападок Нэжона, сам не раз в интимных разговорах презрительно называл его «causefinalier» (от causes finales—конечные причины) и «cagot» святоша.

Бог Вольтера—специально придуманный бог. Его знаменитые стихи из полемики с автором книги о трех обманщиках:

Если бы небеса лишились его августейшего отпечатка
И могли перестать свидетельствовать о нем,
Если бы бога не было,—его надо было бы выдумать,

эти стихи в сущности скрывают в себе всю правду о религии Вольтера: она была им выдумана в интересах сохранения тех социальных отношений, которые были ему дороги, или, как сказал бы Ла Меттри, это была чистая политика. «Когда скептический Вольтер,—говорит Плеханов,—заговаривал о загробном возмездии за грехи, совершаемые нами при жизни, то это плохо вязалось с его собственным философским понятием о душе и нужно было ему, главным образом, для назидания трудящейся массы .. Ему внушали страх опасные, с точки зрения общественного спокойствия, последствия материалистической проповеди... То, что ему представлялось полезным, с точки зрения буржуазного общества, было для него важнее истинного в теоретическом смысле» [1]).

Те же друзья французского народа, которые возмущались ханжеством Вольтера-охранителя, аплодировали всему, что было в нем революционного. Ибо Вольтер, как мы уже не раз имели случай убедиться, постоянно разрушал то, что сам же пытался удержать и укрепить. Сознание своей революционной роли часто заглушало в нем его мракобесие, и тогда он говорил слова, которые должны были питать у Дидро и его друзей несбыточное желание очистить его от наносной грязи. В эти моменты он чувствовал себя, как был прекрасно сказано кем-то, «органом всеобщих чувств». «Я—великий разрушитель!»—гордо говорил он тогда и выражал намерение «перевернуть всю землю, чтобы ввести на ней власть философии». В нем поднималось тогда глубокое сожаление, что философов слишком мало и они недостаточно ревностны, «чтобы огнем и мечом произвести перерождение мира». Его перо лихорадочно бегало по бумаге и во все концы Франции и Европы, часто тайными путями, неслись его пламенные призывы: «Раздавите гадину.» (Ecrasez l'infame!»).

Историки и жизнеописатели Вольтера часто спорили о том, что он понимал под «гадиной» (l'infame): религия ли это вообще, или только христианство, или, может быть, еще уже—католицизм, или, наконец, даже просто религиозный фанатизм. Каждый отвечал согласно своим взглядам на эти вещи и сообразно преследуемой им цели—«отчистить» ту или другую сторону Вольтера. По нашему мнению, понятие «гадины» не было у него строго определенным и менялось в зависимости от владевших им чувств. Но, главным образом, его клич был направлен против христианства.

Как же расценивал Вольтер христианство? «Совершенно очевидно,—говорил он («О всеобщем мире»),—что христианская религия это—сеть, которою мошенники опутывали глупцов в течение семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев в течение более четырнадцати веков». «Пора,—восклицает он в другом месте,—пора разбить позорное иго, которое наша собственная глупость возложила на наши шеи! Пора заставить замолчать глупых и подкупленных фанатиков! Пора утешить землю, которую каннибалы, переодетые в священников и судей, покрыли кровью!».

) Г. В. Плеханов. «История русской общественной мысли» под редакцией Д. Рязанова, кн. 3, стр. 13.

Все христианские догмы, по его мнению, сплошные нелепости, далеко позади оставляющие догмы других религий. «Пока будут мошенники и дураки,—думает он,—религии будут существовать. Но наша религия, без сомнения, самая смешная, самая нелепая и самая кровожадная из всех, которые когда-либо заражали мир».

Когда это пламя ненависти горит в нем чистым огнем и стремление «раздавить гадину» овладевает им целиком, он забывает даже о том, что люди по своему социальному положению делятся на «чернь» и на «порядочных людей» и, что «гадина по праву должна быть оставлена лакеям и служанкам». Он провозглашает тогда, что народ обманывать не нужно, что «самые низшие его слои способны познать истину», что «паши и угольщики, султаны и дровосеки одинаковые люди».

Когда люди, испуганные разрушительной деятельностью Вольтера, спрашивали его, что же он поставит на место разрушенных святынь, он с негодованием отвечал им: «Как, я вас избавлю от хищного зверя, терзающего вас, а вы меня спрашиваете, чем я его заменю!». Обращаясь к духовенству, он говорил: «И вы тоже спрашиваете меня об этом? Вы, в сто раз более ненавистные, чем языческие первосвященники, которые спокойно удовлетворялись своими церемониями и жертвоприношениями, которые никогда не стремились сковать умы своими учениями, которые никогда не оспаривали у должностных лиц их власти и не сеяли раздоров среди людей. И вы имеете наглость спрашивать, чем нужно заменить ваши басни?!».

Вольтер отвергал христианство, но иногда в борьбе с атеистами он защищал христианскую мораль, отделяя учение христа от учения о христе. На его защите христианства от христиан мы останавливаться не будем. Но зато мы остановимся на его защите правды и справедливости, поруганной христианами, защите, сыгравшей очень большую роль в подготовке низвержения старого режима.

Вот Жан Калас, старик, протестант, занимавшийся торговлей в Тулузе. Один сын его перешел в католицизм, но жил в семье. В доме также жила служанка католичка. Старший сын игрок и мот, запутавшись в долгах, повесился. Факт самоубийства был очевиден. Но попы завопили, что эти—убийство, что этот сын хотел перейти по примеру младшего брата в католицизм, и ненависть протестанта побудила отца совершить убийство. Семейство Каласа в тюрьме, пока идет суд да дело, самоубийцу протестанта хоронят по католическому обрядт, провозглашают мучеником за святую и истинную веру, и идет в народе молва о чудесах, творимых его гниющим трупом. К несчастью в этом году (1762) католики Тулузы праздновали двухсотлетний юбилей резни гугенотов, унесшей в этом городе три тысячи гугенотских жизней. Смертная казнь протестантам, попавшим в руки католического правосудия, должна была увенчать торжество. Болезненный, слабый старик, явно неспособный задушить молодого и сильного человека, был присужден к пытке и колесованию, и приговор был исполнен.

Вольтер, узнав об этой кошмарной истории, взялся за перо и писал без устали до тех пор, пока к его защите справедливости не присоединилась вся образованная Европа. Все знаменитые адвокаты Франции за большие деньги были наняты им. Через три года невинность Каласов была признана. «Ни разу улыбка не появлялась на моих устах за все это время без того, чтобы я не поставил ее себе в вину»,—говорил потом Вольтер.

С делом Каласа однородно дело Сирвена, кальвиниста. Его дочь была насильственно взята в католический монастырь, где прелести религии свели несчастную девушку с ума. Выпущенная из монастыря, она бросилась в колодезь. Благочестивые палачи обвинили отца и всю семью в убийстве. Сирвенам удалось бежать в Женеву. Но процесса это не остановило. Чучела «преступников» были повешены, а имущество конфисковано. Вольтер через девять лет добился оправдания и Сирвенов, заинтересовав в их участи всех честных людей.

Кавалер де-ла-Барр и его друг д'Эталлонд, молодые, пылкие дворяне, увлекавшиеся крайней философией, вскоре (1765) стали новой жертвой «хищного зверя». Эта история—одно из гнуснейших преступлений, совершенных во имя религии.

Однажды ночью неизвестно кем в г. Аббевилле было совершено надругательство над распятием. Верующие подняли страшный шум. Епископ амьенский со всем духовенством и с подобающей помпой служит искупительные молебны, чтобы отвратить гнев раздраженного кощунством бога от невинных чад церкви. Всеми освященными традицией способами разгорячаются умы. И во имя земного и небесного правосудия от верующих под страхом вечного проклятия особыми грамотами требуют немедленно донести не только об известных им фактах, но и о мимолетных подозрениях. Это гнуснейшее из гнусных средств отыскания виновных дает свои результаты. Хотя никто ничего не знает, но ненависть и злоба пользуются удобным случаем, чтобы свести личные счеты. Становится известным, что группа молодых дворян—называются имена де-ла-Барра и д'Эталлонда—проявляла в различных случаях мальчишеское неуважение к религии. И так как, во что бы то ни стало, искупительная жертва должна была быть принесена и кощунство отомщено на страх всем нечестивцам, эти два юноши оказываются на скамье подсудимых. На основании одних только подозрений—в приговоре говорилось: «по сильному подозрению»—в надругательстве над крестом и на основании сплетен и разговоров о том, что де-ла-Барр и д'Эталлонд однажды, стоя вдали от крестного хода, не сняли шляп, что они богохульствовали в тесном кругу и пели вольные песенки и что они «оказывали почитание нечестивым книгам», они были осуждены на варварскую казнь: «отрубить руку, потом вырвать язык, затем отрубить голову, а тело сжечь». И чтобы никто не сомневался в истинном значении этого приговора, в огонь должны были быть брошены вместе с телами преступников соблазнившие их книги—«Философский словарь» Вольтера, «О духе» Гельвеция и друг.

Д'Эталлонду удалось бежать. Кавалер де-ла-Барр один принял мученическую смерть. Этот восемнадцатилетний юноша бестрепетно и гордо поднялся на эшафот. Этот неверующий (он заявлял о своем неверии на суде) сумел своим беспримерным мужеством посрамить мучеников убивавшего его христианства.

Колокола звонили, верующие рукоплескали. Парижский парламент рассмотрел дело, признал его веденным согласно закона и одобрил приговор. Королевская власть отказала в помиловании. В лице де-ла-Барра старый режим казнил своего врага—философию. И естественно, что этот пример не мог не вызвать негодования и ужаса у философов: участь де-ла-Барра угрожала каждому из них.

И тогда поднялся голос Вольтера, могучий, грозный, карающий. «Мое сердце поражено,—писал он.—Как! это творит народ—такой мягкосердечный, легкомысленный и веселый! Арлекины! Людоеды! Я не хочу

больше слышать о вас. Спешите от костра на бал и с Гревской площади (место совершения казней) в комическую оперу. Колесуйте Каласа, вешайте Сирвена, сожгите пять юношей, которых следовало бы посадить на шесть месяцев в Сен-Лазар (тюрьма). Я не хочу дышать тем воздухом, каким дышите вы!». «Я не понимаю,—писал он Дидро,—как могут чувствительное сердце и правильный ум жить в стране обезьян, превратившихся в тигров».

Он ничего не мог поделать против об'единившихся сил реакции: официального признания казни Ла-Барра судебной ошибкой он не добился, но он отомстил за эту смерть, вызвав всеобщий взрыв негодования и презрения к палачам.

Более удачной в смысле внешнего успеха была его защита супругов Монбальи, обвиненных в убийстве матери, умершей на самом деле от удара. Монбальи был после страшных пыток казнен. Казнь жены была отложена вследствие ее беременности, освобождавшей по французским законам от немедленной казни. А после вмешательства Вольтера и вызванного этим вмешательством пересмотра дела, Монбальи были об'явлены невиновными.

Еще известна его защита генерала Лалли, приговоренного к смерти, якобы, за подлоги, а на самом деле за военные неудачи. Его оправдания Вольтер также добился.

Без особенных непосредственных результатов он защищал притесняемых крепостных крестьян. Он боролся за их свободу страстно и горячо, но не дожил до того момента, когда Революция совершенно отменила крепостное право во Франции.

Таков был Вольтер-большой и Вольтер-маленький, совершенно единственный в своем роде предшественник деятелей Французской революции, отразивший в своей личности все ее и великие и малые черты. И Революция воздала ему должное, перенося его прах в Пантеон. Не осталась в долгу и реакция. В 1814 году прах его был извлечен из гробницы, отнесен на живодерню и там разбросан среди нечистот.

2. Дидро и Энциклопедия.

Вольтер был самым типичным представителем просветительного движения, отражавшим в своей исключительно одаренной личности и в своей замечательно многообразной литературной деятельности все положительные и отрицательные черты своего класса. Он угождал всем и не угодил, может быть, отчасти даже против собственной воли, лишь тем, кого можно было удовлетворить, только бросив в костер его самого с всеми его произведениями. Его бесчисленные противоречия, падения в грязь, под'емы к небу, зигзаги и скачки, образуют такую пестроту, что рассматриваемый издали он кажется неопределенным, неярким, серым, каким-то универсальным лавочником. Совсем иным представляется нам его соперник, если не по славе, то по влиянию и значению—Дени Дидро (1713—1784).

Кто-то из больших литературных критиков Франции, сопоставляя эти две славы века и сравнивая личный характер их, назвал Дидро «пламенным» (flamboyant), а Вольтера «тусклым» (grisâtre), и в некоторых отношениях так оно и есть, хотя Вольтер только и делал, что выпячивал свою личность и свой талант, а Дидро с пренебрежением гения никогда не думал о личной славе. Дидро, как рассказывали о нем, всегда был проникнут убеждениям ,что дело вовсе не в том, была ли написана вещь им

самим и вышла ли она в свет под его именем, а в том, чтобы она была вообще написана и написана хорошо. Поэтому легкое перо его поставило не одну сотню ярких страниц в написанные другими книги, порой усиливая известность тех, кто вовсе ее не заслуживал, но гораздо чаще только содействуя общему делу—борьбе с религией и абсолютизмом.

Вольтер и Дидро—оба была вождями предреволюционного общественного движения. Но Вольтер с полным сознанием своего значения носил жезл фельдмаршала и требовал почестей и признания, тогда как Дидро заслуживал свои эполеты в самом огне битв. «Философия»—это я—точно говорил Вольтер, перефразируя абсолютистское словечко Людовика XIV. Он издалека направлял ход сражения и часто не знал своей армии и не понимал стратегических задач, стоявших перед ней, потому что по своему общественному положению и по своим взглядам он принадлежал к верхушкам буржуазии, заинтересованным только в реформе, тогда как «армия» просветителей в своем большинстве отражала стремления низов, ближе стояла к народу и неудержимо тяготела к революции. А Дидро был плоть от плоти и кровь от крови этого народа. Сын ремесленника, ножевщика, он всю свою жизнь остается на нижних ступеньках социальной лестницы не потому, чтобы не мог подняться выше, но потому что не чувствует притягательной силы богатства и почестей. Он не может оторваться от народа и не хочет. Кроме того, он по темпераменту был революционером и, благодаря этому именно, оказывал непреодолимое влияние на окружающих его, захваченных революционной атмосферой второй половины века. «Героизм смелости и страсти»,—сказано было о преобладающем в нем. «Он несет XVIII век на своих плечах, как ветхий Атлас нес земной шар». Он—«первый крик Французской республики». «Он был истым революционером: на трибуне он затмил бы Мирабо и Дантона, ибо когда он разгорался идейной страстью, он обладал всем величием грозы». Эти выражения принадлежат чаловеку, враждебному революции [1]). Историки, отнюдь не принадлежащие к поклонникам энциклопедистов и отрицающие за Дидро его литературное и философское значение, тем не менее, воздают ему должное, как вождю. «Его роль была значительнее, чем его творчество.—говорит Эмиль Фагэ [2]).—Благодаря своей неутомимой деятельности, благодаря ценным и почти неоценимым качествам своего характера и сердца, он занимал очень большое место среди современников; он связывал и об'единял умы и характеры наиболее несходные и порой наиболее несговорчивые, и никто более его не был рожден для роли редактора партийного органа... Он наполнил свой век громкими подвигами смелости, скандала и шумом литературных выступлений. Пламя и грохот кузницы были его родной стихией. Он расширил тихую мастерскую своего отца и выделывал гораздо больше ножей, чем он. и ножей не таких безобидных. То был неугомонный работник, которого труд опьянял»...

Если таковы отзывы о Дидро людей, враждебно настроенных к общественному движению, которое он представлял, то нетрудно представить себе, с каким энтузиазмом должны говорить о нем те, кто открыто признает свое духовное родство с ним и с его эпохой. Мы позволим себе привести еще один такой отзыв, устанавливающий не только черты его характера, но и истинное место его в великой философской битве.

---

[1]) Arséne Houssaye. «Histoire du 41-me fauteuil de l'Académie francaise», P. 1849 p. p. 167—169.

[2]) «Dix-huitiéme siécle», 1890, p. 336.

«Дидро—самый удивительный человек своего века и один из самых совершенных и восхитительных умов, которые когда-либо существовали. Никогда не бывало еще в мире натуры более богатой, более одаренной, более открытой для всех зародышей и более плодовитой; ума более творческого; энциклопедической способности столь активной и животворящей и столь чудовищно всеоб'емлющей, чем его. Он охватывает все, одухотворяет все и, подобно вулкану в потоках пламени, мечет во все стороны свои сверкающие мысли...». «Дидро вдувает пламя в XVIII век. Он не только сын ремесленника, плебей и демократ, который всегда хранил память о невзгодах своей молодости, который стремился просветить сволочь, бичуемую Вольтером, который возвысил физический труд и хотел научиться всем ремеслам, чтобы со знанием дела говорить о них в Энциклопедии, который высказывал относительно человеческой солидарности и принципа авторитета в политике, о монархической наследственности, об опасности постоянных армий, о социальном обеспечении и налогах взгляды, совпадающие со взглядами самой передовой демократии, но он также и революционер, которого 93 год имел право провозгласить одним из своих предшественников» [1]).

Мы видели уже, какую роль в начале философской битвы сыграла Энциклопедия. Это был, как сказано, штаб организующейся армии. И начальником этого штаба был именно Дидро. Затеявши свое грандиозное литературное предприятие сначала, может быть, исключительно ради заработка, он вскоре уясняет себе все его общественное значение и с этого момента живет почти исключительно им одним. Смело можно сказать, что без Дидро Энциклопедии не существовало бы, но также смело можно сказать, что без Энциклопедии и Дидро был бы не тем, чем он был. Очень возможно, что «без Энциклопедии, которая заглушала его воображение, он был бы Янусом романа», как говорит Уссэ, то-есть прославился бы в области чистой литературы. Но можно ли об этом жалеть?

Философ-материалист эпохи революции и начала XIX века Кабанис назвал организовавшееся вокруг Дидро общество энциклопедистов священным союзом против фанатизма и тирании. «Польза, доставленная трудами этого общества,—говорит он [2]),—вышла за пределы охваченных им предметов и, может быть, превзошла его ожидания; рассеянием предрассудков, отравлявших источник всех добродетелей или служивших для них шатким основанием, оно приготовило царство истинной нравственности; разбив смелою рукою цепи, сковывавшие мысль, оно приготовило освобождение человеческого рода».

Вначале такие грандиозные задачи не стояли ни перед Дидро, ни перед другим редактором Энциклопедии Д'Аламбером. Они просто хотели дать научную сводку всех успехов культуры и знаний своего времени. Если они и имели в виду задачу просветительную вообще, то эта задача в их намерении была совершенно лишена наступательной тенденцией. Боевой характер Энциклопедии придали обстоятельства. Среди этих обстоятельств нужно на первое место поставить вражду духовенства всех толков ко всему, что не носило на себе их печати. При наличии этой вражды

---

[1]) A. Collignon. «Diderot, sa vie, ses oeuvres, sa correspondance», 2-me éd. P. p. p. VIII, 103.

[2]) Кабанис. «Отношение между физическою и нравственною природою человека», СПБ., 1865, Т. I, стр. 70.

и вытекавших из нее гонений, бродившие неорганизованно оппозиционные настроения концентируются вокруг предприятия, оказавшегося в центре общественного внимания. И затем уже Энциклопедия становится органом движения, отражая в своем содержании все его этапы. «Ее развитие,— говорит И. К. Луппол, автор наиболее современной биографии Дидро [1])— развитие буржуазии; ее тон, сначала неуверенный осторожный, затем резкий и требовательный — тон третьего сословия; ее тактика, полная уловок, — маневрирование вождей и первых партизанов, выбирающих лучшие позиции; ее борьба — борьба с переменным успехом только еще создающейся армии; ее победа — всесокрушающая победа молодой буржуазии над старым противником, дворянством и духовенством; наконец, ее, часто скрытый, атеизм и материализм—путь, указанный на много десятилетий вперед «четвертому сословию», пролетариату».

Первые два тома Энциклопедии, вышедшие в 1751—52 г.г., вызвали ожесточенные нападки клерикалов и правительственную репрессию. На эти томы было наложено запрещение, а Дидро, под страхом тюремного заключения, был вынужден передать все рукописи и материалы для следующих томов в руки своих злейших врагов иезуитов, которые пытались таким способом овладеть предприятием. Однако, эта попытка потерпела позорнейшее фиаско. Как рассказывает Гримм, отбирая бумаги Дидро, враги забыли захватить его голову и его гений; они позабыли спросить у него ключ к множеству статей, которых они не могли не только понять, но даже просто прочесть. И правительство, не без влияния стоявшей на стороне энциклопедистов любовницы короля m-me Шатору, позволило прежним редакторам снова взяться за дело. В 1753 г. выходит третий том и затем, без перерыва в течение ближайших четырех лет, выходят еще четыре тома. Число подписчиков и вообще друзей Энциклопедии возрастало со стремительной быстротой. Энциклопедисты, окруженные всеобщим сочувствием, чувствовали себя силой, и бешеные нападки врагов не заставляли их, как прежде, быть чрезмерно осторожными. С каждым новым томом они становились все смелее.

Эта смелость, впрочем, была весьма относительна. По самому своему характеру издание не могло позволить себе особенного вольнодумства и для выражения своих истинных взглядов авторы должны были прибегать к окольным путям, к намекам, к хитрым обходам, имеющим целью сбить со следа врагов. Их расчет при этом основывался на том, что читатели окажутся более понятливыми, чем все официальные и неофициальные цензоры, и оценят по истинному достоинству тот хлам, которым они должны были заполнять множество страниц. «Без сомнения, у нас есть плохие статьи по теологии и метафизике,—писал Д'Аламбер Вольтеру,— но, имея цензорами богословов и при королевской привилегии, попробуйте-ка вывернуться иначе. Но зато у нас есть другие статьи, меньше бросающиеся в глаза, в которых все это исправлено. Время научит различать то, что мы думали, от того, что мы писали».

Дидро, впрочем, не особенно полагается на время и в обширной статье «Энциклопедия» еще в 1755 году дал своим читателям прямое ука-

---

[1]) «Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения». «Новая Москва», 1924, стр. 34: Ограничиваясь изложением взглядов Дидро в религиозной области, мы отсылаем читателя для полного знакомства с ним к этой превосходной книге.

зание, как отыскивать правду. В этой статье он говорит: «Всякий раз, как какой-нибудь национальный предрассудок требует почтительного к себе отношения, в посвященной ему статье следует излагать его почтительно и со всей его свитой правдоподобия и привлекательности, но в то же время нужно ниспровергнуть это прогнившее здание, рассеять эту ничтожную кучу пыли, делая ссылки на такие статьи, в которых прочные принципы служат основанием для противоположных истин. Этот способ открывать людям глаза на обман действует очень быстро на здравые умы и непогрешимо, без всяких неприятных последствий, потихоньку и без шума производит переворот во взглядах. Это—искусство молчаливо делать самые сильные выводы. Если подобные ссылки, содержащие подтверждения и опровержения, заблаговременно и с ловкостью подготовлены, они дадут Энциклопедии характер издания, изменяющего господствующие взгляды».

Так, действительно, Дидро и его сотрудники поступали. И читатели, предупрежденные заблаговременно, не удивлялись, когда, например, в статье «Христианство» доказывалась божественность Иисуса христа, но, следуя даному рецепту, искали и находили в других статьях решительное опровержение этой догмы; или, когда в статье «Душа» доказывалось бессмертие, они знали, что опровержение этого надо искать в статье, трактующей о рождении. Но то, что было понятно для читателей-друзей, должно ведь, было быть понятным и читателям-врагам? На этот счет нас просвещает Нэжон в своих «Мемуарах о жизни и сочинениях Дидро». Конечно,—говорит он,—в то время было более, чем безрассудно, открывать всем и каждому подобный секрет, «но враги Энциклопедии или, правильнее, враги Дидро и Д'Аламбера были еще более глупы, чем злы, а этим все сказано. Большинство из них не были знакомы с этим любопытным, но и очень нескромным местом, а те, которые его прочли, не сумели сделать из него самых естественных и самых ближайших выводов [1]). Но так, конечно, было только сначала. Разрушительные тенденции Энциклопедии не могли укрыться от подозрительных взоров, и с каждым новым томом ненависть росла и усиливалась.

С выходом седьмого тома давно угрожавшая катастрофа, наконец, разразилась. В этом томе была помещена статья Д'Аламбера о Женеве, в которой он расхваливал социанианских женевских пасторов и указывал, что их неверие в божественность христа, в таинства католической веры и в вечные мучения имеет своим естественным следствием простоту образа жизни, нравственную чистоту и терпимость. Удар был направлен против французского духовенства и вызвал с его стороны взрыв самой дикой ненависти. Статьей, между прочим, остались недовольны и женевские пасторы, потому что, и в самом деле, то, что Д'Аламбер выставлял как их достоинства, с точки зрения всякой религии было страшным недостатком. Но и вообще говоря, эта статья для того времени была очень смела и достаточно явно восхваляла безбожие, так что даже некоторые участники философского движения находили ее несвоевременной.

Не одна Энциклопедия, конечно, вызывала недовольство защитников старого порядка. Одна за другой выходили другие книги и брошюры, поддерживавшие направленный Энциклопедией огонь против религии и духовенства. Так, в 1756 году особенное внимание обратили на себя и под-

---

[1]) «Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot». Paris, 1821, p. 112.

верглись преследованию «Христиада, или обретенный рай, служащая продолжением Рая Мильтона» и «Толковый анализ Бейля». В первый из них жизнь Иисуса христа трактовалась, как роман, во второй были изложены в общедоступной форме положения пирронизма (скептицизма) и отрицания религии; здесь «как бы в одной чаше» подносился весь яд неверия. Обе книги были сожжены рукой палача. Но воплотившийся в них дух сжечь было нельзя. В дни карнавала того же года парижская публика выразила свое презрение к духовенству тем, что стала одеваться в костмы епископов, аббатов, монахов и монахинь. Нетрудно представить себе, какие речи при этом держались и какие шуточки отпускались по адресу «служителей божьих».

Совершенное в январе 1753 г. Дамьеном покушение на жизнь короля подлило масла в огонь. Духовенство, у которого у самого в этом деле рыльце было в пуху завопило, что это преступление вызвано «зловредными принципами, которые со времени ослабления веры овладели умами и толкали их к мятежу против государя и его законов». Правительственная реакция не щадила и парламенты за их упорную защиту своих узких привилегий, но главным об'ектом ее ударов был «философский дух». Королевский декрет (16 апреля 1757 года) угрожал смертной казнью не только всем сочинителям книг, «имеющих ввиду нападения на религию, покушение на нашу власть или стремление нарушить порядок и спокойствие», но также и распространителям их, типографам, книгопродавцам, разносчикам и т. д. Смертных казней в результате прямого применения этого закона, правда, не последовало,—правительство боялось слишком возбуждать общественное мнение,—но изгнание, галеры и другие наказания посыпались градом и преимущественно на типографов и книгопродавцев.

Последним проявлением дерзости, вызвавшим расправу с Энциклопедией, была знаменитая книга Гельвеция «О духе», вышедшая в 1758 году. Ее автор, приобретающий с этого момента громкую славу и выдвигающийся в первые ряды борцов, до того времени был известен лишь как очень богатый генеральный откупщик, как покровитель бедных писателей, как хозяин одного из наиболее посещаемых передовыми людьми «салонов». В течение многих лет втайне трудился он над своей книгой, побуждаемый отчасти честолюбием, желанием приобрести славу писателя, но, главным образом, вдохновляемый благородной мыслью помочь страждующему человечеству, открыв людям глаза на истинную природу человека, об'яснив им происхождение морали и религии и указав им научно и об'ективно, как надлежит для всеобщего блага строить общественную и государственную жизнь. Хотя он выпускает свою книгу легально, запасшись «привилегией короля», своего рода патентом или грамотой, и разрешением цензора и хотя о щекотливых вопросах он старается говорить в ней с осторожностью, она вызывает такой «дьявольский шум», какого до сих пор не делала ни одна книга. «О духе» подвергается немедленному запрещению, а затем ее судят и осуждают не только светские власти—государственный совет и парламент, но и духовные—Сорбонна, архиепископ парижский и даже римская инквизиция и сам наместник христов—римский папа. Раздавались голоса, требовавшие костра не только для богопротивной книги, но и для ее автора. Однако, путем лицемерия и унижений Гельвецию удалось уберечь свое грешное тело от пламени, которое должно было спасти его бессмертную душу. Он поплатился только потерей придворной должности и немилостью короля и его присных.

23 января 1759 года состоялось торжественное заседание парламента для суда над нечестивыми книгами. На скамье подсудимых мы видим: Энциклопедию, книгу Гельвеция «О духе», поэму Вольтера «Об естественной религии», «Подарок вольнодумцам», представляющий собою перепечатку «Философских мыслей» Дидро, и другие произведения, принадлежащие менее видным философам». Судят книги, т. е. судят идеи, судят философский мух. Это судилище—один из замечательнейших моментов в истории идей.

Королевский адвокат (прокурор) Омер Жоли де-Флери произносит обвинительную речь:

«Человечество трепещет, гражданин в тревоге; со всех сторон мы слышим, как раздаются стенания служителей церкви при виде стольких сочинений, которые распространяются и размножаются с единственной целью поколебать, если это возможно, основания нашей религии. Общество, государство и религия предстали теперь перед судом справедливости, чтобы принести ему свои жалобы». Он говорит о заговоре философов, стремящихся поддержать материализм, уничтожить религию, внушить неповиновение, извратить нравственность и, обращаясь к судьям—«магистратам и христианам, защитникам законов и покровителям религии», требует «самых сильных мероприятий». «Не должна ли юстиция—восклицает этот королевский цицерон—обнаружить всю свою строгость, взять в свои руки меч и поразить без различия всех писателей-святотатцев и мятежников, которых осуждает религия и от которых отрекается отечество!?».

Расматривая затем в отдельности преступные книги, королевский адвокат прежде всего останавливается на произведении Гельвеция, на этом «кодексе самых постыдных и гнусных страстей, восхвалении материализма и всего, что только может сказать неверие, чтобы внушить ненависть к христианству и католицизму».

Об Энциклопедии он говорит с еще большим пафосом. Это слишком известное произведение по своему назначению должно было бы быть сводкою всех знаний, а стало собранием всех заблуждений; его восхваляли, как самый лучший памятник национального гения, а между тем оно является только памятником национального позора. Правда, в статьях Энциклопедии относительно каждого предмета дается то, что можно сказать, за и что можно сказать против, но «когда дело идет о религии, о нравах, о светской власти, против всегда выражается с особой и подчеркнутой ясностью». Цитируя отдельные статьи, он указывает, что по утверждению авторов «способ поклонения истинному богу никогда не должен уклоняться от требований разума, потому что разум сотворен самим богом»; затем они хотят свободы совести и всеобщей терпимости; они, наконец, не признают, вопреки апостольскому поучению, что власть монархов происходит от бога, а сводят ее к насилию, либо к действительному или безмолвному договору между народами и их правителями. «Таково учение этих оракулов нечестия! Неблагодарные и мятежные дети, они не признают творца всех благ!».

Чего же заслуживают эти враги общества, государства и религии? Жоли де-Флери просто напоминает господам-магистратам, что их предшественники осуждали на самые страшные виды смертной казни, как преступников божественного величества, тех авторов, которые сочиняли стихи против бога, его церкви и честных нравов.

Никто из авторов, однако, не пал жертвой беспощадного прокуро-

ра. Сожжены были только книги, да и те, как говорят, были сожжены лишь символически, т.-е. вместо них в костер, разложенный у главной лестницы парламента по всем правилам инквизиции, в самой торжественной обстановке, палачом были брошены кипы ненужных бумаг. И то не всех обвиняемых постигла эта «страшная» кара. Энциклопедия была наказана менее сурово: в виду ее обширности, дело о ней передано на рассмотрение особой комиссии из попов и адвокатов, труды которой так и остались неизвестными; постановлением же государственного совета привилегия короля была аннулирована и продажа вышедших и имеющих выйти томов была запрещена, при чем эта мера мотивировалась тем, что «польза, приносимая (Энциклопедией) искусству и науке, совершенно не соответствует вреду, приносимому религии и нравственности».

В связи с этой бурей преследований, продолжающейся несколько месяцев, Дидро пришлось пережить много тяжелого. Не говоря уже о той травле, которая была поднята против него и которая сама по себе не могла оставить равнодушным такого человека, как он, не говоря об официальных преследованиях, он сталкивается с такими явлениями, как измена Руссо общему делу и дезертирство из Энциклопедии Д'Аламбера. Последнее, пожалуй, было всего тяжелее, так как оно не только задевало его личные чувства, но и грозило гибелью самому делу его жизни.

Истинным мотивом, по которому Д'Аламбер в минуты опасности покинул Энциклопедию и своего друга, было не столько неудовлетворенность гонораром и не задетое чем-то самолюбие, сколько упадок духа перед трудностями предприятия и страх преследований. В письме к Вольтеру, написанном за несколько месяцев до его ухода из Энциклопедии, он говорил: «Да, конечно, Энциклопедия стала работой необходимой и совершенствуется по мере выхода в свет; но окончить ее стало невозможным в нашей проклятой стране. Брошюры, пасквили против нее—все это пустяки. Но представьте себе, что появляются памфлеты, напечатанные по приказанию свыше... Одна жестокая сатира была прислана издателю периодического листка из Версаля (резиденция короля) с приказанием ее напечатать... Вы понимаете, что если сегодня подобные вещи печатаются по особому приказанию власть имущих, то дело на этом не остановится. Это ведь называется собирать дрова для седьмого тома, чтобы нас кинуть в огонь при восьмом... Мое мнение, что нужно бросить Энциклопедию и ждать времени более благоприятного (которое, может быть, никогда не настанет), чтобы ее продолжать». «Я измучен,—говорит он еще,—оскорблениями и придирками всякого рода, которые навлекло на нас это предприятие. Злобные и даже гнусные сатиры, которые печатаются против нас и которые не только дозволяются, но и поощряются, одобряются и даже заказываются теми, в чьих руках власть, проповеди, или правильнее сказать, удары в набат, раздающиеся против нас в Версали в присутствии короля, без всякого протеста с чьей-либо стороны; новые невыносимые стеснения, налагаемые на Энциклопедию назначением таких новых цензоров, которые нелепы и несговорчивы в самой высшей степени,—все эти причины вместе с некоторыми другими вынуждают меня отказаться от этого проклятого предприятия».

После процесса, вчиненного Энциклопедии, исцелить Д'Аламбера от его паники уже ничто не могло: ни упреки Вольтера за отступление перед «гадиной», ни призывы Дидро к его чувствам дружбы и солидарности. «Спасительный страх костра» оказался сильнее всего.

А парламент совершенно серьезно задумывался об этой единственно

радикальной мере спасения религии. Один из советников при всеобщем сочувствии других магистратов в публичном заседании заявил: «Довольно сжигалось философских книг, пора сжигать самих философов».

В конце-концов на точку зрения Д'Аламбера встал и Вольтер и не раз серьезно уговаривал Дидро покинуть Францию и в Голландии продолжать свое издание, или же последовать приглашению Екатерины II, либеральствовавшей после своего вступления на престол (1762), и перекочевать под ее высокое покровительство в далекую и варварскую Россию.

Отвечая Вольтеру, Дидро всякий раз с удивительным мужеством и преданностью своему делу отклоняет подобные предложения. В этих письмах мы видим славного энциклопедиста во всем его величии.

«Покинуть предприятие, значит показать спину врагу в разгар сражения и сделать именно то, чего желают преследующие нас негодяи. Если бы вы знали, какую радость проявили они, узнав о дезертирстве Д'Аламбера, и на какие хитрости пускаются они, чтобы помешать ему вернуться!..—Что же нам делать? То, что подобает мужественным людям: презирать наших врагов, наносить им удары и пользоваться, как и прежде, глупостью наших цензоров».

В другом письме Дидро сообщает Вольтеру, что, несмотря на все запрещения, работа над Энциклопедией тайно продолжается [1]). Отказываясь вследствие этого эмигрировать, он прибавляет: «... Не думайте, что опасности, которым я подвергаюсь, работая среди варваров, делают меня малодушным. Наш девиз: без пощады по отношению ко всем суеверным, фанатикам, невеждам, сумасшедшим, злодеям и тиранам, и я надеюсь, что вы не в одном месте нашего труда увидите это. И разве даром мы называемся философами? Как! Ложь будет иметь своих мучеников; а истина будет проповедываться только трусами? В моих братьях мне больше всего нравится, что почти все они об'единены не столько ненавистью и презрением к той, кого вы назвали гадиной, сколько любовью к истине; чувством благодеяния себе подобным и вкусом истинного, благого, и прекрасного...».

В 1765 году последние десять томов Энциклопедии, в которых непосредственно участвовал Дидро, были, наконец, выпущены и тайно стали раздаваться подписчикам [2]). Неутомимый и мужественный редактор мог воскликнуть, подобно мореплавателям, близким к цели многолетних странствований: «Земля! Земля!». Но испытания, связанные с его грандиозным делом, не кончились: Энциклопедия снова подвергается запрещению, и опасность преследований за завершенный труд висит над его го-

---

[1]) Запрещение Энциклопедии осталось на бумаге. С осени 1759 года пятьдесят наборщиков вновь приступили к делу и застучали печатные станки. Правительство, среди исполнителей которого были люди, сочувствовавшие энциклопедистам и всячески помогавшие им, после многих хлопот со стороны Дидро и типографов согласились смотреть сквозь пальцы на нарушение постановления при условии, что остальные темы Энциклопедии выйдут за надлежащей цензурой и сразу и с ложным указанием места издания. Этому в значительной степени содействовали нелады между правительством и духовенством в тот момент.

[2]) Все издание состояло из семнадцати томов текста и одинадцати томов таблиц; в 1776—77 г.г. вышли еще пять дополнительных томов, составленных без участия Дидро.

ловой. Силы реакции вновь ополчаются на философов. Во главе их, как и до сих пор, идет духовенство, хотя и ослабленное недавним изгнанием иезуитов из Франции, но попрежнему нетерпимое и кровожадное.

Философы, освобожденные, по выражению Вольтера, от иезуитских лисиц, были отданы во власть янсенистских волков. Эти волки в лице общего собрания духовенства писали в августе 1765 года: «Множество дерзких писателей топчут ногами божеские и человеские законы. Наиболее священные истины помрачены, принципы монархии поколеблены. Ничто не уважается как в гражданской, так и в духовной сферах. Величие верховного существа и королей подверглось поношению... и нельзя скрывать от себя, что в отношении веры, нравов и даже государственного порядка дух века грозит революцией, предвещающею со всех сторон уничтожение и всеобщее разрушение». И затем осуждались все вышедшие в последнее время сочинения философов Гельвеция, Дидро, Руссо, Вольтера и т. д., при чем Энциклопедия называлась одной из первых. Книги сжигались все чаще, а 1 июля 1766 г был казнен кавалер Ла-Барр и его останки были брошены в костер вместе с безбожными книгами.

Положение Дидро было критическим, и Вольтер снова обращается к нему с красноречивым увещанием ради собственного спасения и для блага дела покинуть пределы Франции.

И снова редким героизмом звучит ответ философа. «Я прекрасно знаю,—пишет он,—что свирепый зверь (янсенистский парламент), раз омочив свой язык в человеческой крови, не может уже без нее обойтись. Я прекрасно знаю, что этому зверю недостает пищи и, не имея больше иезуитов для пожирания, он набросится на философов. Я прекрасно знаю, что его взоры обращены на меня, и я буду, быть может, первым, кого он пожрет... Я прекрасно знаю, что один среди них свирепо заявил, что, сжитая на костре одни только книги, далеко не уйдешь. Я прекрасно знаю, что они убили ребенка (кавалера Ла-Барр)... Я прекрасно знаю, что мы опутаны неуловимой сетью, называющейся полицией, и что мы окружены доносчиками... Я прекрасно знаю, что, может быть, не пройдет и года, как я вспомню ваши советы и с горечью воскликну: о Солон, Солон!..—Но какой будет моя жизнь, если я могу сохранить ее, лишь отказавшись от всего, что делает ее для меня ценной?».

Говоря об Энциклопедии и ее роли в развитии антирелигиозных идей, нельзя упускать из вида, как характера этого произведения—характера легального, открытого органа философской «партии», так и периода его выхода в свет,—периода организованного, отличающегося сравнительной робостью и недоговоренностью почти всех философских выступлений. Дидро в эти годы был безусловным и законченным атеистом сам и такими же были очень многие из его сотрудников. Но Энциклопедия, тем не менее, не проповедует прямого атеизма ни на одной из своих тысяч страниц. Но за то она является как бы опорной базой для тех, кто на собственный риск и страх выходил из общих рядов, чтобы сразиться с врагом своим индивидуальным оружием. Она утверждала рационализм и скептицизм, не доходя до полного материализма и открытого атеизма. А рационализм и скептицизм в общественной обстановке того времени были общей программой философского блока.

3. Дидро-атеист.

Был ли Дидро всю свою жизнь человеком, так и не сведшим концов с концами в религиозной проблеме? Пришел ли он на старости лет туда, откуда вышел,—к откровенной религии или, во всяком случае, к умеренному деизму? Был ли он, как сказал о нем русский поэт, «то чтитель промысла, то скептик, то безбожник»? Или же, дойдя в своем развитии до полного атеизма, он до смерти пребывал в этих взглядах?

Эти вопросы совершенно законны, поскольку относительно религиозных взглядов Дидро среди писавших о нем существует разноголосица.

Религиозно-философские взгляды Дидро проделали ту же эволюцию, какую проделали эти взгляды в своем крайнем выражении у той общественной группы, к которой он принадлежал. Его духовное развитие, как это почти всегда бывает у наиболее талантливых и чутких людей, сокращенно отражало тенденцию развития его социальной среды. Поэтому эволюция взглядов Дидро от «веры отцов» к вере—или, вернее, безверию—будущего позволит нам примером этого самого яркого, последовательного и крайнего представителя революционной буржуазии иллюстрировать эволюцию XVIII века в философско-религиозной области.

Как все его современники, Дидро в раннем детстве получает сильный заряд религиозности; как Ла Меттри, например, он предназначается своим отцом к духовной карьере, и его ребяческое честолюбие сильно тешится этой мечтой. С восьми лет он поступает в иезуитский коллеж; в двенадцать лет он уже носит тонзуру — признак католического духовного лица. В это время религиозная экзальтация побуждает его на «подвиги»: он проделывает шестимесячный «искус», во время которого постится, носит власяницу, спит на голой соломе и молится без конца. Однако, совершенно искалечить душу ребенка его наставникам не удается, здоровые задатки натуры берут верх, религиозный под'ем спадает до нормального уровня. Мечта о религиозной карьере остается еще, но она носит уже свойственный тому времени «светский» характер, характер именно карьеры Иезуиты в своих видах пытаются оторвать его от семьи, подговаривают бежать из родительского дома, чтобы поступить в монастырь. Он поддается, правда, их уговорам, но это непрочно, ибо, когда отец раскрывает заговор и вместо монастыря отдает его в коллеж д'Аркур для более солидной подготовки к духовному званию, он не протестует. И вскоре затем вы видим, что он уже вовсе не склонен к отречению от мирских благ. По окончании коллежа он избирает профессию юриста, вероятно, тоже, чтобы удовлетворить честолюбивые мечты отца. Но в это время в нем просыпаются более глубокие запросы, он учится, читает и, наконец, заявляет о своем нежелании стать магистром. Новой профессии себе он, однако, не выбирает, но призвание уже в некотором роде чувствует. На недоуменный вопрос ножевщика, не представляющего себе человека без узко-ограниченой профессии: «Чем же ты хочешь быть?»—будущий философ отвечает: «Да ничем, совершенно ничем. Я люблю учиться, я очень счастлив и ничего больше мне не нужно».

Лишенный поддержки разгневанного отца, молодой человек вступает в ряды богемы, перебивается грошевыми уроками, составляет проповеди для священников, записки для адвокатов, проспекты для книготорговцев, одно время делает неудачный опыт гувернерствовать, словом, живет без положения в обществе, «без определенных занятий». Но он свободен, и главным содержанием этой свободы является утоление духовной жажды.

К занятиям литературой, к писательству он приходит не в результате свободного выбора, а под давлением обстоятельств. Женившись без согласия родителей и испытывая острую нужду, он от сочинения проповедей и адвокатских речей переходит к занятиям переводами с английского языка, хорошо им изученного. Он перевел «Историю Греции» Станиана, английский медицнский словарь и, наконец, «Опыт о достоинстве и добродетели» Шефтсбери. Последняя работа и является, собственно говоря, началом его литературной и философской деятельности (1745).

Ему в это время уже 32 года. Первая молодость прошла, наступил период духовного созревания. Искание «истины», т.-е. создание удовлетворительного взгляда на мир и окружающее, начинает беспокоить его ум. В его духовном окружении этим занимаются все. Вероятно. сильный толчок к самостоятельному философствованию дает ему дружба с Туссэном, автором нашумевшей книги о нравах (см. выше), совместно с которым он переводит в это время медицинский словарь. И взявшись за перевод сочинения английского деиста, он уже не в силах быть механическим передатчиком чужих мыслей, он должен выявить и себя. К переводу «Опыта» он прилагает посвящение своему брату, введение и ряд примечаний.

Собственные мысли Дидро в этом произведении очень незрелы: его ум еще бьется в тисках религиозной традиции. Но этот ум выведен из равновесия и в нем заметен определенный критический наклон. Дидро проповедует религиозную терпимость, он враждебен фанатизму, он сторонник свободы исследования. Он—теист, признает откровение, провидение, загробную жизнь и т. д. Деистов, как Толанд и Тиндаль, он называет «дурными протестантами и жалкими писаками». К атеизму он ярко враждебен. Его задача—«показать, что добродетель почти неразрывно связана с богом и что счастье человеческое здесь на земле почти неотделимо от добродетели: нет добродетели без веры в бога, нет счастья без добродетели». Атеизм оставляет добродетель без опоры и даже хуже—он косвенно ведет к нравственному одичанию. В своей религиозности Дидро гораздо решительнее даже переводимого им автора, или, пожалуй, он пламеннее его. Он восторженно говорит о чудесах природы, о спектакле вселенной, обнаруживающих величие творца. Он декламирует в защиту христианства и, как его исключительное достоинство, указывает именно то, чего нет у других религий,—«достойные человека награды в другой жизни».

Нэжон, много лет проживший в непосредственной близости к Дидро и прекрасно знавший историю его развития, говорит, что эти, «скорее христианские, чем философские» примечания явились результатом переживавшегося им тогда «вида религиозной горячки», длившейся недолго. Дело ограничилось несколькими приступами, больше не возобновлявшимися. «Так как кризис был, выражаясь медицинскими терминами, полным,—говорит он,—и так как вся суеверная материя была извергнута, то выздоровление было совершенным и даже выразилось в недвусмысленном симптоме, именно в «Философских мыслях», опубликованных через год после «Опыта о заслуге и добродетели».

Именно «симптомом выздоровления» и были «Философские мысли». Но они еще не знаменуют полного выздоровления. Они лишь этап на пути от теизма к атеизму через сомнение и так называемую естественную религию. В них Дидро резюмирует ту внутреннюю борьбу, которую его ум пережил, освобождаясь от христианских пеленок и от теизма. Но он все еще питается иллюзиями никчемных доказательств бытия бога от совер-

шенства и красоты мироздания. Это—последнее прибежище веры, уже обращающейся к логике, к разуму. Дидро здесь, главным образом, деист. Скептик в нем говорит громко, но бог, которого он утверждает, нем. Возврата к блаженной детской вере нет уже, хотя он в одной «мысли» и клянется, что «со всей своей силой» подчиняется постановлениям католической, апостольской и римской церкви, и выражает свое желание умереть в религии отцов. Но в этом заявлении нельзя видеть чего-либо иного, как попытку ослабить неминуемые нападки верующих и предупредить слишком суровую оценку его вольнодумства со стороны властей.

«Я пишу о боге»,—начинает он свое произведение, и действительно, бог занимает в нем главное место. «Что такое бог?—говорит он.—Это вопрос, который задают детям и на который философам очень трудно ответить». Из одних и тех же уст ребенок узнает, что существуют оборотни, привидения и бог. Религия, преподаваемая таким образом, ничем не отличается от суеверных сказок. И эту религию—«веру отцов», со всеми ее нелепыми догмами Дидро решительно отвергает. Со своей точки зрения он находит, что она «более оскорбительна для бога, чем атеизм». В самом деле, бога рисуют таким жестоким, таким неумолимым в своем гневе и мести, что невольно приходится желать, чтобы его не существовало. «Мысль о том, что бога нет, никогда и никого не пугала, а пугала мысль, что существует такой бог, как его рисуют».

Откровения, чудеса и мессианство вышли из моды. Священное писание вовсе не запечатлено божественностью. Пророки, апостолы и евангелисты писали в меру своего ограниченного разумения. Всякого рода свидетельства божественного происхождения той или иной из священных вещей—просто «сказочное предание». «Зачем требовать от меня, чтобы я так же твердо верил, что в боге три лица, как я верую, что три угла треугольника равны двум прямым? Всякое доказательство должно вызывать во мне уверенность, пропорциональную степени своей убедительности». Никакой же убедительности в «истинах» положительной религии Дидро не находит.

Пусть к истине он знает только один: через критику, через глубокий и беспристрастный анализ. Но от философа можно требовать лишь, чтобы он искал истину, но не чтобы он нашел ее. А первый шаг в этом направлении—скептицизм, который должен распространяться на все, потому что он—пробный камень истины. Скептик, таким образом, это—«философ, который сомневается во всем том, чему он верит, и который верит во все то, что доказано ему, как истинное, правильным употреблением его разума и чувств». С такого рода ограниченным скептицизмом можно быть и деистом, но можно быть и атеистом. Весь вопрос в том, что доказано, как истинное,—бытие бога или небытие его.

Так стоит для Дидро вопрос на этой ступени его антирелигиозного развития. Он решает его для себя в направлении деизма. Но атеизм представляется ему страшным противником. Этому противнику на его доводы нельзя отвечать тонкостями схоластики и вообще доказательствами метафизического и нравственного порядка. В самом деле, что ответить атеисту, который говорит вам: бога нет, сотворение мира—выдумка, вечность мира представляет для понимания не больше трудностей, чем вечность духовного существа; если я не понимаю, каким образом движение могло породить мир, который оно, однако, превосходно сохраняет, то смешно выдвигать против этой трудности воображаемое бытие существа, которое для меня еще более непостижимо; если чудеса природы как будто обнаружи-

вают некий разум, то беспорядки, царящие в мире явлений нравственных, уничтожают всякое предположение о провидении. Атеист говорит, что если все является творением бога, то все должно устроено наилучшим возможным образом, ибо в противном случае приходится предположить в боге или бессилие, или злую волю. Возражения, которые Дидро делает атеисту, весьма неубедительны. Он отказался от аргументации философов-метафизиков и обратился за аргументами к экпериментальной физике. Он полагает, что, благодаря трудам Ньютона и других естествоиспытателей, были найдены удолетворительные доказательства бытия «суверенно разумного существа»: мир представляется уже не богом, но сложной машиной, обязательно предполагающей наличие машиниста. Одного крыла бабочки,—говорит Дидро,—достаточно для доказательства разумной причины. «Божество запечатлено с такой же очевидностью в глазу насекомого, как способность мышления в творениях великого Ньютона». И если крыла бабочки или глаза насекомого достаточно, чтобы опровергнуть атеизм, то не забывайте, что имеется еще вся «тяжесть весленной», чтобы сокрушить его. «Основываясь на этом рассуждении и на нескольких других, отличающихся той же простотой,—говорит Дидро,—я и принимаю существование бога».

Выше мы видели, как атеист Ла Метри ответил Дидро и другим противникам атеизма на «доказательства» подобного рода. Смысл его возражения был тот, что нужно сначала доказать, что природа есть творение первого существа, а не считать это как бы доказанным. «Тяжесть вселенной» потому не может сокрушить атеизма, что атеизм есть вывод из материализма, а в основе материализма лежит та самая «экспериментальная физика», к которой аппеллирует Дидро.Но любопытно, что в «мысли», следующей за только что изложенной, Дидро сам вкладывает в уста атеиста поистине сокрушающий всякое богопризнание на этой основе довод.

Он ссылается на какого-то «знаменитого профессора», который «уничтожает» атеиста следующим сравнением. Если мы допустим, что движение присуще материи, то из этого так же нельзя заключить, что мир есть результат случайного сочетания атомов, как нельзя об «Илиаде» Гомера или о «Генриаде» Вольтера сказать, что они являются результатом случайного сочетания букв. Я бы поостерегся,—говорит Дидро,—выдвигат такое возражение против атеизма. Ведь атеист может ответить, что по теории вероятностей всякая возможная вещь может произойти при наличии бесконечного множества комбинаций. Как ни мала возможность случайного порождения вселенной, но трудность этого события более чем достаточно уравновешивается бесчисленностью комбинаций.«Таким образом, если что-либо и должно противоречить разуму, то лишь предположение, что, при наличии вечного движения материи и бесконечного множества удивительных сочетаний, которые, может быть, были в бесконечной сумме комбинаций, ни одно из этих удивительных сочетаний не встретилось в бесконечном множестве тех, которые материя последовательно принимала. Разум, следовательно, должен быть более удивлен гипотетической продолжительностью хаоса ,чем действительным рождением вселенной».

Действительно, уклониться от логической неумолимости такого аргумента невозможно. Нужно признать только, что движение не присуще материи, а дано ей первым двигателем—богом. Дидро на это не идет, он просто изображает здесь фигуру умолчания. У Ф. Ланге [1]) поэтому даже

---

[1]) «История материализма», пер. Н. Н. Страхова, 2-е издание, стр. 267, прим. 70.

возникло сомнение, «не хотел ли Дидро этою главою умышленно разрушить для посвященных все впечатление предыдущего, сохраняя для массы читателей видимость верующего деизма». Историк материализма, впрочем и сам находит такое предположение не особенно основательным. Но он безусловно прав, устанавливая здесь скорее недостаточную предуманность и не полную ясность для Дидро всех за и против деизма. Насколько непрочен в его уме этот деизм, который, однако, в «Философских мыслях» является исповеданием веры философа, мы видим еще в одной «мысли», где направление исканий Дидро в сторону атеизма сказывается в пантеистическом толковании бога. Пантеизм, как нам уже приходилось говорить, в истории развития антирелигиозной мысли часто является смягченной формой отказа от деизма и принятия атеизма.

«Люди изгнали божество из своей среды; они заперли его в святилище; стены храма ограничивают вид его; вне этих стен оно не существует. Безумцы! разрушьте эти ограды, суживающие ваши идеи! Расширьте бога! Видьте его всюду, где он находится, или скажите, что он не существует».

Таким образом, Дидро в этом сочинении, наряду с признанием личного и вне-мирового бога, склоняется уже к богу, разлитому в природе, и даже направляет свои взоры к естественному об'яснению. Он не остановился на деизме, не убежден в нем. Элемент веры еще в нем силен, хотя разум уже близок к победе. Он колеблет здесь больше заблуждений, чем искореняет их, как выразился Нэжон.

Мы не будем подробно останавливаться на других произведениях Дидро, относящихся к этому периоду его исканий, на «Прогулке скептика, или Аллеях» и на «О достаточности естественной религии», из которых первое было написано в 1747 г., но было отобрано во время обыска и света в свое время не увидело, а второе было написано между 1747 и 1749 г.г. и опубликовано лишь в 1770 г.

Дидро все еще деист и в то же время он сильно склоняется к пантеизму в духе Спинозы. Но его отрицательное отношение к положительным религиям делается более резким и в первой части «Прогулки» он зло издевается над ними. Несомненно, ослаблено в то же время философское обоснование его деизма, а доводы в пользу атеизма излагаются с особенной силой. Когда, например,деист, по обыкновению, указывает на совершенство мироздания и делает вывод о творце, атеист возражает следующим образом.

Кто вам сказал, что порядок вселенной нигде не нарушается? Разве можно на основании данных, относящихся к одной точке пространства, судить о всей бесконечности? Что сказали бы вы о червяке и муравье, нашедших себе все удобства среди случайно нагроможденных обломков и груд земли, если бы они стали восторгаться разумом садовника и утверждать, что все это приготовлено специально для них?

В мире все целесообразно,—говорит деист. Эта целесообразность особенно ясна в устройстве живых существ и она свидетельствует в пользу существования бога. Она свидетельствует только о том, что материя организована,—отвечает атеист. И спинозист, участвующий в беседе, поддерживает его. Если можно доказать,—говорит он,--что материя вечна, то доводы деиста не имеют никакой силы. И спинозист это доказывает, устанавливая вечное существование двух субстанций—материальной и духовной, образующих вместе природу-божество. Деист чувствует себя бессильным ответить по существу. На этом заканчивается спор. Участники бесе-

ды, однако, признают, что, может-быть, атеист прав логически, но правдоподобие на стороне деиста. Для того же, чтобы атеист не слишком возгордился, ему наносится моральный удар. По возвращении из путешествия он нашел свой дом разграбленным, жену похищенной, детей убитыми. Сделал это, конечно, христианин, в котором атеист своими аргументами разрушил все нравственные устои.

Следующим шагом на пути к атеизму является «Письмо о слепых» (1749), где Дидро задается вопросом, в какой степени наши понятия определяются органами чувств и к каким изменениям в этих понятиях приводит отсутствие одного чувства, в данном случае—зрения. В интересующей нас области свои взгляды Дидро вкладывает в уста Саундерсона, действительно, существовавшего слепого ученого, профессора математики в Кембридже [1]).

Для слепого Саундерсона ссылка на величие и чудеса природы, открывающие бытие и величие творца, совершенно не убедительна. Бога он может познавать только осязанием, но, как ни тонко его осязание, оно не открывает ему ничего, кроме материи и движения. Священник, ведущий с ним беседу, пытается убедить его совершенством животного организма, той самой целесообразностью, к которой раньше так упорно апеллировал сам Дидро-деист. Но слепец победоносно отвечает ему так, как еще робко отвечал атеист в предыдущих произведениях Дидро.

Допустим,—говорит он,—что животный механизм действительно представляет собою высшую степень совершенства. Но что общего между ним и суверенно разумным существом? «Если он вас удивляет, то, может-быть, лишь потому, что вы привыкли считать чудом все, что превышает ваши силы?». Люди, вследствие своего невежества, привыкли считать творением бога то, чего они сами сделать не могут. Но философ должен быть менее тщеславным. «Если природа представляет нам узел, который трудно развязать, то лучше оставить его неразвязанным, чем прибегать, чтобы разрубить его, к руке существа, которое затем становится для нас новым узлом, еще более неразрешимым, чем первый». Сознаемся лучше в своем невежестве.

Здесь Дидро стоит не на точке зрения отрицания, следовательно, не на точке зрения атеизма, но на точке зрения скептицизма. Из этого скептицизма от откровенно не выходит и дальше, когда заставляет слепого развить уже знакомую нам теорию естественого происхождения мира и живых существ, теорию Анаксимандра, Эпикура и Лукреция [2]). Но эта теория излагается столь убедительно и сочувственно, что сомневаться в истинном отношении к ней Дидро невозможно.

Предположим,—опять говорит Дидро-Саундерсон,—что, действительно, удивительный порядок царит ныне во вселенной. Но позвольте мне думать, что такого порядка в начале времен не было, и среди множества бесформенных существ лишь немногие в результате слепого действия материи приобрели хорошую организацию. Кто сказал вам и тем философам, на которых вы ссылаетесь и которые в совершенстве вещей видели ру-

---

[1]) Конечно, Дидро нисколько не задается целью представить исторического Саундерсона. Это—литературный прием, невинная мистификация, при чем Дидро даже ссылается на книгу доктора Инклифа о Саундерсоне, которой никогда не существовало.

[2]) Напомним, кстати, что первое издание «Теллиамеда» Мелье вышло за год до «Письма о слепых» и что в «Человеке-машине» Ла Меттри, вышедшем в конце 1747 г., развивались отдельные элементы этой теории.

ку творца, что в первые моменты образования животных одни из них не были без головы, а другие—без ног, без желудков, без внутренностей и т. д.? Все порочные комбинации материи могли последовательно исчезнуть, и остались только те, механизм которых не заключал в себе настолько важных недостатков, чтобы они препятствовали их самостоятельному существованию и размножению. Ведь и ныне встречаются уродливые недостатки, чему примером служит моя слепота, замечает Саундерсон. Но то, что мы предполагаем относительно животных, мы в праве предположить и относительно целых миров. Сколько несовершенных, неудачных миров рассеялось, снова организуются и, быть-может, в каждое мгновенье распадаются в тех отдаленнейших и нам недоступных пространствах, где движение продолжает и будет продолжать сочетание груд материи, пока они не получат устойчивых форм? «О, философы! перенеситесь вместе со мною на границы этой вселенной, дальше того пункта ее, где я осязаю, а вы видите организованные существа; прогуляйтесь по этому новому океану и поищите среди его беспорядочных колебаний какие-нибудь признаки того разумного существа, мудрости которого вы здесь удивляетесь!».

Саундерсон в рассказе Дидро умирает, однако, как-будто деистом, взывая к «богу Кларка и Ньютона». В этом справедливо видели своего рода прикрытие тем атеистическим мыслям, которые его устами высказал Дидро. Но все-таки, знаменует ли для самого Дидро убедительное наложение атеизма разрыв со всякими сомнениями в истине атеизма? Нам кажется, что нет. И в том, что он еще не совершил для себя лично диалектического скачка от скептицизма к атеизму, от сомнения к отрицанию, убеждает нас его письмо к Вольтеру, написанное в извинение саундерсоновскому атеизму (11 июня 1749 г.).

Получив от Дидро экземпляр «Письма о слепых», Вольтер, наряду с похвалами автору, выразил также и свое неудовольствие тем, что Саундерсон отрицает бога, потому что он его не видит. Наоборот, полагает Вольтер, он должен был бы признать весьма разумное существо, так чудесно пополнившее его недостаток.

Дидро отвечает, что он также не разделяет вполне атеизма Саундерсона, и сознается, что в вопросе о существовании бога он колеблется. Если бы,—говорит он,—страх преследовавший не останавливал его, он вложил бы в уста Саундерсона еще дополнительные рассуждения, более точно определяющие его, Дидро, отношение к вопросу. И в письме к Вольтеру он эти дополнительные расуждения излагает. Присматриваясь к ним, мы обнаруживаем, что они почти дословно списаны из «Прогулки скептика» [1]), где они были вложены в уста спинозиста, поддержавщего атеиста. Дидро утверждает, здесь, что нельзя происхождение материальных явлений вывести из духовных, как и наоборот, материя не может породить духа. «Телесное существо является не менее независимым от духовного, чем духовное от телесного, вместе они образуют вселенную и вселенная есть б о г».

Это—пантеизм, но это, во всяком случае, не спинозизм. И считать Дидро последователем Спинозы на том основани, что он взял из его системы независимое существование духа и материи,об'единяемых в понятии бога-вселенной, невозможно. Его пантеизм скорее в духе Толанда: так же, как у английского пантеиста, не все концы у него сведены вместе, но тен-

[1]) «Каштановая аллея», §§ 49—52 («Oeuvres compl.», t. I, p. 234).

денция к материалистическому преодолению дуализма тела и духа совершенно очевидна. Так, изложив «спинозистское» рассуждение, которым Саундерсон мог бы подкрепить свои доводы против надмирового бога, Дидро прибавляет: «Какую силу придало бы этому рассуждению разделяемое вами мнение Локка, что мышление, возможно, есть только модификация материи».

Из этих слов ни в коем случае нельзя сделать вывода, что Дидро признает правильной мысль Локка и Вольтера. Если бы он ею проникся, ему пришлось бы совершенно перестроить сложное доказательство равноценности материи и духа в отношении к богу-вселенной. Он просто эту материалистическую мысль выдвигает, как очень вероятную гипотезу.

«Письмо о слепых» и письмо к Вольтеру говорят нам, что Дидро уже порвал с деизмом, преодолел его. Но окончательно своих взглядов на религиозную проблему он не установил. С одной стороны, его привлекает скептицизм. Этот скептицизм в письме к Вольтеру находит выражение также в словах: «Очень важно, чтобы болиголов (ядовитое растение) не принимали за петрушку, но совершенно неважно верить или не верить в бога. Мир,—говорил Монтэнь,—это мячик, который бог дал философии для игры. Я говорю почти так же и о самом боге». С другой стороны, весьма убедительным кажется ему и пантеизм. Однако, при материалистическом уклоне грань между пантеизмом и атеизмом становится почти незаметной и перешагнуть ее очень легко. Этот шаг Дидро делает уже в 1754 году в сочинении, озаглавленном «Мысли об истолковании природы».

В этих «Мыслях», правда, также имеются двусмысленные высказывания, и бог поминается порой с большим пафосом. Но, как говорил Нэжон, Дидро здесь просто «прикрывается и боится быть понятным теми, кто обладает властью преследовать».

«Я буду писать о природе»,—начинает он это произведение. Вспомним, что «Философские мысли» начинались словами: «Я пишу о боге». Уже это внешнее сближение как-будто показывает, что Дидро сам рассматривает эти «Мысли», как противоположность его первому самостоятельному опыту в философии: от бога он пришел к природе.

И действительно, там центр всего философствования лежал в боге, к которому философ обращается, как к началу и творцу чудес и величия природы, изумивших и поразивших его. А здесь главной задачей философии делается рассеяние удивления, Обнаружение тех путей, какими движется мир, естественное об'яснение.

Дидро принимает здесь, что вся материя наделена чувствительностью, как одним из ее свойств. Эта чувствительность об'ясняет у организованных существ отличающие их психические явления, а самое возникновение и развитие жизни уже не представляется загадочным.

«Если бы вера не научила нас тому, что животные вышли из рук творца такими, какими мы их видим, и если бы позволительно было иметь хотя бы малейшую неуверенность относительно их начала и конца, то не мог ли бы философ, предоставленный собственным догадкам, предположить, что все живое от вечности имело свои особенные элементы, рассеянные и смешанные в массе материи; что эти элементы, в конце-концов, соединились, потому что это лежало в пределах возможности; что образованный этими элементами зародыш прошел через бесчисленное множество форм организации и развития; что он последовательно приобретал движение, ощущение, понятие, мышление, размышление, сознание, чувства, страсти, знаки, жесты, звуки, членораздельные звуки, язык, законы, на-

уки и искусства; что между каждой из этих ступеней развития протекали милионы лет; что ему предстоит, быть может, пройти еще другие формы развития и роста, которые нам неизвестны», и т. д. Из приведенной тирады ясно видно направление мысли Дидро.

«Мысли об истолковании природы» заканчиваются любопытнейшей «Молитвой», не останавливающей никакого сомнения в атеизме Дидро, хотя этот атеизм в ней несколько задрапирован скептицизмом. В ней Дидро обращается к богу, все время выражая сомнение в его существовании. «... Я ничего не прошу от тебя в этом мире: ибо течение вещей необходимо само по себе, если тебя нет, или по твоему декрету, если ты существуешь... Я надеюсь на твои награды в другом мире, если он есть; хотя все, что я делаю здесь на земле, я делаю для себя... Я таков, как я есть, необходимо твое создание. Но если я творю добро, то какое дело моим ближним, делаю я это вследствие счастливой организации, путем свободных актов моей воли, или благодаря твоей благодати?.. Если уж бог соизволил, или же организованная часть вечной и необходимой материи, или, может быть, универсальный механизм, называемый судьбою, судил ,чтобы мы в течение жизни испытывали разного рода превратности; если ты человек мудрый и лучший отец, чем я, то ты заблаговременно убедишь своего сына, что он хозяин своей жизни, чтобы он не жаловался на то, что ты ее дал ему».

Можно утверждать, что с этого времени Дидро твердо встал на точку зрения материализма и если открыто не исповедывал атеизма в своих сочинениях, то лишь из вполне естественной осторожности. Эта осторожность заходила порой так далеко, что даже в сочинениях, не предназначенных непосредственно для печати, но которые могли, вследствие неосторожности друзей, открыться врагам, он говорит, как деист. Такие сочинения часто вводили в заблуждение его биографов, не дававших себе труда проверить истинные взгляды Дидро по его переписке. А именно здесь, в его переписке, представляющей не малую часть его литературного наследства, мы вновь обретаем подлинную и неприкрытую мысль Дидро.

В письме к Ландау, одному из сотрудников Энциклопедии, 29 июня 1710 г. он писал:

«Всмотритесь поближе, и вы увидите, что слово свобода [1]) есть слово без смысла; что нет и не может быть свободных существ; что мы представляем собою лишь то, во что угодно было обратить нас всеобщему порядку, организации, воспитанию и цепи событий. Вот что управляет нами с непреодолимою силою... Собственно говоря, существует только один род причин: это причины физические. Существует только один род необходимости: это одна и та же необходимость для всех существ, какие бы различия мы между ними ни установили или какие бы различия между ними ни существовали в действительности».

Эти материалистические и атеистические положения Дидро кладет в основание своей нравственной философии и делает из них ряд выводов, на которых мы здесь останавливаться не можем. Достаточно сказать, что эти положения с совершенной очевидностью свидетельствуют, что всякие колебания им изжиты, и для себя, по крайней мере, и для своих интимных друзей он исповедует уже материалистический атеизм. Его отношение ко всякой религии резко отрицательное. В одном из писем к Софье Во-

[1]) Речь идет о философской свободе воли.

лан (6 октября 1765 г.) он сравнивает веру в существование бога с законным браком. «Институт нерасторжимого брака,—говорит он,—создает и должен создавать почти столько же несчастных, сколько существует супругов. Вера в бога создает и должна создавать почти столько же фанатиков, сколько существует верующих. Всюду, где принимают какого-либо бога, существует культ; всюду, где есть культ, естественный порядок нравственых обязанностей перевернут верх дном и мораль извращена. Рано или поздно наступает момент, когда понятие, препятствовавшее краже какого-нибудь экю [1]), побуждает к убийству ста тысяч человек. Прекрасное возмещение! Таково было, есть и будет во все времена и у всех народов неизбежное следствие учения, относительно которого невозможно притти к соглашению и которому люди будут придавать больше значения, чем своей собственой жизни».

Такое отношение к религии и у такого человека, каким был Дидро, в эту эпоху неизбежно должно было привести к активным выступлениям против религии. Его атеизм принимает характер атеизма воинствующего, социального атеизма, как выразился кто-то из писавших о нем. Он не выступает с открытым забралом, конечно. Борьба с религией могла вестись тогда только из подполья. Но в этой подпольной борьбе роль и значение Дидро очень велики. Вместе с Гольбахом, вместе с Нэжоном и несколькими другими такими же решительными атеистами он осыпает, начиная с конца 60 годов, религию, церковь, бога множеством анонимных произведений, которые он сам сравнивает с бомбами, сыплющимися на дом господень, или с тысячью дьяволов, сорвавшихся с цепи.

На этом кульминационном пункте атеистического движения ниже мы остановимся более подробно. Здесь же отметим только, что если Дидро, насколько это известно, сам не написал ни одной атеистической книги, то многие из книг, написанных его друзьями, подверглись его редакторской обработке, и десятки, если не сотни, страниц в них были написаны его пером. Он был истинной душой атеистического похода, его вдохновителем. При чем, как неоднократно можно видеть в его произведениях и переписке, он был сторонником наиболее резких выступлений против религии и решительным противником всяких смягчений. Весьма показательно в этом отношении его письмо к одному из энциклопедистов Дамилавилю (1766 г.), которому пришла однажды в голову несчастная мысль написать сочинение «в пользу христианской религии» и который обратился к Дидро за советом по поводу своего «оригинального» плана.

«Что я вам скажу на это?—негодующе пишет Дидро.—Я скажу, что вы совершили величайшее злоупотребление умом, какое только можно сделать. Поэтому что, по-моему, эта религия—сама нелепая и самая жестокая в своих догмах; самая непостижимая, самая метафизическая, самая запутанная и, следовательно, наиболее благоприятствующая раздорам, сектам, расколам, ересям; самая гибельная для общественного спокойствия; самая опасная для монархов вследствие своего иерархического устройства, своих преследований и своей дисциплины; самая пошлая, самая скучная, самая готическая и самая унылая в своих церемониях; самая ребяческая и самая противообщественная в своей морали, рассматриваемой не в том, что обще ей с универсальной моралью, но в том, что ей исключительно присуще и что делает ее моралью евангельской, апо-

---

[1]) Французская монета.

стольской и христианской—самой нетерпимой из всех. Я отвечу вам, что вы забыли, что лютеранство, очищенное от некоторых нелепостей, следует предпочесть католицизму, протестантство—лютеранству, социнианство—протестантству, деизм, с храмами и церемониями,—социнианству. Я скажу, что если уж нужно, чтобы человек, суеверный по природе, имел какой-нибудь фетиш, то самый простой и самый невинный фетиш будет лучшим из всех. Я скажу, что так как идея этого фетиша подвержена изменениям,как и все прочие химеры,то единственное средство отнять у различных мнений их страшную опасность состоит в том, чтобы дозволять их все без всякого исключения и дать им возможность опорочить друг друга, сопоставляя их друг другом. Я скажу, что если бы правительство было настолько разумно, чтобы не давать никаких привилегий, никаких отличий какому-нибудь одному направлению в религиозных вопросах, то были бы достигнуты самые лучшие результаты».

В большинстве философских сочинений, написанных после «Мыслей об истолковании природы», Дидро прямо не преследует цель борьбы с религиозными верованиями. Но атеистическая тенденция в них бросается в глаза. Наиболее замечательными из этих сочинений являются «Разговор Д'Аламбера с Дидро», сопровождаемый «Сном Д'Аламбера» [1]) и «Разговор философа с супругой маршала де ***» (1776).

Первое из этих произведений так прямо и начинается словами, вложенными в уста Д'Аламбера: «Признаюсь, трудно допустить бытие существа (бога), которое где-то существует, но в то же время не пребывает ни в какой точке пространства, которое непротяженно и в это же время занимает пространство, которое... существенно отличается от материи и в то же время едино с ней» и т. д. Но, отвергая непостижимое существование бога, надо все-таки устранить те трудности в об'яснении происхождения мира и жизни. которые в этом случае встают. И задачей Дидро, отвечающего Д'Аламберу, и является именно это естественное об'яснение происхождения жизни посредством «деятельно-чувствительной материи».

Мы не будем останавливаться на ярких сравнениях и живой аргументации, с помощью которых Дидро косвенно ниспровергает «все богословские школы и храмы на земле». Его вывод следующий: «поставьте на место бога чувствительную материю, сначала в потенциальном состоянии, а затем в действии, и вы получите все, что создано во вселенной, от камня до человека» [2]).

В остроумном «Разговоре с супругой маршала» Дидро устами свободомыслящего итальянского писателя Крюдели доказывает, что неверие гораздо более совместимо с высокой нравственностью, чем религиозность. Весь диалог написан в духе благородной терпимости к чужим заблуждениям и проникнут горячим убеждением, что истина в атеизме.

В 1773 году шестидесятилетний Дидро по приглашению Екатерины II предпринимает трудное путешествие в далекую Россию. Подобно всем своим современникам-философам. он был обманут показным свободомыслием русской царицы и питал наивную мечту своими просвещенными советами содействовать проникновению духа свободы и терпимости в «страну варваров». Он серьезно верил, что «Семирамида Севера», в дни гонений на

[1]) Эти произведения, написанные в 1769 году, были известны при жизни Дидро лишь в списках; напечатаны полностью они были только в 1830 году.

[2]) Ср. F. Damiron. «Mémoires» etc t. I, p. 279.

Энциклопедию предлагавшая у себя убежище ему и его сотрудникам, и теперь готова помочь усовершенствованию дела его жизни. И, собственно. непосредственной целью его путешествия и было оговорить окончательно условия выхода в свет второго издания Энциклопедии. Однако, теперь эта идея сочувствия со стороны Екатерины не встречает, и никаких практических результатов ведшиеся переговоры не имеют. Но по тем условиям, которые ему ставят в Петербурге, условиям крайне ограничивающим свободу трактования политических и религиозных вопросов, философ не мог не убедиться, что берега Невы еще менее подходящее место для просветительной работы, чем берега Сены.

В течение нескольких месяцев Дидро тратил время и красноречие, убеждая Екатерину приступить к самым широким реформам. Не удовлетворившись непосредственными беседами с ней, он пишет для нее, находясь в Петербурге еще и потом, на обратном пути во Францию, обширные записки, заметки и мемуары, в которых не стесняется высказывать свой политический радикализм. Он выражал даже такие мнения, за которые русские просветители карались тюрьмами и ссылками. Так, он утверждал, что истинный государь—это народ, и хотел, чтобы российские законы начинались не обращением к богу, а договором между царем и народом, формулированным следующим образом:

«Мы, народ, и мы, государь народа, вместе присягаем в верности законам, согласно которым мы подлежим одинаковому суду: если нам, государю, случится нарушить их и потому стать врагом народа, то он по всей справедливости, перестанет быть обязанным присягой в верности и может враждовать с нами, преследовать нас, низложить, а в случае надобности даже и осудить на смерть».

Из этого мы видим, в каком духе велись беседы между французским философом и русской самодержицей. Конечно, Дидро не мог обойти молчанием и вопросы религии и не сказать, как, по его мнению, должен решаться религиозный вопрос истинно просвещенным монархом.

Екатерина, конечно, не неверующая в философском смысле слова. Над вопросами религии она вряд ли когда-нибудь серьезно задумывалась, и в своей личной практике спокойно плыла по течению, не будучи ни слишком горячей, ни слишком холодной. Но тот атеизм—политический и социальный, который исповедывался энциклопедистами во главе с Дидро, воспринимался ею практически, как учение, враждебное ее социальному положению и ее политическим видам. Она противопоставляет ему деизм. Не могла же она, в самом деле, в спорах с «делегатом европейской литературной республики» защищать обывательскую религию.

«Деизм!—негодует Дидро.—Какая отсталость! Деист отрезал у гидры религии дюжину голов, но из той, которую он оставил, возродятся вновь все остальные». Надо совершенно покончить с религией! Этого Екатерина переварить не могла. Она требовала, чтобы Дидро в ее присутствии воздерживался от всяких богохульств. Хорошо,—отвечает Дидро.—«Я ничего не буду говорить о боге из уважения к вашему величеству. Вы хотите убедить себя, что на небе есть некое подобие ваше, которое смотрит на ваше поведение...Все же я осмелюсь говорить об опасности религиозной морали»... Если религия нужна царице, как одно из орудий политики, то она, даже стоя на этой точке зрения, должна же понять, как опасно признавать власть выше себя. Образованное и влиятельное духовенство представляет огромную опасность. Поэтому нужно «свести богословие к двум страничкам и держать попов в принижении и невежестве». «Философы

никогда не убивали ни одного священника, священники же убили многих философов; философы никогда не убивали королей, а священники убили многих».

Идя в угоду императрице на компромисс со своими радикальными взглядами, а с другой стороны, учитывая низкий культурный уровень народа, облагодетельствовать который совместно с Екатериной он надеялся, Дидро предлагает любопытнейший проект организации богословского факультета при российском университете.

«Хороший или плохой священник всегда находится в двойном подданстве. Это—существо, висящее между небом и землею, вроде той фигурки, которую физик по своему желанию заставляет подниматься или опускаться в зависимости от степени расширения воздушного пузырька, в котором она заключена. То в союзе с народом против государя, то в союзе с государем против народа, священник молится за них богам лишь тогда когда ему это безразлично. Святость его функций внушает ему такую гордость, что викарий церкви св. Рока кажется самому себе стоящим выше, чем государь. Государь создает дворян, герцогов, министров, генералов... Какое значение имеет это для того, кто создает святых?.. Если бы у него спросили, что такое царь, и если бы он осмелился откровенно ответить, он сказал бы: «Это мой враг или это мой ликтор» [1]). Чем более свят он, тем он страшнее. Приниженный священник бессилен...».

В соответствии с этими своими исходными полежениями, исключая из них, как он утверждает, всякое чувство личной ненависти к священникам, Дидро набрасывает не только план подготовки духовных лиц, но и основы государственной политики в отношении духовенства. Отметим следующие его положения.

Нужно отделить теорию от практики, богословское образование от священнических функций. «Мало образованный священник может быть очень хорошим священником». Духовенство не должно быть многочисленным. Оно не должно быть ни бедным, ни богатым. Раздача милостыни, развратившая князей первоначальной церкви, должна быть из'ята из рук духовенства. Особенно подчеркивает Дидро опасность слияния православной церкви с римско-католической и настаивает на том, что глава государства должен быть и главою церкви.

В заключение он обращается к императрице с мольбою рассудить, что «священиков вовсе не нужно». А если уж трудно обойтись без них всюду, где есть религия, то нужно сделать из них послушных и зависимых государственных чиновников.

Дидро совершенно убежден в истине атеизма и во вреде всякой религии. Но, подобно всем другим просветителям, он недооценивает способность народных масс к восприятию истинного просвещения и не верит, что настанет время, когда эти массы встанут на собственные ноги и смогут обойтись без опекающих и их эксплоатирующих «высших» классов. «Большинство нации,—говорит он,—всегда останется невежественным, боязливым, следовательно, суеверным. Атеизм может быть учением маленькой школы, но никогда не станет учением, принятым большим числом граждан, и тем паче не будет он достоянием мало культурного народа. Вера в существование бога, или старый корень, останется навсегда. И если

---

[1]) Ликторами в древнем Риме назывались должностные лица, выступавшие в церемониях перед правителями с топором и пучком розг, как символом их власти.

этот корень предоставить свободному развитию, то кто может сказать, какие чудовищные ростки могут еще от него произойти?!».

Исходя из этой недооценки способности народа к просвещению или, скажем прямо, этой боязни народа, столь типичной даже для революционной буржуазии XVIII века [1]), он замышляет воспользоваться духовенством, как особым цехом духовных садовников, подрезывающих вредные ростки «старого корня» и культивирующих ростки безвредные. «Я сохранил бы попов не как хранителей истины,—говорит он,—но как препятствие для возможных и еще более чудовищных заблуждений; не как наставников для разумных людей, но как сторожей при сумасшедших. Их церкви я оставил бы как убежища или сумасшедшие дома для особой породы душевно-больных, которые могли бы стать буйными, если бы на них совершенно не обращали внимания».

Дидро покинул Россию, разочарованный в доброй воле царицы. От мысли выпустить в свет новое издание Энциклопедии он тоже отказался. Трудное путешествие подорвало и его физические силы. Однако, он живет еще десять лет, пользуясь заслуженной славой. Старость не отразилась заметно на его уме и душевных силах. Он так же полон огня и воодушевления, как в молодости, и речь его льется вдохновенным потоком, поражая и увлекая слушателей. Таким рисует его нам рассказ молодого англичанина Ромильи, посетившего его в 1781 году. Этот любопытный рассказ в передаче Дж. Морлея [2]) мы позволим себе привести здесь.

«... Дидро был полон жизни и огня и высказался своему гостю с такой откровенностью, как если бы они были старые знакомые. Он говорил о политике, религии и философии. Он хвалил англичан за то, что они проложили к здравой философии, но утверждал, что французы, благодаря своей умственной отваге, опередили своих руководителей. «Вы примешиваете,—продолжал он,—в вашей философии теологию; это значит все портить и смешивать ложь с истиной; нужно истребить (sabrer) теологию». По словам Ромильи, он с хвастовством говорил о своем полном неверии в существование бога. Он ссылался на «автора лучшей теологии, какая когда-либо существовала в мире,—Платона, который сказал, что небеса закрыты для нас громадным занавесом и что люди должны довольствоваться тем, что происходит внизу этого занавеса, и никогда не пытаться приподнять его; а для того, чтобы завершить мое излечение от моих жалких заблуждений, он прочел мне с начала до конца небольшое написаное им сочинение («Разговор с супругой маршала»). О политике он говорил с большим жаром и «горячо нападал на тиранию французского правительства».

Умер Дидро 31 июля 1784 года и умер в полном согласии со своими убеждениями.

Как-то он писал Вольтеру, что религиозным фанатикам очень хотелось бы, чтобы он дал им повод каким-нибудь дурным поступком опорочить исповедавшиеся им и его товарищам взгляды. «Но, чорт возьми!—

---

[1]) Здесь следует оговориться, что Дидро не всегда страдал этой народобоязнью. В его «Истолковании природы» мы находим следующие слова, обнаруживающие большой философский демократизм: «Поспешим сделать философию более народной (популярной); если мы хотим, чтобы философы шли вперед, то поднимем народ до той ступени, на которой стоят философы».

[2]) «Дидро и энциклопедисты». М. 1882, стр. 422—423.

прибавлял он,—это им не удастся. И им не остается ничего иного, как утверждать, что бог не допустит, чтобы я умер неверующим, и что ангел господень в последние минуты моей жизни слетит с неба, чтобы обратить меня. Я им обещаю, что если ангел прилетит, я признаю все их нелепости».

Но ангел с неба не прилетел. Его функцию попытался взять на себя какой-то поп. С обычной деликатностью умирающий философ принимал его, беседовал с ним на разные темы. И когда однажды оказалось, что он признает целый ряд нравственных правил, преподаваемых церковью, кюре осмелился предложить ему написать эти положения на бумаге и к ним присоединить коротенькое отречение от своих безбожных произведений. Это, мол, произведет замечательно хорошее впечатление в свете. «Я не сомневаюсь в этом, господин кюре,—ответит Дидро,—но согласитесь, что, сделав это, я бесстыдно солгал бы».

Вечером накануне его смерти,—рассказывает дочь Дидро,—он принимал своих друзей. Разговор зашел о философии и путях, ведущих к этой науке. Первый шаг философии — неверие, сказал он. Эти слова были последними, сказанными им в моем присутствии».

4. Гельвеций.—Бюффон.—Робинэ.

Далеко не все просветители XVIII века стояли в рядах энциклопедистов, как далеко не все сотрудники Энциклопедии заслуживают почетного звания просветителей. Бесспорно, самым замечательным из философов, оставшихся вне Энциклопедии, был уже неоднократно упоминавшийся Гельвеций (1715—1771), автор книги «О духе».

Гельвеций еще в коллеже познакомился с сочинением Локка «О человеческом разумении» и это произведение произвело полный переворот в тех традиционных взглядах, которые дало ему первоначальное домашнее и школьное воспитание. По Локку он учится философствовать на школьной скамье и не оставляет его впоследствии среди угара светских развлечений, которым он, в отличие от всех почти философов, отдал много лет своей жизни. И именно в этот светский период своей жизни он заносит в черновую тетрадку мысль, обнаруживающую его раннюю философскую зрелость. «Метафизики,—говорит он,—воображали, что они открыли в человеческой душе новые страны. Подобно путешественникам, они много лгали и вместо того, чтобы нарисовать картину и написать ее историю, они составляли воображаемые планы и рассказывали бабушкины сказки. Это продолжалось до тех пор, пока не появился правдивый исследователь (Локк), который открыл нам глаза на их выдумки».

Этот ранний интерес к отвлеченным вопросам счастливо сочетался у Гельвеция с глубоким, от сердца идущим интересом к человечеству. Изучая право по выходе из коллежа, он, рассказывает его друг и биограф, тоже один из философов, Сен-Ламбер, стремится установить, в каких отношениях с природой и счастьем людей находятся законы, то-есть, он уже ищет путь к устранению человеческих несчастий посредством изменения условий их общественной жизни.

Но высокие философские интересы и гуманный образ мыслей нисколько не мешает молодому Гельвецию итти по проторенному и, на наш нынешний взгляд, далеко с этим образом мыслей не вяжущемуся пути финансового дельца. На этом пути философ-финансист достигает большо-

го богатства, делается придворным, а затем приобретает огромное дворянское поместье, хотя по своему происхождению он принадлежит к буржуазным кругам.

«Финансисты»в XVIII веке представляли собою особую общественную группу, своего рода верхушку образовывающегося буржуазного класса. Это название получали преимущественно те люди, которые принимали участие в собирании различных налогов и пошлин, сдаваемых правительством на откуп синдикатам капиталистов. Правительство от этих откупщиков получало, конечно, гораздо меньше, чем они выколачивали из населения, пользуясь предоставленными им привилегиями и отсутствием всякого контроля. В большинстве своем жадные хищники, выскочки, отличавшиеся во всей своей жизни кричащей роскошью, финансисты были предметом ненависти со стороны обираемых ими народных масс и предметом зависти со стороны «первого сословия»—обедневшего дворянства.

После нескольких лет выучки Гельвеций в возрасте 25 лет делается генеральным откупщиком с ежегодным доходом в 300.000 франков. С этим богатством, прекрасно воспитанный, обладая, кроме того, незаурядной внешностью, он становится одним из героев парижской жизни. Но, употребляя его собственное выражение, он «срывает не только цветы удовольствия, но и собирает плоды разума». Живя преимущественно в Париже, этом центре умственной жизни тогдашней Европы, он посещает литературные кафе, где сводит знакомство со всеми выдающимися людьми своего времени и все больше и больше вовлекается в круг их интересов. Впоследствии, когда кафе выходят из моды, мы встречаем его в литературных салонах, где в живых и веселых беседах репетируются разрушительные и безбожные идеи, воплощающиеся затем в брошюрах и книгах. «Внимательный и скромный, он собирал, чтобы со временем начать сеять»,—говорит о нем Мармонтель, умеренный энциклопедист.

Его богатство позволяло ему щедро поддерживать целый ряд нуждавшихся литераторов. Это меценатство отнюдь не носило характера презрительных подачек, как всегда почти бывает у разбогатевших выскочек. На этом сходятся все, вспоминавшие о нем. Впрочем, нужно сказать, что и вообще Гельвеций резко отличался от своих собратий по профессии откупщика и поражал современников редким бескорыстием и человечностью [1]).

Когда он в 1751 году покинул откупа, чтобы иметь досуг для занятий философией, т.-е., когда он отказался добровольно от дальнейшего обогащения, о нем говорили, что для философии он сделал то, что до сих пор люди делали только для религии. Это, конечно, преувеличение. Гельвеций только отказался от слишком большого дохода и от дела, к которому никакого призвания у него не было. Он обладал солидным капиталом, позволившим ему стать крупным помещиком, и придворной должностью, придававшей ему значительный общественный вес. Но, несомненно, по тому времени большой заслугой было то, что он решил на поприще философии трудиться для блага человечества. Люди XVIII века не были героями и мучениками идеи. Это надо твердо помнить. Их борьба за усовершенствование человеческого общества не была похожа на подвиги представителей класса, которому нечего терять, кроме своих цепей. Их

---

[1]) Более подробные сведения о нем см. И. Вороницын «К. А. Гельвеций», «Биографическая библиотека» Госиздата.

привязанность к благам жизни порой заставляла их итти на такие унижения, которые с нашей точки зрения непростительны.

Как сказано выше, Гельвеций рано заинтересовался вопросами, стоявшими тогда в порядке дня. Его связи с передовыми людьми своего времени были весьма обширны. Между прочим, он тесно связан был с Дюмарсэ. Большую роль в его развитии сыграл также знаменитый Бюффон, самый выдающийся натуралист XVIII века и отчасти философ.

Во время своих служебных командировок Гельвеций часто посещал Бюффона в его поместьи—замке Монбар. Между этими двумя во многом разными людьми есть точки соприкосновения, которые невольно заставляют остановиться. Мы делаем это с тем большей охотой, что некоторую роль в развитии материализма и атеизма Бюффон также сыграл.

В молодости Бюффон, как и Гельвеций, безудержно предается физическим наслаждениям, но с наступлением зрелого возраста в нем пробуждается честолюбие, идущие об руку с благородной преданностью высоким идеалам. Гельвеций тоже сильно честолюбив, и призрак литературной славы часто заманивает его за дозволенные благоразумием пределы. Побуждаемые этими мотивами, оба они, и Бюффон и Гельвеций, отдают труду, в котором видят дело своей жизни, все свое время и все помыслы, работают с редким трудолюбием и, как говорит аббат Морелле, делающий это сравнение [1]), с большими усилиями. Больше всего на свете оба ценят спокойствие, необходимое для их труда. Мы дальше познакомимся с унижениями и уступками, на которые пошел Гельвеций, когда преследования грозили его благополучию. Бюффон в этом отношении даже превзошел его. Он в своих сочинениях охотно принимает защитительную окраску верующего католика, а когда духовный авторитет его осуждает, он с легким сердцем и насмешливой миной подписывает самые унизительные отречения от высказанных взглядов и в ближайших томах своей работы эту декларацию публикует.

Многие, основываясь на этом маскараде, причисляли Бюффона к верующим, или, в крайнем случае, к деистам. Но сам он говорил: «Всюду, где я помещаю творца, надо лишь поставить на его место силу природы, вытекающую из двух великих законов—притяжения и отталкивания». В сочинениях Гельвеция, несомненного атеиста, этот же маскарад фигурирует с тою же целью. Все-таки Гельвеций не был так осторожен, как его друг. И оттого преследования против него вышли далеко за пределы легких щипков, которыми светская и духовная власть награждала порою Бюффона.

Между этими двумя людьми была большая дружба, основанная на общих интересах и, вероятно, на сходстве натур. Но дружба охладела, когда Гельвеций скомпрометировал себя. Историю этого охлаждения мы находим у одного из поклонников Бюффона в следующем расказе: «Когда я опасно заболею,—говорит Бюффон,—и почувствую, что приближается мой конец, я без колебания пошлю за причастием. Это долг общественному культу. Люди, поступающие иначе, просто сумасшедшие. Никогда не следует переть против рожна, как это делали Вольтер, Дидро и Гельвеций. Этот последний был моим другом. Он провел в Монбаре в различное время более четырех лет. Я ему советовал эту умеренность, и если б он меня послушался, он был бы более счастлив»...

---

[1]) «Mémoires de l'abbé Morellet», P. 1823, t, I, p. 128.

Если бы влияние Бюффона на Гельвеция ограничилось только уговорами не переть против рожна, то на их связи не стоило бы и останавливаться. Но Бюффон, старший по возрасту, обладал также и знаниями, далеко превосходящими уровень знаний среднего человека того времени. Еще до своих знаменитых трудов—«Эпохи природы», «Теория земли» и «Естественная история человека»—он считался выдающимся ученым. Он много путешествовал, был хорошо знаком с английскими философами и интересовался именно теми вопросами, на которых остановился Гельвеций. Он отличался редким научным мышлением и проницательностью. Целый ряд отраслей естественно-научного знания ведут от него свое родословие. Его многотомная «Естественная история», выходившая с 1749 года, является по своему значению одним из крупнейших литературных событий эпохи. Она насквозь пропитана экспериментальным (опытным) методом и в ней особенно проявляется вкус к смелым построениям, толкающим вперед человеческий ум и побуждающим его к новым изысканиям. В своих взглядах на изменчивость видов животных Бюффон предвосхитил теорию эволюции. Эта сторона его влияния чрезвычайно важна в развитии будущего автора книги «О духе».

Из других современников особенно поощрял занятия Гельвеция литературой и философией Вольтер. В годы их первого знакомства последний не был еще «Фернейским патриархом», неумолимым борцом против религиозной «гадины» и защитником угнетенных. Но писательская слава его стояла уже высоко, и он не мог не быть для юного Гельвеция непререкаемым авторитетом, тем более, что Гельвеций в первых своих литературных опытах еще не столько философ, сколько поэт. Как поэту преимущественно и уделяет ему Вольтер свое внимание. Он пишет: «Советы г. Гельвецию о сочинении и выборе предмета морального послания» и в целом ряде писем, отмечая достоинства и недостатки его произведений, дает ему порою очень ценные литературные советы. Из этих первых литературных произведений Гельвеция особенное внимание останавливает на себе стихотворение «Послание г-ну де Вольтер об удовольствии», написанное около 1740 года.

Здесь в зародыше мы имеем всю теорию об удовольствии, развитую впоследствии в книгах: «О духе» и «О человеке». Удовольствие по Гельвецию—душа вселенной, двигатель жизни, творец культуры. Себялюбие нераздельно властвует над человеческими обществами. Оно создало право частной собственности—начало социального зла. И исцеление человечеству может притти лишь путем усовершенствования законодательства, которое должно разумно согласовать счастье отдельных лиц с благом всего общества [1]).

Наряду с глубоким возмущением социальной несправедливостью, ненавистью к тому общественному порядку, который «воздвигает величие тиранов на несчастиях мира», мы в этом раннем произведении нашего философа встречаем и характерные для него антирелигиозные мотивы. В немногих строфах описывая историю человеческих обществ в духе господствовавших тогда теорий «естественного права», он говорит о духовенстве, что оно, побуждаемое честолюбием, утверждая, что является уполномоченным неба, подчинило митре корону. «Ловкое тщеславие прячется под оку-

---

[1]) Мы излагаем Гельвеция по собранию его сочинений, вышедшему в восьми томах в 1784 году «Aux Deux Ponts. Chez Sanson et Compagnie».

тывающими алтари облаками святости. Свирепый дервиш под вретищем и власяницей скрывает тайну своих широких замыслов. Он делает вид, что занят путем к спасению, а на самом деле ищет власти, удовольствие его цель».

Перечитывая в это время Локка и размышляя над ним, Гельвеций чувствует себя неудовлетворенным. Его ум тяготеет к материализму, он стремится сделать все логические выводы из английского философа. В частности, доказательства бытия бога, приводимые Локком, кажутся ему совершенно неубедительными. Вольтер, с которым он делится своими сомнениями, пытается отклонить его от атеизма, говоря, что в мире существует целесообразность, служащая доказательством бытия разумной первопричины. Вероятно, Гельвеций сделал вид, что поверил ему, но про себя остался при особом мнении.

Покинув откупа, Гельвеций радикально изменил свой образ жизни. Он женился на женщине, редкой по уму и характеру, с достоинством выполнявшей обязанности хозяйки того «салона», каким с этого времени становится дом бывшего откупщика. Он серьезно занимается сельским хозяйством в своих поместьях, заботится о благосостоянии звисящих от фермеров, о под'еме промышлености, о проведении дорог, организации ярмарок и т. д. Но больше всего времени он посвящает философии, подготовке своей знаменитой книги. Его связи с «философами» крепнут. Он становится вполне их единомышленником, и они, посещая по средам его богатый отель, чувствуют там себя, как дома. Мы встречаем его также и вне дома, в других салонах, игравших в эти годы (50-е и 60-е годы) роль очагов общественного движения.

Наибольшей известностью из парижских салонов пользовался дом m-me Жоффрэн, дамы довольно умеренной, но терпевшей у себя философов крайнего направления ради того возбуждения, которое вносили они в ее общество. Гельвеций был частым гостем там. «Поглощенный своей жаждой литературной славы,—говорит Мармонтэль,—Гельвеций приходил к нам туда с головой, еще дымящейся от напряженной работы в течение утра... И мы забавлялись, глядя, как он выкладывает перед нами один за другим вопросы, которые его занимали, или трудности, над которыми он бился. Доставив ему в течение некоторого времени удовольствие и поспорив по поводу этих вопросов, мы в свою очередь вовлекали его в поток наших бесед. И тогда он отдавался им целиком и с жаром»... Благосклонностью хозяйки и постоянных гостей этого салона Гельвеций пользовался, впрочем, только до выхода в свет своей книги. После того, как он «надурил» (так обозначает Мармонтэль его выход в литературу), отношения его с m-me Жоффрэн резко испортились.

В этой «охоте за идеями», которой занимался Гельвеций в салонах, не раз усматривали нечто, ослабляющее ценность его собственных идей. Это неверно, и в том обстоятельстве, что волнующие его вопросы он выносил, прежде чем ввести их в свою книгу, на обсуждение участников литературных бесед, следует видеть скорее редкую добросовестность мыслителя, ищущего, прежде всего, «истину» и желающего проверить свои выводы.

У m-me Жофрэн, впрочем, охота Гельвеция за идеями не могла давать особенных результатов. Но в салоне Гольбаха (салоне энциклопедистов по преимуществу), он мог охотиться всегда с большей удачей. Гольбаха не даром прозвали метр д'отелем философов. По воскресеньям барон, как просто называли его друзья, давал роскошные обеды для писателей,

ученых, артистов. По четвергам же у него бывали «дни синагоги» для более тесного круга. Его дом был настоящим штабом просветительного движения. «Как ни значительно было действие Энциклопедии,—говорит Авезак-Лавинь, автор ценного иследования об обществе барона Гольбаха [1]),—однако, беседы в доме Гольбаха оказали еще большее влияние на современное общество». Гельвеций бывал постоянным и деятельным участником этих бесед. Вот как рассказывает о них аббат Морелле:

«Среди обществ, доступ в которые мне открыло мое рвение к делу философов, общество барона Гольбаха я должен поставить на первое место по той пользе, удовольствию и поучению, какие оно мне дало... Там-то нужно было послушать самую свободную, самую воодушевленную и самую поучительную беседу, какая только возможна. Когда я говорю «свободную», я имею в виду философские, религиозные и политические вопросы, потому что вольные шутки другого рода оттуда были изгнаны... Нет такой политической и религиозной вольности, которая бы там не была выдвинута и не обсуждалась со всех сторон почти всегда с большим остроумием и глубиной... Там-то, нужно это сказать, Дидро, доктор Ру и сам добрый барон догматически воздвигали абсолютный атеизм «Системы природы» с убежденостью, искренностью и четкостью, поучительными даже для тех из нас, кто, подобно мне, не верили в их учение».

Какую позицию в этих спорах занимал Гельвеций, добродушный аббат не говорит, но догадаться не трудно. Впрочем, нет нужды в догадках, потому что у нас имеется прямой свидетель. Свидетель этот Дидро, место действия его расказа салон самого Гельвеция, а время действия надо отнести к самому началу 50-х годов, когда Дидро не был еще совершенно убежденным атеистом.

«Однажды вечером,—рассказывает Дидро [2]),—мы сидели у Гельвеция в ожидании ужина. Как всегда, возник спор о том, что такое душа, т.-е., по существу, что такое бог. Когда все высказались, Гельвеций топнул ногой, чтобы водворить молчание, подошел к окну и закрыл его. «Смотрите, стало темно,—сказал он.—Принесите огня». Ему принесли горящий уголь, он его взял, поднес к свече, подул и свеча загорелась. «Унесите этого бога»,—сказал он, показывая на уголь.—«Огонь, который послужил мне, находится всюду, в камне, в дереве, в атмосфере. Душа—это огонь, огонь—это жизнь. Сотворение мира — гипотеза гораздо менее чудесная, чем та, которую я пытаюсь вам об'яснить». Говоря это. Гельвеций зажег вторую свечу от первой. «Вы видите,—продолжал он,—что мой первый человек передал жизнь дальше без существования бога».

«А вы разве не видите,—возразил ему Дидро,—что, пытаясь отрицать существование бога, вы сами его доказали. Ведь уголек сам собою не зажегся».

На этом месте рассказ Дидро прерывается. Но мы не сомневаемся, что на его убийственное возражение Гельвеций сумел ответить достойным образом. Нам представляется, что он подошел к своему письменному столу, достал оттуда тетрадку, в которой издавна записывал свои наблюдения и мысли, покопался немного в ней, потому что особенного порядка в этих записях не было, и прочел: «Материя огня. Если эта материя не

---

[1]) «Diderot et la société du baron d'Holbach.», P. 1875, p. 77.

[2]) Рассказ этот с небольшими сокращениями заимствован у Damiron'a. «Mémoires», t, I, pp. 270—271. Ср. также Collignon «Diderot», P. 07, p. 179. В сочинениях Дидро этого рассказа мы не нашли.

может существовать без движения, то, следовательно, движение присуще материи и, следовательно, нет никакой нужды в боге, который ее наделил бы этим движением» [1]).

В этой обстановке—то в уединении своего имения, то в кипящей атмосфере салонов Парижа, непрерывно учась и черпая из книг и из бесед с окружающими подтверждение своих взглядов, трудился Гельвеций над своей книгой. Слово «трудился» особенно применимо к характеру его сочинительства. Он не обладал почти исключительной легкостью пера Дидро. Каждую страницу он переделывал по много раз. «Чтобы написать главу, он потел очень долго,—рассказывает Морелле.—В книгах: «О духе» и особенно «О человеке» есть части, которые он составлял и пересоставлял по двадцать раз. Одну страницу он пережевывал целыми днями, закрывши все ставни в окнах и ходя взад и вперер по комнате, чтобы разгорячить свои мысли и придать им такую форму, какая не была бы обычной».

Наконец, огромная книга написана и прочтена друзьям, которые ее одобрили. Вопреки советам благоразумия Гельвеций выпускает ее легально в Париже, очевидно не учтя в полной мере тех опасностей, которые ему угрожали и слишком уж положившись на разрешение покладистого цензора.

Мы не будем излагать здесь сколько-нибудь подробно содержание этой замечательной книги. Скажем только, что, несмотря на всю внешнюю умеренность в выражениях, несмотря на частые и почтительные поклоны перед «религиозными истинами» и авторитетом светской власти, эта книга была самым ярким и полным воплощением того духа революции, который уже носился тогда над Францией. Как и все просветители, Гельвеций ищет здесь Истину (с большой буквы), потому что она полезна людям. Польза людей, благо человечества—его единственная цель.

Материалистическая и антирелигиозная тенденция книги бросается в глаза с первых же страниц. Вся духовная жизнь человека для Гельвеция является развитием элементарной «физической чувствительности», присущей организованной материи. Особенности физической организации человека, в первую очередь, а затем обстоятельства общественной жизни людей сделали эту духовную жизнь такой сложной и разнообразной, какой мы ее видим.

Гельвеций, прежде всего, моралист. Его теория морали основана на интересе, на пользе. Каждый индивидуум и всякая группа индивидуумов всегда и во всех обстоятельствах выносят свою оценку, исходя из своего интереса. В различии интересов людей и людских группировок и заключается причина чрезвычайного разнообразия в мнениях. Бессмысленно говорить о людской испорченности. «Люди вовсе не злы, а подчинены своим интересам». Это —закон нравственного миропорядка. Нужно не морализировать и проповедывать, чтобы сделать людей лучшими, а изменить законодательство, то-есть, изменить общественные условия так, чтобы частные интересы не преобладали над общими. Общественная польза должна стать компасом всякого законодательства. Ей нужно приносить в жертву все, даже самое чувство человечности. «Когда корабль настигнут долгим штилем и голод своим повелительным голосом требует,

---

[1]) «Notes de la main d'Helvetius, publiées d'aprés un manuscrit inédit par Aibert Keim», P. 1907, p. 86.

чтобы жребий решил, кто будет несчастной жертвой и послужит пищей для остальных, его убивают без угрызений совести. Этот корабль есть эмблема всякого народа: все становится законным и даже добродетельным для общего блага». Не оправдывают ли эти слова «самые кровавые преступления революции»?!—восклицали реакционные критики Гельвеция. —Конечно, оправдывают. Но в том-то и дело, что для Гельвеция, как для революционера, эти «преступления» представляются в свете необходимости, полезными «для общего блага».

Понятие пользы всегда и неизбежно, хотя часто и сокровенно, сочеталось с понятием добродетели. Проницательный взгляд Гельвеция обнаруживает даже, что эта польза—экономическая. С людьми нужно говорить «на языке интереса». Мораль должна быть полезной наукой; для этого нужно «смешать ее с политикой и законодательством».

С поразительным искусством Гельвеций направляет острие своей критики, часто переходящей в ядовитую сатиру, против современного ему социального порядка, против самодержавия королей и против религиозного обмана.

Почему не совершенствуется мораль? Почему общий интерес до сих пор не возобладал над частным? Потому что этот общий интерес не совпадает с интересами сильных и власть имущих. «В самом деле, тщеславный, который первый возвысился над своими согражданами, тиран, который покорил их под нози себе, фанатик, который держит их распростертыми в прахе,—все эти бичи человечества, все эти виды преступников, вынуждаемые своим частным интересом, установили законы, противные общему благу. Они прекрасно понимали, что их могущество основано на человеческом невежестве и глупости и оттого они принуждали к молчанию всякого, кто, открывая народам истинные принципы морали, открыл бы им глаза на все их несчастья, научил бы понимать свои права и вооружил бы против несправедливости».

Что же должен делать мужественный человек, видящий все это зло? «Нужно сорвать маску, нужно разоблачить в этих покровителях невежества жесточайших врагов человечества... Нужно смелой рукой разбить талисман глупости, от которого зависит могущество этих злых чародеев, нужно открыть народам истину». Гельвеций еще не издает призыва к восстанию, но вы чувствуете, что этот клич уже готов сорваться с его негодующих уст.

Его теория морали враждебна христианству. Он этого не скрывает, но в то же время осторожность побуждает его несколько смягчить слишком резкое противоречие. Большинство религий,—говорит он,—слишком нелепы, чтобы служить основанием нравственности. Что же касается «истинной религии», то ее принципы, несмотря на все их достоинства, далеко не всеобщи. А философ должен обращаться ко всему человечеству. А кроме того, «множество примеров доказывает, что надежда на удовольствия и страх наказаний в здешней жизни столь же действительны, столь же способны образовать добродетельных людей, как те вечные наказания и награды, которые, когда их рассматривают в перспективе будущего, обычно производят впечатление слишком слабое для того, чтобы ради них отказаться от удовольствий преступных, но насущных». «Кто может отрицать, что полицейские меры обезоружили гораздо большее число разбойников, чем религия? А разве итальянец, более богомольный, чем француз, не чаще пользовался ядом и стилетом, перебирая четки? И разве в те времена, когда усиливалась религиозность, а полиция была менее со-

вершенной, не совершалось преступлений бесконечно больше, чем в те века, когда религиозность ослабляется, а полиция совершенствуется? Религия сдерживает очень немногих людей. Сколько преступлений совершенно именно теми, кто должен быть нашим наставником на путях к спасению! Варфоломеевская ночь, убийство Генриха III, избиения, производившиеся рыцарями-храомвниками, и т. д., и т. д., служат доказательством этому».

Подобного рода «подкопы» под религию—излюбленное оружие Гельвеция и этим оружием он пользуется с большим мастерством.

Говоря выше о Дидро и Энциклопедии, мы указали, насколько неблагоприятна была ситуация для выхода в свет столь смелой книги, и к каким последствиям для автора привел поднятый ею шум. Гельвеций пережил очень тяжелые минуты. Самым ужасным для него, конечно, было то, что для спасения от тюрьмы и даже от костра, ему пришлось пожертвовать чувством собственного достоинства, пойти на невероятные унижения. Одно за другим пишет он под диктовку иезуитов отречения от высказанных им взглядов, от своих убеждений.

Оправдывать Гельвеция нельзя даже ссылкой на то, что в XVIII веке писательская честь понималась иначе, чем в наше время. Даже в близкой к нему среде «философов» его порицали, порицали, впрочем, не за факт отречения, но за форму его. Это отречение, писал, например, Гримм, «настолько унизительно, что не было бы ничего удивительного, если бы человек предпочел удрать к готтентотам, чем подписать подобные признания». В защиту Гельвеция можно сказать только одно: он написал после этого книгу «О человеке», а его книга «О духе», несмотря на все осуждения и запрещения, перепечатывалась, продавалась, читалась, переводилась на другие языки. Порожденная ею литература огромна.

В первое время, когда еще не улеглась буря, поднятая его книгой, Гельвеций, вероятно, совсем не думал о том, чтобы снова выступить на литературном поприще. Слишком сильные потрясения ему пришлось пережить, слишком близко к краю пропасти стоял он, чтобы его далеко не мужественная натура могла быстро оправиться. Мы знаем, по крайней мере, со слов Гримма, что он находился под впечатлением пережитого даже после того, как преследования давно прекратились. Дидро утверждает, что в самый разгар бушевавшей над ним грозы он воскликнул: «Я скорее умру, чем напишу еще хоть одну строчку!». Об этом же подавленном настроении свидетельствуют и его письма к жене, написанные в те дни, когда он бегал из одной передней в другую в поисках защиты для себя и для своего цензора. Но такое угнетенное настроение долго не могло продолжаться, должно было появиться желание ,с одной стороны, ответить своим критикам, а с другой—продолжать дело своей жизни.

Когда Дидро услышал вышеприведенное восклицание, продиктованное горечью и отчаянием, он тут же выразил сомнение в прочности этого решения и рассказал своему приятелю следующую маленькую историю:

Как-то раз я стоял у окна. Вдруг на крыше послышался страшный шум, и на мостовую оттуда падают две кошки. Одна убилась до смерти, а другая—вся окровавленная, еле дотащилась до ступенек лестницы, ведущей на чердак. «Скорее я умру,—сказала она,—чем еще раз полезу туда. И чего мне там нужно? Какая-нибудь тощая мышь гораздо хуже, чем кусочек мяса, который даст мне моя хозяйка, или который я стащу у кухарки. А подругу себе я сумею заманить куда-нибудь в сарай»... И

пока она предавалась этим мудрым размышлениям, боль причиненная падением проходит, кошка встряхивается, поднимается, ставит лапки на первую ступеньку... Через несколько минут она уже там, куда ни за что на свете не хотела больше лезть.

«Животное, созданное, чтобы гулять по крышам, должно по ним гулять»,—сказал Дидро.—Гельвецию нужно было иное содержание жизни, чем семейные радости и помещичьи развлечения. Ему мало было только блистать своим умом в кругу близких друзей, очень многие из которых не покладая рук боролись против общего врага тем единственным оружием, какое было в их распоряжении,—печатным словом. Творчество стало для него второй натурой, и его талант публициста, его призвание философа должны были взять верх над малодушием и обидами. Друзья тоже побуждали его взяться за перо. Вольтер в шутливом письме, начинавшемся словами: «Мир во христе»... и подписанном «Жан Патурель, б. иезуит», пишет: «Бог наделил вас своим просвещением. Вы должны посвятить себя разуму и недостойно оскорбляемой добродетели. Сражайтесь со злодеями, не компрометируя себя, чтобы они не узнали вас...». В другом письме он настойчиво уговаривает: «Нил, говорят, прятал свою голову и распространял свои животворящие волны. Поступайте и вы также. Вы в мире и тайно будете наслаждаться своим торжеством». И Гельвеций снова пишет. Книга «О человеке», однако, не увидела света при его жизни: он была напечатана в Гааге в 1772 году.

«О человеке» книга еще более смелая, чем «О духе». Круг вопросов, рассматриваемых в ней, в сущности, тот же, что и в первом произведении. Но Гельвеций в ней более детально рассматривает приложение своей утилитарной морали ко всем областям общественной жизни.

Религия и здесь часто останавливает на себе враждебное внимание, и он уже не так тщательно маскирует свое подлинное отношение к ней. Уже в начале книги, говоря о задачах науки воспитания, преследуемый философ обрушивается на религию, воспитывающую граждан в самом антиобщественном духе, в духе фанатизма и нетерпимости.

Власть духовенства основана на суеверии и глупом легковерии народов. Чем менее просвещенны они, тем покорнее они. «Интерес духовенства связан не с интересом нации, но с интересом секты». «Чего требует духовенство от нации? Слепого подчинения, безграничной веры, ребяческого и панического страха». Духовенству нет дела до патриотических добродетелей. Для величия страны нужны сильные страсти, направленные к достижению общего блага; священнику, наоборот, нужно заглушить в человеке всякое желание, отвратить его от богатства и власти, чтобы воспользоваться тем и другим. Религиозные системы всегда построены по этому плану.

С момента своего учреждения христианство проповедывало общность имуществ. Кто стал хранителем этих имуществ? Священник. Он нарушил доверие своей паствы и присвоил их. Кто поддерживал сказки о конце света? Священник. Ему было нужно, чтобы люди занимались одним только делом—своим спасением. Его проповеди, если не уничтожили совсем, то сильно ослабили в них любовь к близким, к славе, к общественному благу и к родине. Он воспользовался этим, чтобы захватить власть, а чтобы сохранить ее, стал порицать истинную славу и истинную добродетель. В качестве образцов поведения на место прежних героев были поставлены святые, пустынники, спасавшиеся в монастырях, люди праздные и бесполезные, и вследствие этого вредные для общества. По

этим образцам нас стали приучать рассматривать свое пребывание на земле, как короткое путешествие. И в самом деле, если наша жизнь только краткий сон, для чего относиться с большим интересом к вещам земным? Путник не чинит стен той гостиницы, где он останавливается на ночлег.

С большим сочувствием Гельвеций цитирует слова Гоббса: «Всякая религия, основанная на страхе перед невидимой силой, есть сказка, которая, если она признана нацией, носит название религии, и носит название суеверия в том случае, если этой нацией она не признана». История всех религий доказывает, что они являются политическими учреждениями, играющими очень большую роль в судьбах народов. И Гельвецию приходит на наш взгляд довольно странная, но в его время весьма распространенная, мысль о возможности создать план такой рациональной и универсальной религии, которая была бы наименее вредной из всех. Подобно другим просветителям, он часто сомневается в способности народных масс стать настолько просвещенными, чтобы быть иррелигиозными, или, во всяком случае, он эту возможность считает такой отдаленной, что во введении «менее вредной» религии видит большой успех того дела, которому служит. На этих планах его мы останавливаться не будем. Скажем только, что эта «очищенная» религия, предлагаемая им, сводится к морали и представляет собой один из вариантов той «естественной религии», какая в XVII веке проповедывалась английскими деистами. Но, в отличие от большинства английских деистов, Гельвеций сохраняет в ней имя бога не потому, что сам верил в его бытие, а потому, что в этом понятии, по его мнению, еще нуждаются народные массы.

Очень характерна для Гельвеция его критика религии с точки зрения экономической. Бывший генеральный откупщик умел оперировать цифровым материалом и его доказательства вреда, причиняемого нации слишком дорогой религией, весьма убедительны. Есть католические страны,—говорит он, имея в виду Францию,—в которых насчитывается приблизительно 15 тысяч монастырей, 12 тысяч приорств (настоятельств). 15 тысяч часовен, 1300 аббатств, 90 тысяч священников, обслуживающих 45 тысяч приходов; кроме того, в этих странах имеется множество аббатов, семинаристов и иных духовных лиц. Их общее число равняется по меньшей мере 300 тысяч человек. В среднем каждый священник обходится стране экю в день. Какие же чудовищные суммы выкачивает духовенство из нации? Возьмите, так называемую, десятину, своего рода натуральный налог на продукты земледелия. От десятины духовенство получает почти столько же, сколько все земледельцы вместе. Доход духовенства от одной десятины земли (arpent) в три года равен 17 ливрам 10 су, тогда как землевладелец, сдающий эту землю фермерам, получает с этой же самой десятины 18—21 ливров. Но из этой суммы землевладелец платит налоги и покрывает целый ряд других расходов, тогда как духовенство получает чистую прибыль. Вы можете представить себе, какими колоссальными богатствами обладают священники! Уменьшите их число даже до двухсот тысяч и все-таки их содержание будет стоит 210 миллионов в год. Какой мощный флот и какую огромную армию можно содержать на эти деньги! Религия, так дорого обходящаяся государству, не может долго быть религией просвещенной и культурной страны. Народ, который ее признает, работает только для того, чтобы поддерживать роскошную и сытую жизнь священников, и каждый гражданин является рабом духовенства.

Как же устранить это страшное зло? Уменьшить число священников, изменить культ. Фонды, находящиеся в руках духовенства, похищены у бедных. Светская власть имеет поэтому право взять на себя управление этими имуществами и употребить их «на облегчение положения несчастных путем ли милостыни, или уменьшением налогов, или приобретением мелких земельных участков для распределения между безземельными»... В другом месте Гельвеций советует «делить десятину каждого прихода между теми крестьянами, которые будут лучше возделывать свою землю и отличаться наиболее добродетельными поступками». «Раздел этой десятины образует больше трудящихся и честных людей, чем проповеди всех попов». Наконец, он предлагает также обратить часть чрезмерных доходов духовенства на покрытие национального долга Франции, и окончательно из'ять эти доходы после смерти наличного в момент реформы кадра духовенства.

Идеей конфискации церковных имуществ воспользовалась французская революция. Впрочем, Гельвеций не был первым, публично высказавшим эту идею. В августе 1770 года Государственный Совет обрушивается на книгоиздателей, напечатавших без разрешения анонимное сочинение, озаглавленное «О праве государя на недвижимые имущества духовенства и монахов и об употреблении, которое он может сделать из этих имуществ для счастья граждан». В нем королю давался совет, который «заставил возопить» епископов, погасить государственный долг, отобрав недвижимые имущества духовенства. Эти имущества, составляя почти треть всех недвижимых имуществ королевства, приносили ежегодный доход в три миллиарда ливров.

Следующим мероприятием государственного характера, клонящимся к умалению авторитета религии и также в известной мере осуществленным в период революции, является об'единение в одних и тех же руках светской и духовной власти. Гельвеций полагает, что если магистрат, как это было в Риме, соединяет в своем лице двойную функцию сенатора и служителя алтарей, то «священник в нем всегда будет подчинен сенатору, а религия всегда подчинена общественному благу».

Все эти свои предложения Гельвеций мыслит, как переходные меры, необходимые в период, пока массы народа остаются еще на низком культурном уровне, склонны к суеверию и, следовательно, легко подчиняются авторитету духовенства. Эта опасность всегда ему кажется очень большой. «Вы еще ничего не сделали против духовного сословия,—говорит он,—если его просто принизили. Тот, кто его не уничтожает совершенно, просто отсрочивает, а не разрушает его влияние. Сословие бессмертно: благоприятных обстоятельств... достаточно, чтобы возродить его прежнюю власть. И тогда оно воспрянет тем более страшным в своем могуществе, что, будучи осведомлено о причинах своего принижения, оно постарается эти причины устранить». Гельвеций указывает на английское духовенство, бессильное, но не уничтоженное. «Кто может поручиться за то, что, вернув свое прежнее влияние, это сословие не проявит своей прежней свирепости?». Для Гельвеция зло, причиняемое религиями совершенно реально, а польза их — воображаемая. Этим и определяется его истинное отношение ко всякой религии.

Был ли Гельвеций атеистом в полном смысле этого слова, или же он был только антирелигиозным философом в духе Вольтера? Этот вопрос должен быть поставлен тем более, что Ф. Маутнер в своей истории

атеизма совершенно не останавливается на Гельвеции, а самый компетентный французский его биограф А. Кейм [1]) неоднократно на страницах своего труда о Гельвеции утверждает, что в религиозном отрицании он дальше деизма не пошел.

В самом деле, атеизм Гельвеция нужно отыскивать в сочинениях, не предназначавшихся для опубликования, или же вычитать между строк, очищая его подлинную мысль от тех искусственных покровов, которые должны были предохранять автора от преследований [2]). И если к этой задаче мы отнесемся внимательно и с пониманием философа и его времени, нам странным покажется, как можно сомневаться в том, что было ясно для богопоклонников всех родов как при жизни Гельвеция, так и после его смерти. Он обладал очень продуманным и вполне серьезным убеждением в отсутствии в мире какой-либо иной причины, кроме материи и движения.

Выше, передавая рассказ Дидро о его споре с Гельвецием на атеистическую тему, мы привели цитату из «Собственноручных заметок» Гельвеция. Мысль его там такова: если признавать, что движение присуще материи, то нет никакой нужды в боге для об'яснения происхождения мира и жизни. В другом месте тех же заметок он с неменьшей ясностью говорит: «Благодаря системе притяжения нет надобности признавать какого-нибудь бога (как первопричину). Ибо, если в материи имеется свойство взаимного притяжения, то тела должны были притягиваться, пока они не пришли к тому положению, в каком обретаются ныне, то-есть пока они не приобрели равновесие притяжения». Этим устраняется,—прибавляет Гельвеций,—возражение, что в мире всюду наблюдается целесообразность.

В своем «философствовании» Гельвеций очень осторожен. Философ, по его мнению, имеет право итти, только «опираясь на посох опыта», от наблюдения к наблюдению. Он обязан останавливаться там, где наблюдение прекращается, потому что за этим пределом начинается «схоластическая метафизика». С этой осторожностью он подходит к вопросу о душе, к вопросу о том, что она такое. Под душой он понимает «способность ощущения»; всю духовную жизнь (дух, ум, разум и т. д.) он считает «действием души или способности ощущения». Способность ощущений, душу он отождествляет также с «жизненным началом». Откуда же берется эта душа и что с ней делается после смерти тела?

Один знаменитый английский химик,—отвечает он,—приписывает материи помимо неизменных свойств, как-то: непроницаемость, тяжесть и т. д., еще свойства изменчивые и мимолетные, зависящие от строения вещества и присущие его временным комбинациям. Например, свойство притяжения железа магнитом. Когда железо разлагается, это свойство

---

[1]) A. Keim, «Helvétius, sa vie et son oeuvre» P. 1907.

[2]) В своей критике на книгу Гельвеция „О человеке“ Дидро, забывая о собственных грехах подобного рода, называет эти вечные уловки автора «малодушной осторожностью». Потомство, думает он, не зная истинных взглядов Гельвеция, удивится, почему так жестоко преследовали этого человека, неоднократно клявшегося в том, что он христианин. И прибавляет к этому слова, от которых не отказался бы и Гельвеций: «Я предпочитаю философию ясную, точную и откровенную в духе «Системы природы» или «Здравого смысла» (сочинение Гольбаха). Я сказал бы Эпикуру: Если ты не веришь в богов, то зачем было загонять их в междупланетные пространства? Автор «Системы природы» не является атеистом на одной странице и деистом на другой: его философия выкована из одного куска.

утрачивается. «Почему же организация не может вызвать в животном царстве того необыкновенного свойства, какое называется способностью ощущения? Все факты медицины и естествознания с очевидностью доказывают, что эта сила является лишь результатом строения тел животных, что она возникает вместе с образованием их органов, сохраняется пока они существуют и, наконец, исчезает вместе с их распадением. Если метафизики спросят меня, что же тогда делается с этой способностью ощущения в животных, я им отвечу: то же, что делается в разложившимся железе со способностью притягиваться магнитом» [1]).

Здесь мы имеем формальное отрицание бессмертия души. Таким же окольным путем в книге «О человеке» Гельвеций приходит к отрицанию бытия бога. Наука ли богословие?—задается он вопросом.—«Всякая наука предполагает ряд наблюдений. Какие же наблюдения можно делать над невидимым и непостижимым существом? Богословие, следовательно, не наука. В самом деле, что обозначается словом бог? Пока еще неизвестная причина порядка и движения. Что же сказать о неизвестной причине?».

Связывать с понятием бога какие-либо конкретные представления,—продолжает Гельвеций,—значит, как это доказал Робинэ, впадать в тысячи противоречий. Когда богослов наблюдает движение светил и заключает, что какая-то сила их движет, он не богослов уже тогда, а просто физик или астроном. «Несомненно, говорят образованные китайцы, что в природе существует могущественное и неведомое начало всего сущего, но обожествлять это неизвестное начало, значит обожествлять человеческое невежество». Я не согласен с образованными китайцами,—прибавляет Гельвеций, несомненно для отвода глаз цензорам,—но я принужден сказать, что не понимаю, что такое богословие.

Может ли так рассуждать деист? Только убежденный атеист может исповедывать свое неверие в подобной, хотя и осторожной, но совершенно недвусмысленной форме.

В вопросе о боге физическом, о неизвестной физической причине Гельвеций согласен сделать уступку философам-деистам. В конце концов,—говорит он,—это ведь спор о словах. Безразлично, называть ли неизвестную причину богом, или каким-нибудь иным словом; мы к познанию этой причины не приблизимся, и она, останется для нас тем же нулем, каким была. Но совсем иное дело вопрос о понятии бога, как понятии нравственном. «Та противоположность, которая всегда обнаруживалась между земной справедливостью и небесной, часто заставляла отрицать существование бога. Впрочем, говорили, что такое нравственность? Собрание тех условных соглашений, которые люди заключили между собою, вынужденные к этому своими обоюдными потребностями. Как же из сотворенного людьми делать бога [2]).

«Что остается заключить из этого странного заключения?—спрашивает Дамирон в своем «мемуаре» о Гельвеции и отвечает:—Что нравственного бога не нужно и что есть только бог—природа, или, еще проще, материя и движение, как начало и основа вещей». Такова, действительно, подлинная мысль Гельвеция, выраженная им впервые еще в молодости и пронесенная им через все испытания жизни.

---

[1]) «О человеке», секция II, гл. III («Oeuvres complètes», t, V, p. 110—112).
[2]) «О человеке», секция IX, прим. 17. (Oeuvres compl.», t. VIII, p. 184).

Гельвеций умер безбожником и философом. На смертном одре он отказался принять «утешение церкви» и еще раз протестовал против насилия, вырвавшего у него отречение от его убеждений.

Говоря об антирелигиозных философах этого периода, нельзя обойти молчанием и того Робинэ, на которого ссылался Гельвеций, как на философа, доказавшего, что с понятием бога нельзя связывать никаких конкретных понятий.

Робинэ (1735—1820) еще более, чем Бюффон, стоял на стороне от энциклопедистов и еще более, чем Гельвеций, был одиночкой. В 1761 г. он напечатал в Голландии анонимно книгу «О природе» [1]), которую в последующие годы расширил и дополнил. То, что известно из его биографии, не рисует нам его в благоприятном свете. Он, например, собрал много писем Вольтера к различным лицам, циркулировавших в копиях, и продал их без разрешения одному книгоиздателю. Затем, вернувшись из Голландии во Францию в 1778 году, он неизвестно какими путями получил весьма мало подходящую для философа должность королевского цензора, в которой благополучно пребывал до отмены Революцией всякой цензуры. В конце жизни он вернулся к религии и дважды добровольно отрекся от всех своих былых «заблуждений».

Как философ-материалист, Робинэ весьма оригинален и хотя часто ударяется в крайнюю фантастику, но может вместе с де-Малье, Ла-Меттри и Дидро быть причислен к прямым предшественникам научного мировоззрения нашего времени [2]). Но он не был материалистом воинствующим, какими были великие просветители XVIII века, и это особенно сказалось в его взглядах на религиозную проблему. Его можно было бы назвать стыдливым атеистом, если бы не имелось всех оснований полагать, что высказываемый им деизм выражал действительные его взгляды и чувства. Его сравнивали со Спинозой. Это сравнение совершенно правильно, потому что его религиозная философия вытекает из неизжитого религиозного чувства, чувства, правда, сортом пониже, чем у великого голландца, но все же искреннего и глубокого. В отличие от Спинозы, его бог—внемировой, а природу он рассматривает, как творение этого бога.

Робинэ исходит из того логического положения, что все в мире мыслится или как причина, или как следствие. Но первой причиной может быть только одна вещь, все остальные вещи являются ее действиями. Эта единая причина и есть бог, и другого понятия о боге, как понятия причины, мы не имеем и иметь не можем. Но можем ли мы познать, понять бога? Нет, «один только бог понимает себя самого». Когда наш слабый ум стремится постигнуть это непостижимое существо, он в своем распоряжении имеет лишь человеческие выражения. Мы лепечем и неизбежно заблуждаемся. Если под благостью, мудростью, правосудием и разумом божества понимаются качества, в какой-либо мере подобные таким же качествам, наблюдаемым в людях, то мы впадаем в весьма опасный антропоморфизм. «Столь мало возвышенные черты искажают верховное величество бога вместо того, чтобы его изображать».

---

[1]) «De la nature», A. Amsetıdam, chez E. van Harrevelt, 1762.—Предисловие помечено 1761 годом.

[2]) О Робинэ, как философе природы см. Ф. А. Ланге «История материализма»; более подробно Jules Soury, «Bréviaire de l'histoire du matérialisme» P. 1881, pp. 591—644.

В своей теодицее Робинэ поочередно рассматривает все эти свойства, приписываемые божеству, его аттрибуты, и в каждом случае с большой тонкостью доказывает несовместимость их человеческого понимания с божественной действительностью. Его вывод, его же словами выраженный, звучит так: «Существует бог, то-есть причина явлений, совокупность которых образует природу. Каков этот бог? Мы этого не знаем и осуждены не знать это всегда, в каком бы порядке вещей мы не находились, потому что у нас всегда будут отсутствовать средства к совершенному знанию».

Французский историк философии Дамирон, горячий защитник веры в бога, окрестил религиозные воззрения Робнэ нигилитеизмом, т.-е. философией такого бога, который по существу есть ничто. С нашей точки зрения религиозная система Робинэ ничем не отличается от обычного последовательного деизма и не нуждается в особом названии. При всей своей выхолощенности она грешит тем же, чем грешит всякий деизм, взятый сам по себе. Признание потусторонней нематериальной силы сковывает свободное развитие человеческого знания, ограничивает его размах и оставляет в картине мира то гнилое место, которое заражает рано или поздно религиозной гангреной все целое.

И суб'ективно Робинэ своим очищенным от всякого антропоморфизма понятием бога стремился отстоять последнее прибежище религии, в корне разрушаемой его современниками-атеистами. Другое дело, что из этого получилось. Мы видели, что Гельвеций, допуская вслед за Робинэ, что бог—это неизвестная причина порядка и движения вселенной, добавлял весьма многозначительное словечко «пока»—пока мы не знаем—и решительно возражал против обожествления человеческого незнания, то-есть разрывал именно те религиозные покровы, которыми Робинэ старательно окутывал свой божественный нуль. Еще определеннее высказывается по поводу системы Робинэ Гримм. Он жалеет, что Робинэ не изложил своих теорий стихами, приводит слова безбожного аббата Террассона: «Этим господам нужно верховное существо; я же обхожусь без него»,—и, намекая на основное положение Робинэ, что о боге невозможно иметь никакой идеи, ехидно заключает: «Боюсь, что все старательные потуги Робинэ приведут его читателей лишь к тому, что они в свою очередь захотят обойтись без бога».

IV.

ФИЛОСОФСКАЯ БИТВА (апогей).

П.-А. Гольбах и его соратники. — Н.-А. Буланже.

Если для Гельвеция и немногих других просветителей литературная слава играла некоторую роль в их выступлениях против религии и тирании, то у большинства людей XVIII века совершенно отсутствовали всякие личные побуждения. Одним из таких борцов с религией, совершенно чуждых литературного тщеславия, был барон Поль-Анри Гольбах (д'Ольбак—по французскому произношению его имени) (1723—1789), ученик, последователь и друг Дидро, самый решительный материалист и самый яркий атеист этой эпохи. Баронский титул Гольбаха, повидимому, был просто куплен его отцом, разбогатевшим немецким мещанином. Об этом говорит Ж.-Ж. Руссо, и об этом косвенно свидетельствуют те анти-дворянские настроения, которыми проникнуты его сочинения и которые в эту эпоху были почти невозможны в действительно родовитом дворянине.

Гольбах родился в Германии, но от его немецкого происхождения, кроме фамилии и знания немецкого языка, да еще, как говорили, кроме несвойственной французам систематичности ума, ничего не оставалось. Он был истым французским просветителем и любил Францию, как свое настоящее отечество.

С юности он стал увлекаться естествознанием и точными науками, которыми во Франции конца первой половины столетия почти не интересовались. Ему принадлежит заслуга перевода с английского, но, главным образом, с немецкого языка, трудов по естествознанию. Эти работы обратили на него внимание и побудили Дидро привлечь Гельбаха в 1753 г. к участию в Энциклопедии в качестве автора статей по физике, химии и минералогии. С этого времени завязывается между ними тесная и горячая дружба.

Как человек, Гольбах привлекал к себе всех сталкивавшихся с ним. Аббат Морелле характеризует его следующими словами: «Барон Гольбах... имел около шестидесяти тысяч ливров годового дохода, которого никто и никогда не расходовал более благородно, чем он, особенно же не расходовал с большей пользой для блага науки и литературы. Сам барон был одним из наиболее образованных людей своего времени, он знал многие европейские языки и немного знал языки древние, обладал превосходной библиотекой, богатой коллекцией картин лучших художников, кабинетом естественной истории, содержащим драгоценные образцы и т. д. С этими преимуществами он соединял большую вежливость, постоянную простоту, легкость в обхождении и доброту, видимую с первого взгляда». Другой современник Гольбаха, Мейстер, говорит, что никогда не встречал людей, у которых при наличии таких огромных знаний было бы так мало тщеславия, даже так мало желания казаться ученым. «С его учено-

стью было то же, что и с его богатством: его никогда бы не угадали, если бы он мог его скрыть без ущерба для собственного наслаждения и особенно для наслаждения своих друзей». «Он не мог ненавидеть никого,—продолжает Мейстер.—Только, когда он говорил о распространителях тирании и суеверия, его врожденная кротость превращалась в ожесточение и жажду борьбы.

Так же отзывается о нем и Дидро. Об его огромных знаниях, например, он говорил: «Какую бы систему ни создало мое воображение, я уверен, что друг мой Гольбах найдет мне факты и авторитеты, чтобы ее обосновать». О полном отсутствии у него тщеславия Дидро писал: «Этот редкий человек уже давно получил бы три рода лавров, которыми увенчивают таланты, если бы он к тому стремился». Письма Дидро к Софье Волан переполнены рассказами об остроумии, оригинальности, об альтруизме и щедрости барона.

Мы говорили уже о роли, какую играл салон Гольбаха в развитии просветительного движения, как салон энциклопедистов по преимуществу. Прием философов в своем богатом доме и за своим обильным столом Гольбах начал, повидимому, сразу же, как связался с Дидро. О собраниях философов у него упоминается уже в одном из писем Гримма в 1754 году. Впоследствии этот салон приобретает европейскую известность, соперничает с салонами m-me Жоффрэн и Гельвеция, и в нем французские философы встречаются с знатными иностранцами, учеными и политическими деятелями, посещающими Париж. Двери салона Гольбаха гостеприимно открыты для всех сколько-нибудь заметных людей, независимо от их образа мыслей. Но не все находят собиравшееся там общество подходящим для себя. Один высокомерный англичанин, сэр Горас Вальполь, например, побывавши раз у Гольбаха, не пожелал туда возвращаться. «Мне невыносимы—говорил он—авторы, философы и ученые, которыми дом Гольбаха наполнен, как голубятня. Они тотчас вскружили мне голову системой допотопных потопов, которую придумали для того, чтобы доказать вечность материи». Других, наоборот, в это гнездо вольнодумства привлекали те исключительно воодушевленные и поучительные беседы, которые там велись. Насколько захватывали эти беседы, видно хотя бы уже из того, что гости, собравшись в два часа, как было тогда в обычае, почти все находились там еще в семь и в восемь часов вечера.

И какие только вопросы не затрагивались, не обсуждались и не решались у Гольбаха в свободной и непринужденной беседе. Литература, религия, философия, мораль, наука, политика, экономика находили там людей, с полным знанием предмета соединявших независимый образ мыслей и дар увлекательного изложения. Но вполне понятно, что наибольший интерес в этом обществе возбуждало все то, что прямо или косвенно имело отношение к подготовляющейся борьбе против старого порядка. «Там дискутировали метафизическую программу революции 1789 года вплоть до преступлений ее,—говорит один реакционный историк французской литературы, встречавший еще людей, которые провели свою жизнь в этом обществе [1]).—И нет такой теории реформы, нововведения, разрушения, о которых там не мечтали бы, которых не предсказывали бы, не подготовляли».

---

[1]) Villemain. «Cours de littérature française. Tableau de la littérature au XVIII siécle» P. 1861, t. II, p. 124.

Гольбах не был только гостеприимным хозяином салона и пассивным попутчиком собиравшихся у него гостей. Его роль неизмеримо выше и несравненно значительнее. Если Дидро был вдохновляющей душой просветительного движения, то в тесном сотрудничестве с этой душой, хотя и много уступая Дидро в таланте и яркости, Гольбах был организующим мозгом и деятельным органом движения. «Великой заслугой барона Гольбаха,—говорит Авезак-Лавинь [1]),—было об'единить людей, которые без него, быть может, никогда не узнали бы друг друга, придать их союзу вполне определенную цель и, сгруппировав таким образом все активные силы, направить их усилия в одну сторону. В этом деле, которое он считал самым полезным, он проявил страстность, настойчивость и преданность несравненные».

Дидро же был и крестным отцом Гольбаха в его материалистической вере. Ибо хотя и существует предание, что Гольбах пришел к атеизму в результате самостоятельных размышлений над философскими вопросами, но это предание не подтверждается ничем, тогда как о влиянии Дидро, этого пламенного оратора и пропагандиста, на всех сталкивавшихся с ним, существует множество рассказов.Один из этих рассказов повествует, хотя и в анекдотической форме, о том, как Гольбах из верующего стал неверующим. Вот этот рассказ:

«Гольбах долго был поклонником бога, которого он видел в законах и порядке вселенной. С чисто миссионерской ревностью он относился к тем, кого любил, но у кого не было той же веры. Он преследовал неверие Дидро всюду, даже в тех мастерских, где издатель Энциклопедии, окруженный машинами и рабочими, делал рисунки ремесленного производства для великого словаря. Пользуясь в качестве аргумента этими самыми машинами, в которых, прячась от глаз, блещет ум столь плодотворный в своих творениях, он вопрошал Дидро, можно ли сомневаться в том, что они были придуманы и сделаны разумным существом. Довод казался неотразимым, однако и разум и сердце Дидро оставались непоколебимыми. Друг Дидро, обливаясь слезами, падает в его ногам. О святом Павле говорили, что он упал гонителем, а встал апостолом. Тут же случилось наоборот: павший на колени деистом поднялся атеистом. И этот прозелитизм к деизму, столь ревностный и столь естественный. Гольбах вносит теперь в атеизм. Дидро писал только отрывки, странички, отдельные слова в пользу этого учения а под пером Гольбаха множатся целые томы» [2]).

Истина этого рассказа, конечно, не во внезапности обращения. не в слезах, не в падении на колени, а в том, что после частых и долгих споров между двумя друзьями,—и эти споры могли вестись даже в мастерских перед лицом машин и рабочих,—Гольбах должен был начать делать уступки и, наконец, стать атеистом. Остальное—его ревность к новым взглядам—есть результат его темперамента и обострения той философской битвы, в которой он принял участие. встав в ряды энциклопедистов. Потому что далеко не сразу он стал бросать свои атеистические бомбы в крепость старого порядка, и первые произведения, вышедшие в 1767 году из группировавшегося вокруг него кружка, носят хотя и ярко-антирелигиозный, но далеко не явно-атеистический характер.

---

[1]) C Avezac-Lavigne. «Diderot et la société du baron d'Holbach», P. 1875, p. 77.

[2]) Гара «Исторические мемуары», цит. Damiron «Mémoires», t. I, p. 112.

Гольбах жил в постоянном и тесном общении с Дидро. И то участие, которое принимает Дидро в антирелигиозном походе, предпринятом Гольбахом, нельзя считать незначительным. Правда, указать границы этого участия невозможно из-за отсутствия прямых данных. Но о сотрудничестве Дидро во всяком случае мы имеем право говорить. Первоклассный литературный талант его замечается на многих страницах гольбаховских книг. Он и сам расказывает в своих письмах к Софье Волан, написанных из Гранваля (имения Гольбаха), что барон по вечерам приносил ему для просмотра то, что успевал написать в течение дня, а утром они обсуждали написанное и намечали план дальнейшего. Но не следует думать, что Гольбах только исполняет предначертания своего друга, что Дидро принадлежит инициатива, как это утверждалось более или менее положительно разными авторами [1]). Скорее наоборот: сконцентрированная на борьбе с религией воля Гольбаха направляет в эту сторону мысль его слишком порывистого и разбрасывающего друга и дает ему темы для ярких импровизаций и гениальных вспышек, которые потом в интересах дела используются Гольбахом. В этом замечательном антирелигиозном ателье, главным мастером и хозяином которого был барон, Дидро играет не роль подмастерья и не роль заказчика со стороны, а роль любителя-знатока, посещающего мастерскую и из чистой любви к искусству исправляющего то, что представляется ему слишком ремесленным и грубо сработанным. Постоянными же сотрудниками Гольбаха были Лагранж и Нэжон.

Рано умерший Лагранж был воспитателем детей Гольбаха и пользовался его исключительной привязанностью. Он по просьбе Гольбаха перевел Лукреция (1768) и переводил сочинения Сенеки. Ему же принадлежит перевод с английского нескольких анти-христианских сочинений, которые были переделаны и дополнены Гольбахом в духе большей воинственности. Заметного следа по себе он не оставил.

Зато Нэжон (1738—1810) после смерти Дидро и Гольбаха с успехом продолжал их дело и создал себе репутацию «попа атеизма».

Нэжона, как и Гольбаха, завербовал в число философов Дидро. «Прежде, чем стать философом,—говорит Дидро,—он был чертежником, художником и скульптуром». Восемнадцатилетний юноша буквально молился на своего учителя, и это чувство любви и преданности сохранял всю свою жизнь [2]). С такими же чувствами относился Нэжон и к Гольбаху, избравшему его своим ближайшим помощником и поверенным.

Вместе с Гольбахом Нэжон «атеизирует» переводимые ими сочинения английских деистов, составляет безбожные сборники, а также и сам пишет антирелигиозные книги, относясь к делу борьбы с религией с той же пламенной преданностью, какую мы видим у самого барона. На нем же лежит и «техника» этой конспирации. В лице своего младшего брата он находит надежного и сочувствующего переписчика произведений

---

[1]) Пример такого утверждения мы встречаем в следующих словах Арсена Уссэ: («Histoire du 41-me fauteuil de l'Académie française»). «Ум барона Гольбаха родился из одного парадокса Дидро. Поэтому Дидро всегда охотно оплодотворял этот бесплодный ум. Дидро, так сказать, приютился под сенью атеизма Гольбаха Он, заходивший так далеко в своих дерзких и мятежных выходках против бога, мог сказать всем негодующим: посмотрите на Гольбаха; что значу я в сравнении с ним?»

[2]) Нэжону принадлежит статья о Дидро в «Encyclopédie methodique», ценные «Мемуары о жизни и сочинениях Дидро», и им же было редактировано издание сочинений Дидро, вышедшее в 1798 году.

Гольбаха, отыскивает верные способы переправлять ему рукописи и получать переписанное обратно; наконец, заботится о посылке разными окольными путями копий, подготовленных для печати, в Голландию к присяжному издателю произведений гольбаховского кружка М.-М. Рею, заслуживающему также упоминания в истории антирелигиозного движения.

С этими людьми и с их делом своего рода посмертным участием был связан ныне совершенно забытый, но во многих отношениях замечательный мыслитель Николай-Антуан Буланже (1722—1759).

Инженер по профессии, Буланже был в то же время и философом в том широком смысле, какой придавался этому слову в XVIII веке. «Когда перелистываешь его сочинения, то кажется будто он прожил больше, чем сто лет»,—говорит Дидро [1]). И действительно, его универсальность и обнаруживаемые им огромные знания поразительны для такового сравнительно молодого человека, каким он был.

Буланже сотрудничал в Энциклопедии и был тесно связан с Дидро. Друг Дидро естественно был другом Гольбаха и встречал радушный прием в его салоне, где он, несомненно, не раз развивал свои оригинальные теории. Приведенные выше слова Гораса Вальполя о системе допотопных потопов, обсуждавшейся в салоне Гольбаха, относятся именно к теории Буланже, хотя в то время, когда Вальполь был в Париже, Буланже в живых уже не было. Гольбах же издал после смерти Буланже его «Разоблаченную древность» и приписал ему свое «Разоблаченное христианство» [2]). Дружеские отношения существовали также между Буланже и Гельвецием: в имении Гельвеция он гостит перед самой своей смертью и ему посвящает первое издание своих «Изысканий о происхождении восточного деспотизма».

Мы позволим себе привести здесь характеристику Буланже, данную аббатом Морелле [3]):

«Этот Буланже был человеком большого и оригинального ума... Он создал теорию земли и различных изменений ее поверхности. Чтобы найти в истории доказательства своих систем, он принялся изучать латинский, греческий и восточные языки. И затем, пользуясь этими новыми знаниями для подтверждения своих теорий, он находил все в словах, в их происхождении и аналогиях. Он полагал, что религиозные догмы и церемонии всех народов имели свое происхождение в тех впечатлениях, которые оставили великие перевороты физического мира, и были только памятниками этих событий...

«Основным его принципом было, что древняя история есть ни что иное, как каббала: имя каждого знаменитого персонажа, подвиги

---

[1]) В статье, посвященной памяти Буланже и напечатанной в прилож нии к первому тому «Разоблаченной древности». («L'Antiquité dévoilée par ses usages,ou Examine critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des differents peuples de la terre, par feu M. Boulanger, â Amsterdam shez M.-M. Rey, MDCC. LXXII, en 3 vol.).

[2]) Эта последняя книга, имеющаяся ныне в русском переводе (книгоиздательство «Материалист». М. 1924 г.), ошибочно приписывалась также Дамилавилю. Мы допускаем, что хотя она и составлена Гольбахом, но он мог использовать для нее оставшиеся после Буланже черновики и наброски, так как в ней встречаются некоторые оригинальные идеи Буланже. Впрочем, влияние Буланже заметно и в других произведениях Гольбаха.

[3]) «Mémoires», t. I, pp. 74—77.

которого в ней рассказаны, выражает все события его жизни, т.-е. события были придуманы по именам. Так, например, Ева в еврейском и других восточных языках обозначает жизнь, дерево, плод, змея, искушение и так далее.

«...Этот принцип исследования истории он распространил даже на первые века христианства: по его мнению св. Петр есть выдуманный персонаж, жизнь которого была сплетена на основании разнообразных значений, которые в еврейском языке имеют его имя и слоги его имени, скомбинированные по еврейскому обычаю. Его петух, его ключи и т. д. имеют то же происхождение. Пилат тоже выдуманное лицо: это форма глагола и означает по-еврейски того, кто судил и признал невинным.

«...Все герои древности похожи друг на друга и состряпаны по одному образцу, так что можно составить общую формулу, выражающую всю их историю... Это сходство главных персонажей древних историй он называл мифологическим консонансом и собирался доказать свою теорию с помощью последовательных параллелей в особом сочинении. Например, он хотел доказать, что Давид евреев и Аполлон греков одно и то же лицо».

Взгляды Буланже, высказанные им в сочинениях «Изыскания о происхождении восточного деспотизма» и «Разоблаченная древность» [1]) в немногих словах сводятся к следующему.

Естественная история обитаемой нами планеты доказывает, что она существовала несравненно дольше, чем повествуют об этом религиозные предания. Всевозможного рода перевороты—землетрясения, потопы, резкие перемены климата и атмосферных условий—производили на ее поверхности и в недрах такие изменения, которые для существ, на ней обитавших, бывали равносильны полному истреблению. Лишь отдельные индивидуумы могли избежать общей гибели, чтобы продолжать жизнь рода и передать потомкам накопленный погибшими поколениями опыт. Естественно, что катастрофы, пережитые человеческими обществами, должны были так или иначе отразиться и на общественной психике и что самые формы общественного бытия людей должны были сохранить неизгладимый отпечаток пережитого.

Увлекаясь этой парадоксальной гипотезой, Буланже стремится путем кропотливых сопоставлений, хитроумных догадок и порой грубых насилий над фактами доказать, что именно эти естественные перевороты, истребив целые народы, стали затем истинными законодателями воскресающих человеческих обществ. «Эти революции,—говорит он,—сделав нации столь же религиозными, насколько были они несчастными, стали впоследствии материалом, предметом и невинной причиной всех басен и всех романов древности, всех политических и религиозных заблуждений, которые соблазняли человеческий ум, и всех тех мнений, которые вызвали несчастья и позор человечества». Подробно Буланже не описывает механизма первоначальных переживаний людей, застигнутых стихийными бедствиями. Он только говорит, что довольно знать природу человека, чтобы не сомневаться, что религиозное настроение господствовало в них всецело и что эти бедствия по отношения к ним играли роль суровых

---

[1]) Извлечения из этих сочинений даны также Нэжоном в статье о Буланже в «Методической Энциклопедии».

миссионеров и могущественных законодателей, направивших их взоры в сторону неба, в сторону религии и в сторону морали.

Первоначальная религия, возникшая на основе этого страшного опыта, была относительно проста и главными ее мотивами были бесконечная признательность спасшихся людей к богу и желание передать будущим поколениям это чувство. Она выражалась в празднествах, учреждаемых в память того «божьего суда», свидетелями которого они были, и в предупреждение потомкам о суде грядущем, при чем в церемониале этих торжеств в более или менее символической форме изображались злоключения человечества. Таково происхождение древнейшей и универсальной догмы о конце мира. Эта догма отразилась во всех пророчествах и апокалипсисах языческой древности и в многих книгах ветхого завета. Она стала также весьма полезным орудием, чтобы «держать в страхе тех, кого не сдерживают рассудок и законы».

Как видим, Буланже уже оставил далеко позади тех своих современников, которые рассматривали религию, главным образом, как выдумку и обман жрецов и властителей. Он ищет уже глубже, он пытается найти причины религии вне сознательной воли отдельных людей, во внешних условиях их жизни. Его об'яснение происхождения религиозных верований поражает наивностью, раскрывать которую не представляется необходимым, он движется еще ощупью в глубоком метафизическом мраке, но общее направление им взято правильно. Это правильное общее направление приводит его к критическому сравнению различных религиозных догм у разных народов и в разные времена и побуждает искать общего об'яснения происхождения этих догм. В этой области он высказывает ряд догадок, которые ставят его в число прямых предшественников наших нынешних взглядов на происхождение догм и культов.

Буланже, например, находит ряд черт сходства в мистериях Изиды, Цереры, Озириса, Адониса. Останавливаясь на Адонисе, он обращает внимание читателя на то обстоятельство, что этот финикийский бог умирал и воскресал ежегодно. Правда, он думает, что смерть и воскресение Адониса знаменуют конец и воскресение мира, тогда как в современной науке господствует взгляд, что культ Адониса — пережиток более древнего тотемистического культа, связанного с хозяйственной жизнью первобытного общества. Но он с редкой проницательностью устанавливает широкую распространенность однородных мистерий, подчеркивает поразительное сходство их с христианством и приходит к выводу, что христианство есть лишь одно из видоизменений древнего и широко распространенного религиозного культа.

Но он не только ученый, холодным анализом пытающийся «разоблачить древность» и найти доказательства своей излюбленной гипотезы. Он также философ-борец против деспотизма и религии, и в числе антирелигиозных книг XVIII века его сочинения занимают почетное место. Не даром «Изыскания о восточном деспотизме» выдержала ряд изданий и вызвала немалые толки.

Буланже ставит себе вполне определенную цель: «разрушить иллюзию, с помощью которой ложь и невежество скрывали от нас в течение многих веков подлинные основания и истинное происхождение религиозных суеверий». И он доказывает, что сотворения мира из хаоса никогда не было: «нелепый хаос, если и существовал когда-либо, то лишь в головах тех людей, которые забыли уроки древности». Он дока-

зывает, что догма о вечной жизни есть следствие основной догмы о конце мира. Он доказывает, что христианство своим существованием обязано не какому-либо откровению, — откровение он считает мошенничеством,—а «древнему и периодическому безумию, происшедшему из искажения первобытных догм о пришествии великого судии, о конце мира и о будущей жизни». Он доказывает, что к моменту возникновения христианства ожидался конец мира, потому что древние традиции предсказывали шесть тысяч лет его существованию от сотворения, и в наступившем седьмом тысячилетии все должно было свершиться «по писанию». Один народ,—продолжает Буланже,—более суеверный, чем другие, вообразил, что «некий человек, обративший на себя внимание своим странным образом жизни (христос) и есть великий судия и тот именно персонаж, которого давно уже предсказывали оракулы, пророчества и сивиллы». В результате этой «экстравагантной идеи» разгорелся с особенной силой страшный фанатизм. Проповедывалось покаяние и отречение от всего земного, очень многие серьезно вообразили, что царство божие у нас наступило, но так как противное доказывалось множеством обстоятельств, то появилась теория, согласно которой этот воображаемый бог только показался, но он вскоре возвратится и будет царствовать на земле тысячу лет. Но так как и этого, в конце-концов, не случилось, пришлось отложить момент пришествия до конца времен, не предугадывая когда это будет. Однако, люди продолжали пребывать в заблуждении, всячески стремились укрепить колеблющийся фундамент христианской веры и до сих пор еще погружены в смешное и мистическое идолопоклонство, унаследованное от их бредивших предков.

От религии произошли все несчастья человечества, связанные с его государственными учреждениями. Слишком занятые небом народы забыли, что они живут на земле, и вместо того, чтобы придать своему образу правления естественный характер, они придали ему характер сверх'естественный. Свое земное управление они построили по образцу небесного, продолжая готовиться к царствию божию. Их первым правлением была теократия. Бог стал вершителем всех земных дел. Но так как бог, монарх общества, не мог непосредственно из'являть свою волю, то пришлось пуститься на всякие выдумки, чтобы эту волю истолковывать. Появилось духовенство и забрало себе всю власть, пользуясь легковерием и суевериями. В ущерб светской цивилизации невероятным цветом распустилось богословие и религия поглотила все. Из теократии развился деспотизм во всех его формах.

Несостоятельность и этой теории бросается в глаза. Но нужно помнить, что столь же несостоятельным были и другие теории о происхождении религии, общества и государства, господствовавшие в XVIII веке. Заслуга Буланже, как и других просветителей, в том духе критического анализа, который он вносил во все затронутые им вопросы, и в его стремлении разрушить в самом их корне устарелые и вредные воззрения, господствовавшие в обществе. Но особенно ценна его попытка сравнительного и критического анализа религий, оказавшая, как мы увидим дальше, сильное влияние на Гольбаха и давшая толчок дальнейшим исследованиям в этом направлении. Он, кроме того, является самым ранним, насколько можно проследить, представителем мифологического течения в критике религий.

2. Литературная деятельность Гольбаха.—«Система природы».

Расцвет деятельности гольбаховского кружка начинается в 1767 году, и в ближайшие годы философская битва достигает максимального напряжения. В эти годы экономическое положение страны в результате хищнической политики правительства ухудшилось настолько, что среди самых широких слоев населения толковали о неизбежности и желанности революционного переворота. Голодающие народные массы во всех концах Франции непрерывно восставали против своих угнетателей, и многим современникам действительно могло казаться, что «если бы в этот критический момент нашелся предводитель, то совершилась бы одна из самых ужасных революций». Но революция еще нуждалась в подготовке и, по существу, одним из видов такой подготовки и является литературная деятельность Гольбаха и его друзей, отвечавшая назревавшим в обществе революционным настроениям.

В 1767 и 1768 годах Гольбах выпускает ряд сочинений, направленных в первую голову против христианства и религии вообще. Когда Дидро, находясь в Гранвале, получил пачку этих книг, среди которых были «Дух духовенства», «Священники без маски», «Философ-военный», «Священнический обман», «Сомнения о религии», «Карманное богословие», он написал Софье Волан (24 сентября 1767 г.): «Я не знаю, что сделается с бедной церковью христовой и с пророчеством, что врата адовы нигде не одолеют ее. Будет занятно, если христианские храмы станут строить в Тунисе или Алжире, когда они развалятся в Париже».

Но это были только цветочки. Через год он с деланным испугом опять сообщает: «На дом господень так и сыплются бомбы. Я боюсь, как бы не случилось несчастья с кем-нибудь из этих бесстрашных артиллеристов». Это—«Философские письма», перевод английского сочинения Толанда, а может быть, только так называемый перевод: это—«Письма к Евгении», это—«Священная зараза»; это—«Исследование о пророчествах»; это—«Жизнь Давида или человека по сердцу божьему»; это—тысяча сорвавшихся с цепи дьяволов. О, я очень боюсь, не настало ли время пришествия сына человеческого, не близко ли явление Ильи пророка и не на пороге ли мы царствия антихриста. Каждый день, вставая с постели, я смотрю в окно, не прогуливается ли уже по улицам великая вавилонская блудница со своей большою чашею в руках и нет ли на небесном своде какого-нибудь из предсказанных знамений».

Уже по одним названиям этих книг видно, что их главная и основная задача—разрушить, уничтожить то, что авторам представляется, как основное препятствие на пути прогресса. Духовенство, затемняющее головы народа предрассудками,—вот главный враг. Этого врага нужно смять, обезоружить и обратить в бегство, а когда эта цель будет достигнута, когда поле сражения будет очищено, тогда только можно будет начать строить. Оттого почти во всех этих сочинениях видна торопливость, заметна невязка, нет обдуманности плана. Всякое оружие хорошо, как бы ни было оно само по себе ржаво и затуплено. Атеизм последовательный, до конца проведенный, обоснованный сколько-нибудь научно в них почти не встречается. Деяния служителей божьих часто противопоставляются «чистой» религии, учению христианства. Допускается существование бога, как первопричины всего существующего. В то

же время отсутствуют и нападки на светскую власть, и можно подумать даже, что авторы чувствуют себя союзниками этой власти в отстаивании ее прерогатив против узурпации духовенства.

Этот тон, как мы имели уже случай заметить, преобладает вообще у антирелигиозников XVIII века и далеко не все «философы» к описываемому здесь моменту общественного движения пришли к сознанию того, что алтарь и трон стоят на общем фундаменте и что скипетр и кадило перестают сталкиваться между собой, как только перед ними встает независимая мысль. И те, которые, подобно Гольбаху и его друзьям, к этому сознанию пришли, пришли к нему далеко не сразу.

Вот прекрасно зарисованная схема этой эволюции философской мысли, принадлежащая перу одного исследователя взаимоотношений религии и философии в XVIII веке [1]):

«Философия возможна только тогда, когда она пользуется свободой мысли. А при блаженном режиме божественного права свободная мысль считалась самым страшным преступлением. Философы, таким образом, были революционерами уже в силу одного того, что они были философами. Чтобы существовать, им нужно было разрушить церковь, потому что церковь отказывала им в праве, без которого нет больше философии: это было для них вопросом жизни или смерти. Философы очень хотели бы отделить дело церкви от дела государства. Они делали все уступки королям, они говорили и повторяли, что философия не только не враждебна королевской власти, но является ее союзницей против узурпации церкви... Но короли не слушались их; они упорно цеплялись за свое божественное право, за свою абсолютную власть и понимали, что если будет разрушено божественное право церкви, то их собственный авторитет божией милостью не будет иметь никакого права на существование. Они до конца остались верными союзу трона и алтаря. И этим принудили философов бороться с королевской властью так же, как и с церковью».

Несмотря на все недостатки первых произведений гольбаховского кружка, главная цель их достигалась прекрасно: авторитет религии непрерывно и стремительно падал. Конечно, он падал не только под влиянием вольнодумных книг. Католическое духовенство разлагалось видимо для всех, и число религиозных людей уменьшалось под влиянием этого распада. Но книги осмысливали безрелигиозное настроение, превращали его в антирелигиозное движение.

Духовенство имело все причины бить тревогу и требовать от светской власти суровых репрессий, хотя и до сих пор правительство не особенно потакало философской пропаганде. Но до сих пор репрессии почти не касались безбожных авторов, так как книги их были анонимны или же они скрывались под псевдонимами. Издатели тоже находились вне поля зрения французской полиции, и ее начальник давно уже признавался в своем бессилии сдержать поток революционной литературы. Страдали, главным образом, книгоноши. Эти безызвестные люди были козлами отпущения за грехи философов: говорили, что уже в июне 1767 года в Бисетре (тюрьма) содержалось более пятидесяти разносчиков книг, и многие из них кончили свою жизнь на галерах.

---

[1]) F. Laurent. «La philosophie du XVIII s. et le christianisme», P. 1866, p. 57.

И репрессии под давлением духовенства усиливались, хотя попрежнему к желательным результатам не приводили. Своего апогея поход религии против философии достиг в 1770 году. В начале этого года в Париже происходил с'езд епископов. Собравшиеся князья церкви были глухи к воплям особенно голодавшего в эту зиму народа и равнодушны к финансовому кризису, переживавшемуся страной. Единственное, что занимало их кроме узко-церковных дел, это угрожающее их благополучию распространение «дерзких изданий». Чтобы помешать этому злу, они обратились к новому папе Клименту XIV с просьбой побудить короля принять самые суровые меры. С своей стороны, они, только собравшись, повергли к подножью трона особый «Мемуар о гибельных последствиях свободы мысли и печати», а прежде чем раз'ехались, выпустили манифест, озаглавленный «Предостережение французского духовенства верующим всего королевства об опасности неверия». В этом «пастырском послании» напуганные прелаты договорились до откровенного признания, что «религия учит народы переносить иго с покорностью и безропотно и подчиняться цепям деспотизма». А чтобы еще больше тронуть правительство и побудить его к решительным мерам, они поднесли «в дар» шестнадцать миллионов, сумму вполне убедительную по тогдашним обстоятельствам. Мы не говорим уже о мерах второстепенных, вроде поручения клерикальным борзописцам за хорошую мзду опровергать писания философов. Все меры, можно сказать, были приняты.

В результате этого похода и полного об'единения усилий духовенства и королевской власти еще несколько книг, главным образом, выпущенных Гольбаховским кружком, было присуждено к сожжению рукою палача, полились новые потоки купленных на церковные деньги чернил, громче загремела анафема с проповеднических кафедр. Но, с другой стороны, и философы удвоили свои усилия, их сочинения приобрели небывалую резкость, а их удары стали все чаще направляться против основ самой монархии.

В середине 1770 года выходит «Система природы»—центральное произведение всей материалистической и атеистической литературы столетия, «евангелие материализма» «красный колпак философии», как ее называли. В ней было собрано воедино и систематизировано все, что до сих пор приходилось отыскивать во многих томах многих авторов. Здесь были устранены, насколько это было в силах человека того времени, вопиющие противоречия, встречавшиеся раньше. Здесь было не одно лишь отрицание и насмешка, но и давалось то научно-положительное, что воинствующий материализм считал необходимым поставить на место свергнутых авторитетов. Больше того, нападение, ведшееся до сих пор преимущественно на фланг религии и церкви, распространилось теперь на весь фронт, направлялось против всех позиций старого режима.

Англичанин Морлей так характеризует эту книгу и то впечатление, которое она произвела: «Все разбросанные критикой того века взрывчатые вещества были соединены здесь в одну громоносную машину бунта и разрушения... Никогда еще никакая книга не производила такого всеобщего потрясения в умах. Всякий хотел прочесть ее и почти всякий приходил от нее в ужас. Точно молния, освещающая путь странника среди ночного мрака, она внезапно раскрыла в глазах людей, в среду каких страшных образов, под какой неведомый для них небесный свод и на какую опасную дорогу они были бессознательно увлечены своими странствованиями за последние пятьдесят лет... Теперь многим из

них казалось, что, перелистывая книгу Гольбаха, они стоят лицом к лицу с дьяволом средневековой легенды, требующим, чтобы они отдали ему свою душу... Гольбах вдруг указал им на перст их собственного божества Разума, пишущий на стене страшное решение, что нет бога, что вселенная ни что иное, как пришедшая в движение материя, и—самые прискорбные для всех слова—что то, что люди называют душой, умирает вместе со смертью тела, точно также, как прекращается музыка, когда струны лопнули».

В этом отзыве мы видим весьма сочувственное отражение того ужаса, который вызвала «Система природы» не только среди господствующих и правящих, но и в умеренных кругах философов. Нападки на смелого автора действительно посыпались со всех сторон. И так как он благоразумно укрылся под псевдонимом «г-на Мирабо, пожизненного секретаря и одного из сорока членов Французской Академии», умершего десять лет тому назад, то не было почти ни одного писателя крайнего толка, которого не подозревали бы в авторстве.

Сам «патриарх» философов, от'явленный безбожник Вольтер испугался, как бы его не заподозрили в солидарности с такими чрезмерно крайными взглядами. Он сразу же принялся писать опровержения на книгу Гольбаха и просил герцога Ришилье, своего покровителя, передать королю, что Вольтер, которого все бранят, на деле не так уж плох. Я полагаю,—писал он,—что всегда полезно поддерживать учение о существовании бога, от которого исходят наказания и награды. Общество, мол, нуждается в таком понятии.

Вольтера особенно беспокоил тот разрыв между венценосными покровителями философии, «мудрецами на троне», и самими философами, который должен был стать неизбежным после опубликования таких книг. Но все же, отрекаясь от своих левых соратников, указывая на них пальцем королю и властям, он счел нужным оправдать этот неблаговидный поступок перед гольбаховским кружком. «Автор «Системы природы»,—писал он Гримму,—должен был бы понять, что он губит своих друзей и делает их предметом отвращения в глазах короля и всего двора. Я поступил так потому, что так следовало поступить, и если хорошенько взвесят мои слова, то увидят, что они не должны ни в ком вызвать неудовольствия».

На этом примере мы видим, как сильна была паника в самом философском лагере. Кроме Вольтера, многие умеренные философы поспешили опровергнуть слишком смелые идеи потерявшего осторожность автора, при чем далеко не все руководились при этом соображениями заячьей дипломатии [1]).

Тот разрыв противоестественного союза между просвещенными монархами и философами, которого так опасался Вольтер, также стал совершившимся фактом. Старый вольнодумец на прусском троне, приютивший двадцать лет назад при своем дворе гонимого во Франции Ла Мет-

---

[1]) Среди опровержений «Системы природы» отметим, как наиболее серьезные Делиль де Саля (в его «De la philosophie de la nature», вышедшей в шести томах в 1770—74 гг.) и Голланда, «иностранца и геометра», как он себя рекомендует в предисловии к одному из позднейших изданий своей книги («Réflexions philosophiques sur le Systeme de la Nature». A Neuchatel, 1775). Любопытно, что обе книги, несмотря на умеренность их авторов, подвергались преследованиям: первая была присуждена к сожжению (1775), а вторая запрещена (1773).

три, настолько всполошился, что круто изменил свою политику и стал даже покровительствовать ненавистным ему доселе иезуитам. К этому времени относится его изречение: «если бы мне нужно было наказать какую-либо провинцию, я отдал бы ее на управление философам». Добавим еще, что он также, с присущей ему капральской бездарностью, «опроверг» «Систему природы».

А между тем, все историческое значение этой книги от современников ускользало. Лишь после революции даже враги и хулители ее должны были признать, что «Система природы» знаменовала собою перелом в общественном движении и, несмотря на естественные в их устах оговорки и проклятия, воздать ей должное. Так, умеренный политический и религиозный либерал эпохи Второй Империи Ланфрэ в цитированной уже не раз книге о церкви и философах, писал: «Эта знаменитая и проклятая книга, свод и евангелие атеизма, фантазия или, вернее, распутство двух бредящих мозгов (Гольбаха и Дидро), некоторые страницы которой бессвязны и дики, как видения безумца, а другие написаны огнеными буквами и мутят ум, обладает... тем достоинством, что она с ясностью отмечает дату, когда философы открыто решились перенести революцию, совершенную ими в области идей, в область фактов, в нравы и в учреждения, и осмелились в общей анафеме смешать тиранию королей с тиранией духовенства».

По своему содержанию [1]) «Система природы» делится на две части, из которых первая утверждает материализм, а вторая—целиком посвящена изложению атеистических взглядов автора и критике современных ему религиозных и религиозно-философских учений. К религии, впрочем, Гольбах постоянно подходит и в первой части, потому что те научно-философские истины, которые он стремится установить, всегда и неизбежно вступают в конфликт с учением религий или с философскими учениями, питаемыми богословием.

Цель автора не установление отвлеченных истин,—да таких истин он и не признает,—не наука ради нее самой, а благо людей, человеческого общества, поскольку оно устанавливается наукой. Цель, следовательно, прежде всего, практическая. В основе всех несчастий, которые были уделом человечества,—говорит он,—лежит заблуждение, ошибка, непонимание, потому что люди уклонялись от познания природы и, увлеченные воображением, выходили за границы, очерченные прямым опытом. Все, что предполагается лежащим вне природы, это вредные химеры. Физика и опыт—вот единственные мерила, которые человек должен прилагать ко всему. А опыт открывает нам во вселенной только материю и движение, и природа, следовательно, есть великое целое, состоящее из различных комбинаций и движений материи. И сам человек представляет собою только особым образом организованное сочетание различных материй, т.-е. часть той же природы.

---

[1]) Подробно содержание «Системы природы» мы не излагаем, отсылая читателя как к русскому переводу ее (перевод П. Юшкевича со вступительной статьей А. Деборина, Госиздат, Москва), так и к брошюре К. Н. Берковой («П. Гольбах, М. 1923), где этот труд Гольбаха изложен систематически и популярно. Из литературы о Гольбахе укажем затем на исключительно ценный, но требующий при чтении некоторой подготовки, очерк Г. В. Плеханова в его «Очерках по истори материализма» (первоначально вышли по-немецки, имеется ряд русских изданий) и на статью А. Деборина «Гольбах» «Под знаменем марксизма» за 1923 г., № 11—12.

Из этого Гольбах исходит. Настало время,—восклицает он,—найти в природе лекарства против всего того зла, которое нам причинило заблуждение. Разум, ведомый опытом, должен, наконец, подсечь корни предрассудков, жертвою которых так долго было человечество... Истина едина, она необходима человеку, она никогда не может ему вредить, ее непреодолимое могущество рано или поздно даст себя почувствовать. Поэтому ее нужно открыть смертным. Им нужно показать ее очарование, чтобы отвратить от постыдного поклонения заблуждению, принимаемому за истину.

Заблуждением людей пользуются светские тираны и духовенство, чтобы тяжелыми цепями сковать народы. Заблуждение вызвало религиозные страхи, варварские преследования, вечные убийства... Заблуждением, освященным религией, об'ясняется невежество, незнание людьми их самых очевидных обязанностей и прав, самых бесспорных истин. Рассеять туманы, мешающие человечеству уверенными шагами итти по тропинке жизни, внушить ему мужество и веру в могущество его разума, научить его, заставить его отказаться от ребяческих предрассудков, основать правила его поведения на его природе, потребностях и общественной пользе—вот задачи, которые ставит себе Гольбах.

В этой книге много недостатков. Она написана, прежде всего, крайне неровно. Напыщенные декламации часто прерывают спокойное и деловитое изложение, чувствуется, что автор, апеллирующий к разуму читителя, натолкнулся на бессилие собственного разума и вполне убедительных аргументов не находит. Наука того времени не давала того богатого ассортимента доводов, каким располагает уже наша, а несовершенство метода, присущее всему домарксову материализму, часто приводило Гольбаха к явным для него самого противоречиям. Тогда этот недостаток он восполнял обращением к чувству читателя. А красноречие той эпохи было на нынешний взгляд слишком цветистым и деланным.

Другой недостаток, который должно отметить, это—чрезмерно большая и изобилующая повторениями полемика против отдельных положений богословия. Автор пускается в «диалектику» там, где вздорность и несостоятельность богословских доказательств уже установлена принятием самих его исходных положений. Но и здесь нужно не забывать, какую силу над умами еще имело тогда богословие. Часто победа в фехтовании понятиями могла, читателя, натасканного воспитанием духовенства на богословии, перетянуть на сторону философии, не сделав даже его «философом».

Положительные стороны книги, однако, имели большой перевес над отрирательными, и ее огромный успех во Франции и за границей доказывает, как кстати она вышла.

Конечно, правительственная репрессия не заставила себя ждать. В заседании парламента 18 августа 1770 года после речи генерального адвоката Сегье были приговорены к сожжению «Система природы», «Священная зараза», «Разоблаченное христианство» и другие произведения гольбаховского кружка. Не удовлетворенные этим магистраты назначили особых комиссаров «с целью выработать наиболее действительные меры для прекращения на будущее время дальнейшего появления безрассудных писателей, не имеющих, повидимому, иной цели, кроме уничтожения во всех сердцах уважения, приличествующего религии».

Реквизиторий (обвинительный акт) прокурора Сегье, напечатанный по особому повелению короля и в королевской типографии, что свидетельствует о придаваемом ему властями значении, был сплошной декламацией, служившей скорее к возвеличению, чем к уничижению обвиняемых философов. «Философы,—говорится там,—сделались наставниками человеческого рода. Свобода мыслить—вот их лозунг, и этот лозунг слышится с одного края мира до другого. Одною рукою они стремятся пошатнуть престол, а другою хотят опрокинуть алтарь. Цель их—дать иное течение направлению умов относительно гражданских и религиозных учреждений и, таким образом, ими как бы совершена революция. Государства почувствовали, что их старые основы колеблются, а народы, пораженные уничтожением их принципов, спрашивают себя: каким роком они приведены к такому необычайному положению?». «Красноречие, поэзия, история, романы, даже словари,—все было заражено,—говорит далее генеральный адвокат.—Едва эти сочинения появляются в столице, как с силою потока они распространяются по всем провинциям. Зараза проникла в мастерские и даже хижины!».

Но Сегье, как всякий истинный прокурор, обнаруживает также не малую дозу классового чутья и правильного понимания опасности для существующего строя подобных книг. Народ,—говорил он,—был беден, но религия давала ему утешение; теперь же он подавлен не только своей работой, но и сомнениями. Когда-то он предвкушал иную, лучшую жизнь, ожидающую его на том свете; теперь же он чувствует себя целиком во власти своих страданий и впереди не ждет уже ничего, кроме смерти и уничтожения.

Этими словами прокурор хочет сказать, что атеистические идеи подготовили народ к пониманию того, что здесь, на земле, он может добиться лучшей доли за счет богатых и сильных. Обрушиваясь, в частности на «Систему природы», Сегье говорит, что безбожие неминуемо ввергнет государства в пропасть анархии и независимости. Точно предсказывая грозы революции, он восклицает: «Этот дух мятежа ныне распространился повсюду. Он не успокоится теперь пока законодательная и исполнительная власть не перейдет в руки народа, пока он не уничтожит необходимого неравенства сословий и состояний, пока величие королей не будет повержено в прах, а их власть не подчинится капризам слепой толпы». Ссылаясь на английскую революцию, вызванную будто бы тем же философским духом и приведшую к ужаснейшим для королевской власти и правящих классов последствиям, прокурор предсказывает, что во Франции последствия могут быть еще более ужасными, благодаря особым свойствам французского народа.

Эта речь так понравилась Гольбаху и его друзьям, что в новом издании «Системы природы» они перепечатали его целиком, снабдив краткой, но энергичной «репликой».

Совершенно верно,—говорится в этом ответе,—всякая положительная религия нам ненавистна, потому что основана на обмане; истинная религия только та, которая основана на природе, и она сводится к морали. Королевская власть, опирающаяся на суеверие, всегда будет тиранической и враждебной народу. И не даром среди просвещенных людей слышатся такие речи: «Я хотел бы, чтобы все тираны были задавлены

кишками попов и парламентариев, прислужников деспотизма!» [1]). Угроза революцией также нестрашна. Разве сам Вольтер не приветствовал ее? Не ему ли принадлежат следующие замечательные слова: «Французы всегда опаздывают, но, в конце-концов, к своей цели они приходят. Просвещение мало-по-малу настолько распространилось, что взрыв может произойти от всякого повода. И кавардак же тогда получится! Как счастлива молодежь: она увидит замечательные события!».

После выхода в свет главного своего сочинения Гольбах оружия не складывает. Он продолжает выпускать книгу за книгой, популяризируя или развивая в них мысли, легшие в основу его «Системы». Последним ударом, который он нанес религии непосредственно была небольшая книга «Здравый смысл или идеи естественные против идей сверх'естественных» (1772). Ее отличают крайне боевой тон, популярный язык и широта охвата. Наряду с проповедью атеизма и критикой религиозных систем и догм в ней дается естественное, материалистическое об'яснение явлений природы и вскрывается связь между политическими и религиозными учреждениями. Теория морали развита в ней сравнительно слабо. Такого шума, как «Система природы», она не вызвала, однако, автора ее порицали все. Вольтер в письме к Д'Аламберу называл ее «страшной книгой» и побуждал своего корреспондента написать опровержение, а Гримм презрительно говорил, что она приспособляет атеизм для парикмахеров и горничных. Она действительно делает атеизм доступным для широкой массы читателей, написана «для всеобщего руководства, для женщин, детей, для самых необразованных и невежественных людей». В этом ее большая заслуга.

Последние произведения Гольбаха посвящены политике и морали и в прямой связи с антирелигиозным движением не стоят. Но в годы, предшествующие революции, и во время революции выпущенные им и его друзьями атеистические книги выдерживают все новые и новые издания и делают то великое дело освобождения умов от религиозных пут, которому Гольбах посвятил свою жизнь.

3. Атеизм Гольбаха.

Из общей философии Гольбаха—философии последовательно материалистической—с совершенной естественностью вытекает и его атеизм [2]). В нарисованной им картине мриа нет даже самого маленького места для посторонней этому миру причины. Это—атеистическая философия, не оставляющая никакой лазейки для «творца». Даже самую природу Гольбах не позволяет нам олицетворить и подставить ее вместо старого бога сотворившего мир и пекущегося о своих творениях. Природа у него описательный термин, природа равнозначуща материи и движению и всем их бесконечным сочетаниям.

---

[1]) Эти слова о царях, попах и кишках всегда обладали свойством дразнить буржуазных гусей. Ф. Маутнер совсем недавно в своей «Истории атеизма» (III, 158) с весьма комичным усердием пытался доказать, что не священник Мелье, не Дидро (в его шуточном стихотворении «Элевтероманы или фанатики свободы») и не барон Гольбах были первыми, пустившими в оборот эту грубость, а Нэжон, который «не унаследовал у Энциклопедии ничего, кроме атеистических словечек». Нэжон, предполагает Маутнер, если не сочинил, то переделал текст «Завещания» Мелье, Нэжон приписал Дидро им самим сочиненное стихотворение и Нэжон же был автором ответа прокурору в

Это философия—тот укрепленный лагерь, откуда исходит нападение. «Если незнание природы породило богов,—говорит Гольбах,—то познание ее должно их уничтожить». Уничтожает же он богов, то-есть религию вообще, решительно всякими средствами: и остро отточенными доводами науки, и пламенными декламациями, тупым оружием самого богословия, увешенного побрякушками схоластики, нападениями с фронта и с тыла и экскурсиями в далекое прошлое человечества. Гольбах, пожалуй, единственный из материалистов-просветителей, ни разу не обнаживший в вежливом поклоне перед религией головы, ни разу не повернувшийся к врагу спиною. Его ненависть к «вековому заблуждению» безгранична, и оттого он всегда почти суб'ективен и крайне редко возвышается до исторического взгляда на религию, редко подходит к ней с научным беспристрастием. Религия—страшный и вероломный враг, не заслуживающий пощады потому, что он сам никогда не давал и не даст пощады свободной и независимой мысли. Это—заразная болезнь, чума.

В одном из своих замечательных антирелигиозных произведений, носящем характерное название «Священная зараза, или естественная история суеверия», Гольбах следующим образом формулирует те обвинения, которые он пред'являет религии: «Если мы найдем только мужество всмотреться в действительные причины, то в суеверии, или священных заблуждениях людей, мы найдем единственную причину поражающих их нравственных бедствий, дурных правительств, которые их угнетают, страстей, которые их мучат, взаимной вражды, которая их раз'единяет, и тех нравов, порча которых стала почти неизлечимой». Этот обвинительный мотив проходит красной нитью через все произведения Гольбаха. «Система природы» рисует нам такую картину рокового влияния религии: «Непонимание естественных причин сотворило богов; мошенничество жрецов сделало их страшными, гибельное представление о них преследовало человека и не только не сделало его лучшим, но погрузило в бесплодный трепет, наполнило его ум призраками, приостановило всякое развитие его разума, помешало ему искать своего счастья. Его страхи сделали его рабом тех, кто его обманывал под предлогом его блага; он стал делать зло, когда ему говорили, что боги требуют преступлений; он стал жить в бедности, потому что его заставили поверить, что боги осудили его на несчастья; он никогда не осмеливался противиться своим богам и избавиться от своих оков, потому что ему внушили, что глупость, отречение от разума, умственное младенчество, душевное унижение—самые надежные средства заслужить вечное блаженство». Здесь перед нами общие обвинения. Посмотрим, как Гольбах развивает их, применяя к некоторым отдельным областям человеческой жизни.

позднейших изданиях «Системы природы». Не слишком ли много грехов даже для «попа атеизма»? Почему из-за такого пустяка, как несколько грубоватое выражением ненависти к попам и тиранам, вполне допустимое у непричесанных атеистов XVIII века высказывать предположения, не оправдываемые сколько нибудь серьезными фактами.

[2]) При изложении взглядов Гольбаха нами использованы в подлинниках следующие сочинения: «Sistéme de la nature». Londres 1775; «La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition», Paris, an 5 de la Republique; «Sistéme sociale», Paris, 1796; «Le bon sens», Paris 1802.

Он сказал уже нам, что религия виновата в том, что люди дурно управляются. Религия—это орудие правящих и господствующих, она «была придумана лишь с целью восполнить недостаток в просвещении, талантах, добродетелях и заботливости у тех, кто управляет народами». Между священниками и монархами существует договор. Священники говорят тирану: «Совершай какие угодно преступления, а мы их замолим; тиранизируй других, но нам будь предан; повинуйся нам, а мы заставим народ повиноваться тебе, как богу». Тираны вняли этому призыву и «политика во многих странах сделалась настоящим заговором против народов». И священнику и тирану нужны глупые и покорные подданные. Счастье свобода, благосостояние народов кажутся им опасными и «они соединяются, чтобы заглушить просвещение, чтобы задавить разум и чтобы потушить в сердцах людей самое желание свободы».

«Чтобы узнать, как религия выполняет это свое «проклятое дело», Гольбах советует читать внимательно историю. Мы увидим тогда, «что христианство, маленькое и ничтожное вначале, проникло к диким и свободным народам Европы через их вождей, которые усмотрели, что его религиозные принципы благоприятствуют деспотизму и вкладывают в их руки неограниченную власть. Немудрено поэтому, что такие монархи обращались в христианство с чудесной быстротой, то-есть без всякого анализа принимали систему, благоприятствующую их честолюбию, и, не стесняясь в средствах заставляли подданных принимать ее». Религия облегчила и освятила злоупотребления светской власти, «усеяла цветами дорогу тирании», облекая царей «божественным правом», делая их «помазанниками божьими».

Это положение отразилось и на морали людей. «Религия, всегда имевшая своим основанием невежество, а своим путеводителем воображение, не основала мораль на человеческой природе, на взаимных отношениях людей, на их обязанностях, которые из этих отношений с необходимостью вытекают; она предпочла основать ее на воображаемых отношениях, которые, как она утверждает, существуют между человеком и невидимыми силами». Мораль в результате стала таким же орудием корыстных интересов, как и политика.

Политический вред религии стоит для Гольбаха на первом плане и в его сочинениях очень много места уделено этой именно стороне антирелигиозного похода. В нем всегда ярко чувствуется представитель определенной эпохи и определенного класса, но с особенной силой выступает этот характер его философии, когда он говорит о христианстве, в частности, о католицизме. В то время ведь религия еще не заключила своего «договора» с буржуазией, она была еще настроена на феодальный лад, хорошо вскрытый Гольбахом, и интересы не пришедшей пока что к власти буржуазии были ей не только чужды, но и враждебны.

В «Разоблаченном христианстве» Гольбах подчеркивает, что «торговля антипатична религии, основатель которой изрекает анафему богачам и исключает их из царства небесного», и что «всякая промышленность воспрещена совершенным христианам, которые ведут на земле преходящую жизнь и не должны никогда думать о завтрашнем дне». В своем обличении анти-буржуазного—что по тогдашним обстоятельствам значило реакционного—характера христианства, он доходит до таких курьезов, что упрекает христа в неуважении к праву частной собственности, выражавшемся в потоплении бесами с его соизволения стада свиней и в собирании колосьев на чужих полях его учениками.

Для правильного понимания философии XVIII века необходимо по этому поводу подчеркнуть, что Гольбах, как и другие его современники, относился к «третьему сословию», бывшему гораздо более широким понятием, чем то, что мы теперь понимаем под буржуазией, как к самому честному и благородному по своим задаткам сословию в государстве. Он идеализировал его и походил в этом отношении на русских народолюбцев 60-х годов прошлого столетия. «Он пришел бы в ужас от нынешней буржуазии»,—говорит Г. В. Плеханов, бывший глубочайшим знатоком материалистов XVIII века.

Итак, поводы об'явленной Гольбахом войны религии—это все то зло, которое она причинила человечеству на протяжении столетий, а особенно защита ею тех общественно-политических порядков,которые в XVIII-м веке стояли на пути к переходу Франции и ряда других стран на буржуазно-капиталистические рельсы. В сущности, это те же поводы, которые в наши дни побуждают пролетариат вести ожесточенную и беспощадную борьбу против религии, защищающей уже не интересы феодализма, а интересы капитализма, но в общем те же интересы господствующего класса. Это обстоятельство крайне сближает атеизм Гольбаха с современным воинствующим атеизмом, и поскольку не устарело то оружие, которым пользовался он, позволяет нам применять его с тем же успехом.

Устарело же с нашей точки зрения в атеизме Гольбаха очень многое. Прежде всего, его подход к происхождению и развитию религии ни в коем случае не может быть нашим подходом. Исторический материализм не позволяет нам видеть начало религии только в обмане народа хитрыми жрецами или считать ее единственной, или хотя бы только главной, виновницей всех общественных зол. Для нас религия такое же производное общественно-экономических условий, как и «политика» и мораль, которые, по мнению Гольбаха, испорчены религией. Правда, наряду с этими наивно-неисторическими взглядами он высказывает и другие. Например, он считает, что «человек суеверен лишь потому, что испытывает страх перед неизвестными ему силами природы»; название первой главы его «Истории суеверий» утверждает, что «в основе происхождения суеверия лежал страх», а начинает он эту главу знаменитым латинским изречением, приписывавшимся Лукрецию, но на самом деле принадлежащим Петронию, что «впервые на земле богов породил страх». И соответственно этому во многих местах его произведений присутствует мысль, что религия—это форма познания природы, примитивное об'яснение непонятных явлений. А этот взгляд, с некоторыми оговорками и дополнениями, может быть назван современным.

Устаревшим затем в теории Гольбаха является его взгляд на историю религий, на эволюцию догм. Религиозные верования у него развиваются не в тесной и прямой зависимости от развития материальных ресурсов человеческого общества и возникших на этой почве отношений, а совершенно самостоятельно. Религия в этом развитии не продукт общественной психики, а изобретение отдельных людей. Хотя Гольбах и видит в современных религиях пережитки верований первобытных племен, самый процесс приспособления этих верований к более сложной общественной жизни от него ускользает. Критическая история догм в то время не была еще сколько-нибудь разработана. Поэтому не следует удивляться, если почти во всех сочинениях Гольбаха, наряду с мыслью о естественном и самостоятельном возникновении первобытных культов, мы встречаем странную теорию искусственной, извне принесенной религии и ци-

вилизации. Цивилизаторами, основателями религий обычно были пришельцы, которых случай привел к племени еще ведшим дикий, кочевой образ жизни. Они собирали рассеянные блуждающие орды, обучали их полезным ремеслам, возделыванию почвы, давали им богов, культы, законы, становясь в то же время сами священниками, царями, а иногда даже возвышаясь в ранг божества. Эти благодетели человечества выходили сами из народов, стоящих на более высокой ступени культуры. Ну, а кто научил эти народы? На этот вопрос прямого и ясного ответа Гольбах не дает. Но совершенно в духе этой теории у него есть гипотеза, что человечество, существовавшее на земле вечно, неоднократно подвергалось почти полному уничтожению. Немногие, остававшиеся в живых, образовывали всякий раз новое человечество и в форме смутных преданий передавали потомкам старую мудрость. А затем уже с помощью времени, опыта и трудов люди «мало-по малу извлекли из забвения изобретения первобытных рас». Эта гипотеза непосредственно заимствована из «Разоблаченной древности» Буланже.

Среди этих несостоятельных теорий и гипотез разбросаны также верные и плодотворные мысли. Гольбах знает, например, что верования не могут быть неизменными. «Подобно плодам пересаживаемых деревьев, религии принимают, так сказать, вкус почвы; первобытные боги меняют свое лицо и религиозные системы вынуждены приспособляться к обстоятельствам и воззрениям народов». Он в ряде культов находит олицетворение сил природы, но не видит лишь, что это олицетворение одна из позднейших форм приспособления верования к изменившейся общественной среде. Мифологию, он называет «дочерью физики, разукрашенной поэзией», но видит в обожествленных явлениях природы «первоначальные элементы». Умершего и воскресшего бога христиан он, подобно современным ученым, и опять-таки следуя за Буланже, сближает с Аттисом и другими умирающими и воскресающими богами древности, олицетворявшими периодическое умирание и воскресение природы. Он очень внимательно вскрывает антропоморфизм религии, то-есть перенесение на божество человеческих свойств. «Человек в своем боге,—говорит он,—видит и всегда будет видеть только человека». Бог—это «гигантский, преувеличенный человек».

Конечно, в отношении всех приведенных нами и многих других относящихся к этой области взглядов, история религии нашего времени представляет огромный шаг вперед. Это—один из уже пройденных этапов. Но этот этап с характеризующим его исключительно светским подходом к вопросу, с проникающим его критическим анализов и стремлением всегда оставаться на почве научного опыта должен считаться большим достижением материалистической философии XVIII века.

Гольбах непримирим в своем атеизме. Когда он слышит, что религия сама по себе безвредна, а причина всех несчастий, которые она принесла людям, в злоупотреблениях ею, он отвечает: «В принципах самой религии, в боге, который служит ей основой, в тех гибельных представлениях, которые создали о нем себе люди, вот в чем нужно искать источник несчастий, которые были и будут всегда необходимыми последствиями религии». Он не допускает никакой уступки так называемой «естественной религии», религии природы. «Никакой естественной религии не существует; природа ничего не сообщает нам ни о тех отношениях, которые есть между нею и существами человеческого рода, ни о средствах нравиться ей. Одним словом, природа не может открыть нам никакой религиозной

системы, опыт и разум отнюдь не могут ее создать; всякая религия по своей сущности всегда в противоречии с природой и с самой собою». В теизме, то-есть в религии очищенной, но признающей бога-личность, мудрого, благого и т. д., он не видит ничего существенно отличного от обычной религии. «От теизма до суеверия только один шаг». В нем таятся все зародыши фанатизма и суеверия. Бог наименее суеверных деистов создал из небытия материю, наделил ее раз навсегда движением, а прочее предоставил течению вещей. Он придуман в качестве понятия, обозначающего первую причину, чтобы об'яснить происхождение вещей. Такой бог совершенно бесполезен и не нужен людям. «Ни теисты, ни деисты не имеют серьезных оснований отделять себя от суеверных людей; совершенно невозможно установить демаркационную линию, которая отделила бы их от самых легковерных или всего менее способных к рассуждению людей». Разница между ними, может быть, только та, что одни исходят из ложной посылки, но отбрасывают необходимые выводы, а другие принимают и принцип и последствия.

Робеспьер, гонитель атеистов, воскликнул однажды: «Атеизм аристократичен!». Он имел в виду гораздо больше недоступность атеизма широким массам, закостеневшим в невежестве и суеверии, чем свое собственное нерасположение к материализму, из которого вытекает атеизм. В этом смысле Гольбах с ним, несомненно, согласился бы. Хотя наш неустрашимый борец против земной и небесной тирании и выпускал атеистические руководства «для горничных и парикмахеров», он, однако, считал, что атеизм никогда не охватит народа в целом. Не то, чтобы он думал, подобно Вольтеру, что религия необходима для масс, так как она держит их в узде. Он прекрасно отвечал этим слишком прямым ревнителям грядущего буржуазного господства, что «рассуждать так, значит утверждать, что яд полезен народу, что хорошее дело отравлять его, чтобы не дать ему злоупотребить своими силами». Он говорил, что полезных заблуждений вообще не существует, а религия всегда вредна. Но он в то же время успокаивал этих напуганных людей тем, что атеистам «нет серьезных оснований льстить себя надеждой когда-нибудь заставить весь народ забыть свои религиозные мнения». Атеизм не создан для толпы и даже для большинства людей. Принципы атеизма или система природы ведь не говорят ничего многим людям, очень просвещенным во всех других отношениях, но слишком предубежденным в вопросах религиозных.

В этих словах нет ни лицемерия, ни уступки врагам. Просто Гольбах пессимистически смотрит на дальнейшее развитие человечества, а его личный «опыт» помещика и барина XVIII века не позволял ему возлагать надежды на «толпу», на массу. Эта масса в то время выла от голода и несправедливостей, посылала мольбы или проклятия небу, в которое свято верила, а иногда в отчаянии и в ярости слепо восставала против угнетателей. Самый внимательный взгляд со стороны не уловил бы в низах хотя бы намека на такое движение, которое по своим целям соответствовало бы чаяниям философов. Оттого эти философы и верили только в проповедь истины для тех, кто по своему развитию уже возвысился над толпой.

Приведенный выше пессимистический взгляд изложен в «Системе природы». В позднейших произведениях Гольбах высказывает несколько больше веры в просвещение народа. В «Здравом смысле», например, он хотя и говорит, что «было бы безумием писать для толпы или мечтать одним ударом исцелить ее от предрассудков», но тут же утешительно ого-

варивается: «Просвещение мало-по-малу распространяется и в конце-концов достигнет народных глубин. А с другой стороны, и те, которые обманывают народ, часто сами заботятся о разоблачении в его глазах своего собственного обмана».

Гольбах сам, как мы видим, считал действие своей проповеди ограниченным сравнительно узким кругом образованных людей. Его враги и противники были в этом отношении дальновиднее и правильнее оценивали значение антирелигиозных книг. «Какую же цель вы себе ставите?— спрашивает его один из них [1]).—Два тома «Системы природы» есть ничто иное, как агитационная речь к тому самому народу, который вы провозглашаете неспособным понять и применить к делу вашу теорию». И, сравнивая мирных и безвредных атеистов древности с новейшими неверующими, «нападающими на религию со всем бешенством самого яростного фанатизма», этот критик говорит: «они проповедуют на крышах, они раздувают пламя мятежа и междоусобия во всех государствах, нарушают всяческие приличия и своей запальчивостью доказывают, что если они не творят еще всего возможного зла, то этим мы обязаны лишь их бессилию».

Критик атеистического материализма был совершенно прав. Усилия Дидро, Гольбаха и других вождей «философской битвы» были направлены именно к тому, чтобы «раздуть пламя мятежа и междоусобия». Пусть для большинства из них эта цель их деятельности была затемнена классовыми и групповыми предрассудками, пусть личная робость матерально обеспеченных и относительно высоко на социальной лестнице стоящих людей слишком часто гасила в них революционные порывы философской мысли, Великая Революция была их делом в той мере, в какой вообще революции могут быть плодом усилий отдельных лиц и небольших групп. И не следует забывать, что в тайниках своей мысли эту революцию они не только сочувственно прозревали, но и забрасывали в озаренное ею грядущее якорь своих заветных надежд. Это утверждение можно подкрепить множеством примеров. Приведем только один—слова Дидро, написанные еще в эпоху усиленной правительственной реакции в 1771 году.

«Пламя постепенно разгорается,—говорил великий энциклопедист,— принципы свободы и независимости, некогда укрытые в сердцах немногих мыслящих людей, ныне укрепляются и открыто провозглашаются. Каждый век характеризуется своим особым духом. Дух нашего века—это дух свободы. Первый натиск на суеверие был бурным, без меры. Но лишь только люди осмелились атаковать твердыню религии, самую страшную и наиболее почитаемую твердыню, остановиться уже невозможно. Обратив свои угрожающие взгляды против величества небес, они неизбежно через короткое время направят их и против земной власти. Канат, который держит и душит человечество, сплетен из этих двух веревок. Одна не может лопнуть без того, чтобы не оборвалась и другая... Мы приближаемся к кризису, который завершится или рабством, или свободой».

4. Аббат Рэйналь и его книга.

Излагая историю безбожной мысли, нельзя обойти молчанием знаменитой книги «Философская и политическая история колоний и торговли европейцев в обеих Индиях» (1770). Автором ее был один из постоянных участников бесед в доме Гольбаха, энциклопедист и аббат Гильом-Тома-Франсуа Рэйналь (1711—1796).

[1]) Holland. «Rèflexion philosophiques», p. 357. t

Как личность, Рэйналь не может быть поставлен в один ряд с Дидро и Гольбахом, другом которых он, однако, был. Это—тип человека, всегда держащего нос по ветру, неспособного к героизму и самоотвержению, расчетливого и беспринципного. Он выступил из ордена иезуитов, к которому принадлежал, чтобы, как говорили, без помех наслаждаться свободой парижской жизни. Повидимому, тот доход, которым он пользовался от своего прихода, был недостаточным для его размаха, потому что его обвинили в вымогательствах при исполнении треб и лишили прихода. Однако, скоро какими-то темными путями, чуть ли не участием в торговле невольниками, он разбогател и стал независимым. Он дожил до революции, но отнесся к ней отрицательно, и, отпугнутый от нее кровавыми и бурными событиями, на старости лет проклинал свободу и философию и оплакивал падение веры и королевской власти.

Книгу Рэйналя надо отделить от его личности. Да и многие ли в этой книге принадлежало ему, было результатом самостоятельного изучения, а не было нахватано из чужих книг, не было написано чужими перьями? Рэйналя обвиняли в плагиатах, говорили, что ряд глав его книги написан молодыми и безвестными литераторами, находившимися в зависимости от него и выполнявшими для него черновую работу. Самый характер его книги, ее невероятная разбросанность, несогласованность в отдельных частях и разнообразие стиля, как будто подтверждают эти обвинения. «Читателю кажется,—говорит Дж. Морлей,—что все это было делом полдюжины писателей, из которых каждый трактовал о своем предмете сообразно со своей личной точкой зрения и со своими личными познаниями». Бесспорно во всяком случае участие Дидро в этой книге: об этом свидетельствуют очень многие. Так, Мейстер в своих воспоминаниях говорит, что Дидро в течение целях двух лет занимался почти единственно «Философской и политической историей обеих Индий». Почти треть этой книги, говорит он, принадлежит Дидро, при чем Мейстер уверяет, что Дидро писал в его присутствии. «Он часто сам приходил в ужас от той смелости, с какою заставлял говорить своего друга». «Но кто,—говорил он,—осмелится подписать это?—Я,—отвечал аббат,—я, говорю вам. Продолжайте в том же духе».

В одном сочинении, вышедшем во время революции и разоблачающем Рэйналя, сообщается: «Князь Гонзаг-Кастильон рассказывал, что, посетив однажды вместе с Бальи Дидро, они застали его с пылающими глазами и пророческим видом, свидетельствующим о творческом энтузиазме. Он им сказал, смеясь, что сочиняет Рэйналя, что аббат, подготовляя второе издание, обратился к нему». Мало найдется писателей, прибавляет автор, особенно из стоявших близко в Дидро, которые не признали бы его стиля в двадцати местах «Философской истории».

И эта книга сыграла большую—очень большую роль в предреволюционном движении. Достаточно указать, что он разошлась более, чем в двадцати авторских изданиях, а, кроме того, без разрешения автора, была множество раз перепечатываема во Франции и за границей.

Лучшее представление о том, какой бесподобный винегрет вопросов рассматривается в этой книге, дает характеристика «Философской истории», данная англичанином Горасом Вальполем:

«В ней идет речь обо всем: здесь об'ясняют вам, как делаются завоевания, вторжения, промахи, ликвидации, большие состояния и проч.; здесь говорится о торговле, о мореплавании, о чае, о кофе, о фарфоре, о рудниках, о соли и пряных кореньях, а также о португальцах, англича-

нах, французах, голландцах, датчанах, испанцах, арабах, о караванах, о персах, индейцах, о Людовике XIV и короле прусском, о Ла Бурдоннэ, о Дюплеси и адмирале Саундерсе, о рисе, о женщинах, которые танцуют голыми, о верблюдах, об индийских бумажных материях и о кисее, о миллионах миллионов ливров, фунтов, стерлингов, рупий и заменяющих деньги раковин, о железных канатах и о черкесских женщинах, о законодательстве и о Миссисипи и, сверх того, делаются нападки на все правительства и на все религии».

Это последнее, т.-е. нападки на все правительства и на все религии, и представляет собою главный перец книги аббата Рэйналя и заключает в себе основную причину ее изумительного успеха. Первые издания, впрочем, не были в такой степени насыщены революционным и антирелигиозным ядом, как позднейшие, и потому правительство в лице государственного совета сначала только запрещает книгу (постановление от 19 декабря 1772 г.). Буря преследований против нее и против автора, которому приходится спасаться за границу, разразилась лишь в начале 80 годов. Как всегда бывало в подобных случаях, духовенство первое затрубило тревогу. Собравшийся в дни министерства Неккера, бывшего неудачной попыткой примирения королевской власти с философами, с'езд духовенства (июнь 1780 г.), дав по обычаю субсидию из церковных сумм королевской казне, обратился к королю с представлениями по религиозным делам. В одном из этих представлений духовенство сожалело, что, вопреки законам, протестанты стали допускаться к занятию государственных должностей,—что было намеком на Неккера,—и умоляли Людовика XVI не снимать преград, поставленных отступникам веры мудростью и благочестием его предков, то-есть призывали к новым гонениям во имя религии. В другой записке они жаловались на безнаказанное распространение множества «антихристианских произведений».

Аббат Рэйналь и его книга в этом кличе бессильный ненависти занимает особенное место. Благочестивые ревнители веры доносили, что это «духовное лицо, еще облаченное в священные одежды церкви», выпускает новое издание своего «преисполненного самого возмутительного кощунства» произведения, хотя оно и было уже осуждено постановленеим государственного совета. Они указывали далее, что долгое время он отрекался от своего авторства, но новое издание выпускает уже под своим именем и с приложением своего портрета. «До такой степени дошло забвение священных принципов, до такой степени заглохли самые элементарные понятия благопристойности и стыда!».

«Государь,—вопили святые отцы,—пора положить конец этой прискорбной летаргии власти. Пусть ваше величество спасет религию, нравы и власть, обратившись ко всем государствам с предложением издать благодетельный закон, который держал бы самое благородное из всех искусств—писательское—в границах широкой, но мудрой свободы». Но это предложение в тот момент было еще не ко времени, как не ко времени был и ряд других полицейских мер, о которых говорилось в цитируемом документе, как не кстати было и новое напоминание о существовании закона, карающего смертью «всякого, уличенного в сочинении, напечатании или распространении произведений, направленных против религии». Король еще находился под влиянием своего министра-философа и ответил бесновавшимся епископам весьма уклончиво. Но духовенство, продолжая подкапываться под министерство Неккера, одновременно про-

должало и свою кампанию против книги Рэйналя. Парижский факультет теологии специально занялся «Историей обеих Индий» и нашел в ней восемьдесят четыре ложных положения. Свою «цензуру» факультет начинал следующими словами: «Мы сочли своим долгом опубликовать в обычном виде (то есть, не по латыни, а в переводе на французский язык) тот яд, которым пропитано это сочинение. Да будут труды наши увенчаны успехом! Да укрепят они колеблющуюся веру! (Характерное признание!). Пусть сильные найдут в них новые мотивы для своего постоянства!». «Из этих извлечений,—говорят далее «цензоры» о своих «трудах»,— будет видно, что автор попирает ногами все, что есть самого святого, что для него богохульство, самый постыдный разврат, самые жестокие злодейства уже не являются преступлениями. И он не знает иных преступлений, как исповедывать христианскую религию, любить и почитать королей... Только безбожник может без негодования слышать, как автор сто раз называет христианскую религию самым презренным из всех суеверий. Только совершенно развращенный человек без трепета может выслушивать, как проповедуются ужасные положения, разрушающие нравы и низвергающие законы... и т. д., и т. д. [1]).

Когда происки реакционной придворной партии и духовенства взяли верх и колеблющийся между реформами и реакцией Людовик XVI дал отставку Неккеру, участь «Истории обеих Индий» была решена. Ровно через пять дней после этой отставки (20 мая 1781 г.) парламент приговорил к сожжению книгу и вынес постановление об аресте ее автора.

Рассказывали, что парламент действовал в данном случае по приказу короля, которому будто бы была подсунута на стол книга аббата-безбожника и революционера с закладками на самых страшных местах. И если это в самом деле было так, то удивляться усердию парламента не приходится. «Христианнейший» монарх не мог не притти в негодование, читая, например, что христианскня религия есть ничто иное, как «варварская мораль, представляющая радости жизни самыми тяжкими преступлениями; мораль низкая, потому что она налагает обязанности находить удовольствие в унижении; мораль нелепая, потому что она грозит одинаковыми муками и за слабости любви, и за самые жестокие поступки; мораль суеверная, так как она предписывает уничтожать все, что уклоняется от господствующих мнений; мораль корыстная, потому, что она допускает только такие добродетели, которые выгодны священнику, и считает преступлениями то, что вредит служителям религии».

Рэйналь хотел совершенно искоренить религию, а на ее месте поставить философию. Он писал, напр.: «Философия должна занять на земле место бога; только она связывает, утешает и освящает человечество и помогает ему». Философия далее, по его мысли, должна занять место также и королевской власти; все управление должно принадлежать философам. «Мудрым земли должно принадлежать право создавать законы, и все народы должны стремиться принять их». Его антимонархические тенденции прямо бросаются в глаза.

Я кинул взор вокруг себя,—говорит он,—и увидел, что миллионы людей находятся во власти какой-нибудь дюжины детей, называемых

[1]) Цит. по «Mémoires secrets pour servir á l'histoire de la republique de lettres en France depuis 1762 jusqu'á nos jours», t. XVIII, p. p. 37—38. Это выступление духовенства, между прочим, упущено в рассказе о преследовании книги Рэйналя у Ф. Рокэна («Движение общественной мысли)», которому мы здесь следуем.

королями, и всю силу которых составляет дюжина палок, называемых скипетрами. И он гневно кидает угнетенным клич к восстанию: «Трусливые народы! Глупое стадо! Вы только стонете, тогда как вы должны рычать». Он напоминает древний обычай, якобы, существовавший на острове Цейлоне, который подчиняет государя действию закона и осуждает его на смерть, если он осмелится нарушить закон. «Если бы народы знали свои права,—прибавляет бесстрашный аббат,—то этот древний обычай существовал бы во всех странах земного шара». Революционеры, казнившие Людовика XVI, имели все основания простить Рэйналю его отступничество и не возвести его на гильонтину. Не он ли пророчески учил еще, что «закон — ничто, если нет меча, скользящего над всеми головами безразлично и поражающего ту, которая поднимается над тем горизонтальным уровнем, на котором она находится». И не он ли с величайшим хладнокровием утверждал, что торжество разума и справедливости невозможно без революционных потрясений. Политик, мечтающий мирно возродить развращенную деспотизмом нацию, впадает в иллюзию. Это—архитектор, пытающийся возводить новые стены на земле, загроможденной руинами, это—врач, намеревающийся исцелить пораженный гангреною труп. «Народ может возродиться только в наполненной кровью ванне!».

Мы должны, однако, твердо установить вопреки довольно распространенному мнению, что если аббат Рэйналь был одним из самых решительных борцов против положительных религий и, в частности, против христианства и — еще более узко — против католицизма, то прямым борцом за атеизм, открытым и последовательным сторонником безбожия он не был. Можно, конечно, надергать из его книги ряд цитат, как бы свидетельствующих о полном неверии их автора, но этим можно доказать лишь участие безбожников в его труде или то, что он иногда, увлекаясь, говорил больше того, что хотел сказать. Поскольку же он стремился редакторскими усилиями создать единство мысли и настроения в выпущенной за его подписью книге, он всегда в области религиозных проблем держал курс на деизм в духе Вольтера. Его окончательный вывод тот, что все религии земли должны, по Конфуцию, покоиться на следующем двойственном принципе: «Разум есть эманация (истечение) божества; верховный закон есть лишь согласованность между природой и разумом». Этим тоном он окрашивает даже свой социально-политический идеал. Народам,—говорит он,—не нужны ни светские ни духовные властелины. Народы принадлежат себе так же, как совесть всякого человека принадлежит только ему. «Справедливый и свободный человек нуждается только в боге, который был бы его отцом, в равных себе, которые его любят, и в законах, которые ему покровительствуют».

И еще одно слово прежде, чем расстаться с непрезентабельным автором замечательной книги. Рэйналь был революционером и безбожником, потому что он был верным эхо, отражающим,—но не выражающим.—идеи и чувства, господствовавшие в той общественной среде, с которой он был связан случайной связью. Как эхо этой среды, он проповедывал также и социальное равенство. Но считать этого арлекина философии, эту отрыжку великих энциклопедистов среди наших предшественников мы не имеем права. Лицо, отраженное в зеркале, как бы чудесно ни была отшлифована его поверхность, только отражение, а не оригинал.

Часть третья

БОРЬБА С РЕЛИГИЕЙ И АТЕИЗМ В ЭПОХУ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ.

1. Борьба с религией в первый период революции (1789—1792).

«Философская битва» была выиграна. Последнее десятилетие перед революцией уже не представляет нам ярких выступлений и ожесточенных боев против религии в области идей. Философы уступили свое место на передовых позициях людям более, чем они, приспособленным воспользоваться на практике плодами их побед в теории. Оружие критики должно было превратиться в критику оружия.

Но если великие вожди Просвещения сошли физически с исторической арены, то их ученики и последователи не потерялись в великом хаосе социального кризиса и в меру своих сил продолжали дело борьбы с религией, в то же время и на других фронтах поддерживая борьбу нового порядка со старым. А борьба с религией тогда была не маловажным делом. Революционная буржуазия, разрушавшая старый порядок, в своей массе менее всего была склонна решительным ударом покончить с «предрассудками». Очень многие вожди и видные деятели революции были, прежде всего, практическими политиками и, как таковые, они твердо помнили, старую истину, что религия—испытанная узда для народных масс, всегда склонных к неповиновению и мятежу против господствующего меньшинства. Поэтому стремление к компромиссу с религией, и именно с католической религией, характеризует целый ряд крайне важных «революционных» мероприятий в первый период революции.

Этот первый период революции—период конституционной монархии—замечателен тем, что главную роль в политической жизни играют сливки третьего сословия, далекие от всякого желания уничтожить все основы старого порядка. Они чувствуют себя ближе к дворянству и духовенству, чем к тем народным низам,—тогдашнему пролетариату, крестьянству и мелкой буржуазии,—кровавыми жертвами которых был куплен переворот. Все эти дельцы, адвокаты, крупные чиновники и обеспеченные ученые и литераторы, составлявшие большинство первого Национального собрания (Конституанты, Учредительного собрания), были охвачены паническим страхом перед все растущей сознательностью масс, и их политические мероприятия, вся общая линия их поведения в революции определяется этим страхом. Сильная власть с послушным им королем во главе и лишение мятежных низов права на участие в политической жизни,—вот главные стремления этих «революционеров». Их борьба направлена не столько против королевского абсолютизма и реакционных поползновений высшего дворянства и духовенства, светской и духовной аристократии, сколько против мелкой буржуазии, пролетариата и необеспеченной интеллигенции, толкаемых своим социальным положением к захвату власти в ущерб интересам высших слоев.

Поэтому Учредительное собрание отнюдь не враждебно к религии,

оно даже склонно ее защищать. Его политика по отношению к католическому духовенству, бывшему одной из главных основ сословной монархии, полна лицемерия и двойственности. С одной стороны, оно заинтересовано в уничтожении социальной мощи духовенства, как сословия, в лишении его тех привилегий и экономических преимуществ, которые являлись узами, прочно привязывавшими церковь к старому режиму,в умалении его влияния на народные низы, но, с другой стороны, оно трезво учитывает всю ту огромную пользу, которую можно извлечь из роли церкви в народной жизни, и оно стремится привязать эти силу к революции, к новому государству, т.-е. в конечном итоге к себе, к новому привилегированному правящему меньшинству.

Такого рода политика чрезвычайно облегчается религиозностью французского народа и его относительно низким духовным развитием. Антирелигиозные семена, заброшенные философами, не смогли проникнуть глубоко в эту народную целину. Они дали ростки и принесли заметные плоды неверия, главным образом, в умах интеллигенции и вообще среди образованных людей. Но и здесь неверие крайнее, атеизм был достоянием немногих. И кроме того, этот атеизм в первый период революции даже у самых смелых и последовательных был учением тайным, редко исповедуемым открыто, и не сознавался ими, как учение политическое и социальное. Подавляющее же большинство деятелей периода Учредительного собрания в религиозных вопросах не шло дальше осторожного деизма Вольтера с его признанием необходимости для черни религии, как средства полицейского воздействия.

Духовенство, в свою очередь, сумело учесть те выгоды, какие представлял для него союз с новой социальной силой, и в своей значительной части в начале революции не проявило резко-реакционных стремлений. Надо и то принять во внимание, что по своему составу духовенство не было однородной массой, спаянной едиными общими всему сословию интересами. Рознь между верхушками духовенства, вербовавшимися почти исключительно из высшего дворянства и жившими в умопомрачительной роскоши, и его низами, происходившими из третьего сословия и получавшими довольно скудные доходы, давно ждала случая вырваться наружу. Первые события революции этот случай представили. Измена большинства членов духовного сословия Генеральных Штатов делу старого режима и присоединение их к третьему сословию, провозгласившему себя Национальным собранием, сыграли, как известно, большую роль в первые дни революции.

Примиренческое отношение к религии, таким образом, диктовалось не только умеренностью огромного большинства членов Учредительного собрания в их теоретическом отношении к религии, но также и главным образом практической необходимостью иметь духовенство на своей стороне в борьбе, с одной стороны, против королевской власти и поддерживавших ее верхушек двух первых сословий, и в борьбе против низов самого третьего сословия—с другой.

Ярче всего это примиренчество выступает в вопросе о церковных имуществах. Вопрос о них уже давно стоял в порядке дня, будучи выдвинут непрерывно переживавшимися страной финансовыми кризисами, и особенную остроту он получал именно теперь, так как предупреждение государственного банкротства было одним из главных—если не самым главным—лозунгом революционного движения. Прямым же путем к предупреждению банкротства была национализация феодальной и церковной

собственности. Верный инстинкт класса, идущего во главе движения, заставлял третье сословие обратить свои взоры именно сюда, и во множестве наказов, составлявшихся в период выборов депутатов в Генеральные Штаты, требование обращения церковной собственности в собственность нации выставляется с особенной силой. Однако, лишь в немногих наказах идет речь об экспроприации церковных имуществ без выкупа. В большинстве их намечаются лишь робкие и предварительные шаги к этой действительно революционной мере. Выкуп или иная норма возмещения духовенству утраты им огромного источника экономического господства представляется наиболее целесообразным и справедливым. Часть духовенства, наименее заинтересованная в выгодах, получаемых от церковных имуществ, шла навстречу требованиям третьего сословия, несомненно надеясь, что государство вознаградит их за эту «жертву», назначив им содержание значительно большее, чем то, какое они имели при старом порядке и при засилии князей церкви.

Если бы Национальное собрание было предоставлено самому себе и не подталкивалось бы к более решительным мероприятиям растущим недовольством народных масс, выливавшимся в мятежные и самочинные действия, можно быть уверенным, что экспроприация феодальной и церковной собственности никогда не была бы доведена до конца. Но и при наличии этой непрерывно продолжающейся крестьянской революции собрание долго колеблется. Даже знаменитое заседание 4 августа 1789 года, в былые времена изображавшееся историками, как момент наивысшего национального под'ема, когда привилегированные сословия добровольно отреклись от своих сословных прав, на самом деле протекает под знаком этих колебаний. Дворяне, делающие свой вынужденный красивый жест и отрекающиеся от привилегий, уже фактически исторгнутых от них вооруженной крестьянской рукой, и соперничающее с ними в благородстве духовенство, отказывающееся от взимания десятины, платить которую крестьянство уже перестало, на самом деле делают этот подарок нации под условием весьма солидного возмещения. «Все феодальные права,—говорил один из дворянских дарителей,—подлежат выкупу их общинами по справедливой оценке». Другой эту справедливую оценку определял весьма милостиво, как тридцатикратный годовой доход. И буржуазия радостно принимает дар, позволяющий с честью выйти из трудного положения за счет народных денег, и выражает свое преклонение перед «патриотическими добродетелями» дворян. Тот же телячий энтузиазм проявляют депутаты, когда один из епископов, членов собрания, от имени духовенства отрекаясь от десятины, с лицемерием поистине католическим потребовал, «чтобы выкупные платежи шли не в пользу духовных особ, а на благотворительные дела». Как будто в былые времена духовенство грабило народ не во имя благотворительности бедным, а ради удовлетворения собственной жадности!

Вопрос о церковных имуществах получил новый оборот, когда один из депутатов третьего сословия нашел в себе мужество с трибуны поделиться с собранием той простой и правильной мыслью, что церковные имущества принадлежат вовсе не духовенству, а нации (6 августа). Левая часть разразилась бурными аплодисментами. Правые пытались в течение нескольких дней сопротивляться. Но в конце концов духовенство было вынуждено вновь разыграть благородную роль и отказалось (11 августа) от десятины без всякого вознаграждения.

Однако, лишением десятины духовенство, как сословие, еще не бы-

ло обезоружено, и государство от этой меры экономически ничего не выигрывало. Нужно было овладеть земельными имуществами духовенства. Для того же, чтобы овладеть ими, нужно было преодолеть сопротивление гораздо более упорное и глубокое, чем то, с каким пришлось иметь дело при отмене десятины. И буржуазные революционеры долго колеблются, долго мудрят над тем, под каким соусом нарушить это «право собственности», то самое право, которое они провозгласили священным. Только в заседании 2 ноября и далеко не единогласно (568 голосами против 346) собрание вотировало конфискацию земельных и недвижимых церковных имуществ без выкупа.

Это была одна из самых замечательных парламентских побед третьего сословия над старым порядком, и день 2 ноября 1789 года заслуженно считается наиболее решительным днем во всей революции. Социальное значение этой экспроприации прекрасно выражается следующими словами Ж. Жореса: «Революционная распродажа церковных имуществ повлекла за собою тот имевший решающее значение результат, что она сокрушила политическое могущество сил старого режима, уничтожив их земельное могущество. Она усилила сельскую демократию и, употребив экспроприированные церковные и дворянские земельные владения на образование части крестьянской собственности, она придала крестьянской демократии мирской и современный характер» [1]).

Но, как и все, даже самые решительные, победы буржуазной революции, эта победа полной не была. Духовенство было ею ослаблено, но тем не менее и после нее оно продолжало сохранять известную долю своего привилегированного положения в государстве. В самом деле, в декрете, уничтожавшем церковную собственность, одновременно провозглашалось, что нация принимает на себя «обязанность подобающим образом заботиться о доставлении средств для надобностей богослужения и для содержания священнослужителей». Это значило, что религия попрежнему признавалась одним из устоев государства и что соответственно этому за духовенством оставалось право закономерного влияния на политическую жизнь. И любопытнее всего, что опасность такого положения вещей вовсе не была скрыта от большинства Учредительного собрания. Не говоря уже о том, что члены его хорошо знали своих просветителей и не скупились на утверждения, что они действуют согласно их заветам, на самом заседании 2 ноября в речах некоторых ораторов, хотя и робко, высказывались опасения, что духовенство может сохранить еще слишком большую власть над умами в ущерб светскому влиянию государства.

Уступчивость Учредительного собрания по отношению к религии и духовенству об'ясняется прежде всего социальным составом собрания. Среди членов его было немало вольнодумцев и даже атеистов, но их отрицательное отношение к религии на практике проявиться не могло, потому что в религии они с большей или меньшей ясностью усматривали такое социальное учреждение, которое может быть обращено, при наличии соответствующих предупредительных мер, на пользу желаемому ими общественному порядку. А этот общественный порядок, к которому они стремились, был, по существу, строем эксплоатации и обмана, строем угнетения и рабства народных масс. Конечно, если бы, вместо освященной традицией религии, им было предложено другое не менее действи-

---

[1]) Жан Жорес «История Великой Французской революции» Т. I. Учредительное собрание, СПБ, издание Глаголева, стр. 387.

тельное, но менее опасное для их собственного полновластия средство воспитывать массы в духе покорности и послушания, они ухватились бы за это средство обеими руками. Но такого средства пока не было, и католическую религию нужно было сохранить во что бы то ни стало. В этом главная причина половинчатости политики Учредительного собрания в религиозном вопросе. При наличии этой причины лишь совершенно второстепенную и подчиненную роль играет тот не раз отмечавшийся факт, что в политическом багаже деятелей первых периодов революции не имелось ясно формулированной теории об отделении церкви от государства.

Учредительное собрание в целом не хотело разрыва с религией, не стремилось к декатолизации или дехристианизации Франции. Подобные стремления могли появиться и действительно появились лишь много позже, когда к власти пришли в результате ожесточенной борьбы с верхушками буржуазии иные социальные силы.

Оставляя в стороне ряд второстепенных проявлений отмеченного союза революции с религией, мы остановимся на так называемом Гражданском положении о духовенстве (иначе гражданское устройство духовенства—la constitution civile du clergê), являющемуся прямым продолжением политики прикрепления церкви к новому государству.

Буржуазия, опираясь на церковь, вознаграждая приличными окладами служащее ей духовенство, естественно хотела организовать его таким образом, чтобы иного господина кроме нее у духовенства не было. Церковь должна была быть национализирована. Священники делались чиновниками буржуазного государства. Мерами, расчищавшими путь к этому, были декреты, воспрещавшие существование корпораций, принимавших бесповоротные обеты, т.-е. воспрещавшие монашество. Этим сокращалась численность духовенства и облегчался надзор за ним. Самое же Гражданское положение сводилось в существенном к следующему:

Замещение церковных должностей от высших до низших производится путем выборов в том же составе избирателей, который был установлен для замещения гражданских должностей соответствующей административной единицы. Таким образом, право выбора католических духовных лиц принадлежало не только католикам, но и протестантам, и иудеям, и неверующим. Логическим следствием этого обмирщения духовенства было уничтожение всякой возможности вмешательства в дела французской церкви главы католицизма—римского папы. Учредительное собрание формально , в особом параграфе соответствующего декрета, воспрещало новым епископам обращаться к папе за утверждением их избрания. Избираемые церковные чиновники обязаны были принять присягу в верности нации, закону и королю и обещать защищать всеми силами конституцию.

Нельзя отрицать того, что этот компромисс с религией представлял собою один из наиболее удачных практических шагов революции и, в конечном итоге, должен был сыграть на руку безверию. Как отмечает Жорес, по своему светскому характеру в деле медленного разрушения религии этот акт может почесться даже более смелым, чем отделение церкви от государства. Ибо при отделении церкви от государства светский характер придается только государству, тогда как религия предоставляется самой себе и при наличии благоприятных обстоятельств имеет все шансы распуститься полным цветом. Введение же Гражданского положения, заставляя церковь черпать свой авторитет от государства, в известных

пределах делает светской ее самое и тем лишает ее обаяния святости. Но нельзя забывать, с другой стороны, и того, что как ни умалена была церковь этим актом, как ни ощипана была ее власть над умами, эта власть санционировалась государством, бравшим тем самым на себя обязанность защищать религию от неверия. Из союза революции с религией вытекал, следовательно, тот факт, что всякая борьба с религией формально делалась контрреволюционной. И действительно, в дальнейшем течении революции не раз наблюдается защита государством религии, как государственного учреждения, против атеистической критики.

Может быть и правда, что воспитанные на антирелигиозной философии члены Учредительного собрания, идя на эту сделку со своим свободомыслием, наделялись, что «мало-по-малу католические учреждения, вошедшие в революционные кадры, подвергнутся раз'едающему действию революционной мысли». Может быть, они и в самом деле только «делали вид, что они верят, что между принципами революции и принципами христианства не существует противоречий». Но, вопреки утверждению Жореса, они обманывали своих сограждан, они обманывали весь французский народ. Что в самом деле, как не грубый, вопиющий и возмутительный обман, то обращение к нации, которым Учредительное собрание снабдило инструкцию по введению Гражданского положения. «Представители французского народа,—говорится там,—преданные религии предков и католической церкви, видимым главой которой на земле является папа, среди государственных расходов поставили на первом месте расходы по содержанию католического духовенства и культа; они проявили уважение к ее догматам и обеспечили ее преподавание на вечные времена. Убежденные, что католическая доктрина и католическая вера, основаны на власти, которая выше человеческой, они знали, что не в их власти было поднять на нее руку и посягнуть на ее духовный авторитет. Они знали, что она установлена богом и что он поручил своим пастырям направлять души верующих, нести им помощь, которую религия дает людям, сохранять непрерывную преемственность церковнослужителей, просвещать и направлять свою паству».

Эта чудовищная капуцинада исходила от имени представителей французского народа, среди которых было несколько явных атеистов, множество деистов и еще больше людей совершенно равнодушных ко всякой религии. Только классовым лицемерием можно ее об'яснить. Но оправдать ее невозможно никакими ссылками на сознательное намерение подобными средствами привести к торжеству разума над религией.

Особенно показательным в отношении классового лицемерия представляется поведение Мирабо, самого яркого вождя этого периода революции и человека, которого многие историки без колебаний изображают вполне законченным материалистом и атеистом.

Вынужденный защищать Гражданское положение от сыпавшихся на него нападок со стороны подстрекаемого недовольным духовенством населения, Мирабо тоже без зазрения совести надевает поповскую рясу и принимает апостольский тон. «Французы»!—пишет он в своем проекте обращения к народу.—Отовсюду слышатся нападки на декретированное вашими представителями Гражданское устройство духовенства, как на нечто, будто бы искажающее божественную организацию нашей христианской церкви и несовместимое с принципами, санкционированными древнею церковью. Но неужели же мы не в состоянии разорвать сковывающие нас цепи, не свергая ига, налагаемого верою?.. Нет, свобода вовсе не тре-

бует от вас столь невыполнимого пожертвования. Взгляните на французскую церковь, основы которой сплетаются с основами, на которых зиждется самое государство, и кроются в них; взгляните, как свобода, подобно нашей вере имеющая небесное происхождение, повидимому указывает на нее, как на свою вечную божественную спутницу. Взгляните, как эти две дочери державного разума об'единяются для того, чтобы развить и обнаружить всю способность нашей дивной природы к усовершенствованию и чтобы вполне удовлетворить нашу двоякую потребность в славном и вечном существовании».

Здесь воистину «набожность и философия обнялись под покровительством существа, «единым взглядом измеряющего вселенную», как высокопарно говорил один «революционер», председательствовавший на гражданских выборах приходского священника. И не знаешь, чего здесь больше—напускной набожности или фальшивой философии, ибо, приписывая небесное происхождение революции наравне с верою, великий оратор одновремнено топил в религии свободу и спасал ее «божественную спутницу»—веру.

Еще более характерны следующие тирады, в которых Мирабо рисует то единение государства и церкви, к какому должно через несколько поколений привести мудрое мероприятие Учредительного собрания [1]):

«Настанет время, когда... доверие, уважение и любовь бедняка откроют священникам двери этих собраний (собраний, в которых граждане избирают своих духовных пастырей), как самым уважаемым хранителям общественного духа и неподкупного патриотизма... Тогда духовенство и власть, религия и отечество, святилище священных таинств и храм свободы и законов, вместо того, чтобы постоянно враждебно стакливаться по воле разделяющих людей интересов, образуют единую систему общественного блаженства, и Франция поведает народам, что евангелие и свобода суть нераздельные основания истинного законодательства и вечный фундамент самого совершенного бытия человечества. Вот к каким славным и прекрасным результатам хочет привести Национальное собрание, вводя Гражданское положение о духовенстве».

И дальше Мирабо с поистине христианским лицемерием проповедует церковникам голубиную кротость и змеиную мудрость, дает своего рода урок антиатеистической тактики.

Не упорствуйте!—говорит он им.—Вы сами вкладываете оружие в руки врагов евангельских догм, безбожников, стремящихся отменить всякий культ и истребить всякое религиозное чувство. Эти нечестивцы трепетали, видя, как народные избранники пытались утвердить здание христианства на его древних основаниях. Они будут торжествовать, когда потерпят крушение эти попытки. Духовенство как будто нарочно само хочет заставить народ поверить, что революция и религия несовместимы.

И слова, которые он затем вкладывает в уста этим врагам бога и религии, звучат поистине пророчески и предвосхищают те настроения революционых масс, которые лежали в основе последовавшего в период революционного правительства антирелигиозного взрыва. Вот это пророчество гениального вождя французской буржуазии 89 года:

«И народ, в конце-концов, действительно поверит этому. И поставленный перед альтернативой—христианство или свобода, он примет то

---

[1]) A. Vermorel «Mirabeau, sa vie, ses opinions et ses discours», «Biblioth. nat.», V, pp. 47—49.

решение, которое будет больше всего соответствовать его потребности отдохнуть от былых несчастий. Он отречется от христианства, он будет проклинать своих пастырей, он захочет знать и почитать только бога—творца природы и свободы. И тогда все то, что будет напоминать ему евангельского бога, станет ненавистным ему. Он будет преклоняться только перед алтарем отечества, а древние храмы будут в его глазах лишь напоминанием того, как долго был он игрушкой обмана и жертвой лжи. И он не позволит уже, чтобы ценою его пота и крови покрывались издержки того культа, который он отвергает, и чтобы огромная часть народной казны отдавалась заговорщическому духовенству».

В этих словах, помимо предвидения дальнейшего течения событий, звучит также и недвусмысленная угроза. Мирабо, как и огромное большинство его коллег, представлявших третье сословие, ставит, в сущности, очень оскорбительный ультиматум духовенству. Он им говорит: примите ту подчиненную роль, которую мы вам предлагаем, и служите нам, помогая и дальше дурачить народ, за ту мзду и за тот почет, которые мы согласны вам уделить. В противном случае, мы вас уничтожим, какой бы вред для наших собственных интересов от этого ни произошел. Мы будем вынуждены уступить народу больше того, что мы хотели бы, но, уступив вам, мы потеряем несравненно больше.

Та буря, которая поднялась в Учредительном собрании при чтении этого проекта обращения, показывает, что церковники и дворяне поняли вызов, скрытый в словах Мирабо.

Впрочем, угроза и вызов, прорвавшиеся в этих словах, как и отдельные вспышки открытой вражды к религии в речах других ораторов Учредительного собрания, если и звучат диссонирующей нотой в согласном концерте христианско-католических славословий, существа дела все-таки нисколько не меняют: буржуазия упорно подсватывается к религии, а Мирабо, выполняя свое назначение вождя, побивает все рекорды [1]).

Духовенство само пошло на разрыв с революцией и этим определило в дальнейшем течении событий меры более радикальные и непосредственно направленные против традиционной религии.

Поводом к этому разрыву послужило именно Гражданское положение. Большая часть французского духовенства не приняла его и отказалась принести установленую присягу. «Непокорные» священники, хотя и лишенные своих должностей, продолжали свое служение, восстанавливая верующих против священников присягнувших. Это контрреволюционное движение приняло чрезвычайно широкий характер и во многих местах вылилось в мятежные формы. Наличие двух католических церквей—папистской, контрреволюционной и государственной, конституционной—вызывает весьма серьезные опасения среди деятелей революции, тем более, что за папистской церковью идет, если не большинство населения, то, во всяком случае, значительная его часть. Радикальных мер Учреди-

---

[1]) Вот еще один из многих примеров усердия Мирабо в деле прославления христианства. Доказывая, это Учредительное собрание не только не враждебно религии, но и покровительствует ей, он восклицал, обращаясь к своим коллегам: «Вы—преследователи религии! Вы—воздавшие ей столь благородное и трогательное уважение в самом прекрасном из ваших декретов (в Декларации прав—см. ниже)! Вы—назначающие ее культу значительную часть народной казны, несмотря на требования благоразумия и экономии! Вы — внесшие религию в самое административное деление королевства и усеявшие знамениями креста все границы департаментов! Вы, наконец, которые знаете, что бог столь же необходим людям, как и свобода!».

тельное собрание предпринять не решается, так как им же провозглашена свобода культов, хотя революционные слои населения этой свободе, облегчающей деятельность контрреволюционного духовенства, всеми мерами, вплоть до физического насилия, противятся.

Законодательное собрание (1 октября 1791—20 сентября 1792 г.) продолжает религиозную политику Учредительного собрания и лишь постепенно, под давлением общественного мнения и побуждаемое политическими обстоятельствами, начинает делать более смелые шаги в борьбе с религией. «Трагический конфликт между христианством и революцией», как назвал Жорес процесс вытеснения религиозного начала из революционной государственности, все более углубляется и усложняется.

Идея невмешательства государства в чисто религиозные дела, как средства внести успокоение в умы прежде всего, а затем уже, как меры, ведущей к умалению влияния религии на политику, вероятно, выдвигалась и в период деятельности Учредительного собрания. Но только после ле открытия Законодательного собрания она всплывает на поверхность политической жизни.

Анонимный автор брошюры «Мнение о религиозных культах и об их взаимоотношении с государством» уже ясно формулирует идею отделения церкви от государства. «Отныне,—говорится в этом проекте [1]),—ни один религиозный культ не будет оплачиваться государством. Государство предоставит и обеспечит каждому человеку свободу говорить и действовать, как ему совесть укажет, поскольку его действия или речи не направлены к нарушению общественного порядка, установленного законом. Народ об'являет, что не нуждается больше в священниках для совершения актов гражданского состояния и что, таким образом, не поручая им впредь никаких государственных функций, он перестает платить им жалование».

С красноречивой защитой идеи светского государства и в то же время с резкой враждебностью в отношении духовенства выступил также малоизвестный тогда Андрэ Шенье, знаменитый поэт, погибший на эшафоте в период Террора. Письмо его, напечатанное в самой распространенной газете «Монитер», должно было произвести сильное впечатление.

Мы освободимся от влияния священников и лже-патриотов, играющих на религиозной распре, лишь тогда, писал он, «когда Национальное собрание обеспечит каждому полную свободу следовать или изобретать любую религию..., когда каждый гражданин будет оплачивать тот культ, которому он следует, и никакого другого; наконец, когда судьи будут карать с полной строгостью всех бунтовщиков и притеснителей, к какой бы партии они не принадлежали. И если некоторые члены Национального собрания еще заявляют, что французский народ в целом не созрел для этого учения, то им надлежит ответить; может быть, это и так, но тогда ваше дело воспитать нас своим поведением, своими речами, своими законами. Словом, священники не нарушают спокойствия в том государстве, которое не занимается их делами; и они всегда создают беспорядки там, где имеют какое-либо отношение к государству, какого бы рода эти отношения ни были».

---

[1]) Здесь и ниже цитируем по русскому переводу статей А. Олара о происхождении отделения церкви от государства: Альфонс Олар «Церковь и государство в эпоху Великой французской революции». Гос. изд. Украины, 1925, стр. 46; нами широко использованы также его же «Политическая история французской революции» и «Христианство и французская революция» (изд. «Атеист»).

К умеренному в политических вопросах Андрэ Шенье присоединился радикальный журналист Лустало. В своем журнале «Парижские революции», отражавшем настроения той части интеллигенции, которая занимала крайнее левое крыло французской общественности, и пользовавшемся большой популярностью у мелкой буржуазии, Лустало напечатал статью по религиозному вопросу. В ней он прямо заявлял, что революция совершила ошибку, приняв содержание духовенства на счет государства. Лустало, однако, полагал, что страна еще не созрела для немедленного проведения закона об отделении церкви от государства и предлагал лишь ряд переходных и подготовительных мер.

Такой же нерешительный характер носят и аналогичные предложения, вносимые в Законодательное собрание. Представитель жирондистов, занимавших крайнюю левую собрания, Дюко, говорил в своей речи: Мы должны воспрепятствовать тому, чтобы один из культов сделался составной частью нашего социального строя. «Отделите от вопросов государственных все вопросы религии; сравняйте в своих законах религиозные мнения с прочими; сравняйте религиозные собрания со всеми другими собраниями граждан; пусть все секты свободно выбирают своих епископов и имамов,своих пасторов и раввинов,как народные общества [1]) избирают из своей среды президентов и секретарей; пусть закон имеет в виду всегда только гражданина, а не последователя той или другой религии; наконец, пусть гражданская и политическая жизнь станет совершенно независимой от религиозных отношений». Но в законе, проект которого им в этих словах защищался, Дюко не предлагал решительных мероприятий для отделения церкви от государства.

В результате продолжительных прений, в течение которых обнаружились значительные расхождения среди депутатов, был принят декрет (29 ноября 1791 г.), совершенно обходивший вопрос об отделении церкви от государства, но направленный против контрреволюционеров-папистов. По этому декрету от всех священников требовалось принесение такой же гражданской присяги, какую приносили все должностные лица, при чем священники, отказавшиеся присягнуть, об'являлись под подозрением «в возмущении против закона и злоумышлении против родины». Этот декрет не был утвержден королем, но в целом ряде департаментом он исполнялся, и неприсягнувшие священники гражданскими властями удалялись из своих приходов. В других департаментах применялись законы, разрешавшие свободу культов и поддерживавшиеся министерством. В результате беспорядки усиливались.

23 апреля 1792 года Ролан, исполнявший обязанности министра юстиции, обратился к Законодательному собранию с докладом, в котором требовал принятия мер против самочинного выселения священников на основе неутвержденного королем декрета. Этот доклад был расмотрен в Комиссии, которая совершенно разошлась с точкой зрения министра. Докладчик Комиссии под аплодисменты собрания заявил, что борьба со священниками, не принявшими Гражданского положения,—вопрос жизни и смерти для революции. «Мы находимся в таком положении,—говорил он, — что государство должно раздавить эту мятежную партию, ина-

[1]) Под народными обществами имеются в виду, прежде всего, клубы, имевшие такую большую роль в революции. Всего во Франции их было свыше 40 тысяч. Комитет Общественного Спасения впоследствии, характеризуя их роль, писал: «Бдительные часовые, стоящие как бы на передовых постах общественного мнения, они ударяли в набат, при каждой опасности и призывали к борьбе против всех предателей».

че оно будет раздавлено ею. Когда французы в дружном единении установили новые законы в 1789 и 1790 годах, нынешние священники-диссиденты отказались им следовать, их признавать; общество тем самым получило право не признавать тех, кто не признает его, и изгнать их из среды. Они заявляют о своей религии, о своей совести. Но что же сказать о религии, враждебной обществу по своей природе, мятежной по своим принципам?». Декрет, предложенный Комиссией и предусматривающий решительные меры против непокорных папистов, расматривался в заседании 16 мая и у многих членов собрания встретил горячее одобрение, доходившее до требования, чтобы неприсягнувшие священники были отправлены в пожизненное изгнание. Но как Комиссия, так и сторонники ее проекта продолжали занимать позицию защиты священников присягнувших, т.-е. по существу защиты государственной религии.

Идея отделения церкви от государства, отнюдь не исключающая решительных мер против контрреволюционно настроенных духовных лиц, но более отвечающая революционным требованиям, нашла, однако, в этом заседании сильную и красноречивую защиту. Этим защитником отделения церкви от государства выступил, как это ни странно, бывший аристократ, а в тот момент конституционный священник и депутат от Парижа аббат де-Муа. Повидимому, это был неверующий аббат из той породы философов, с которыми мы встречались в предыдущем. Впоследствии он вышел из церкви и занимал гражданские должности на службе Республики и Империи.

Де-Муа еще до своего замечательного выступления в Законодательном собрании выпустил брошюру, в которой развивал план отделения церкви от государства и проповедывал единую национальную и гражданскую религию—любовь к отечеству. В своей речи он прямо заявляет, что «из всех корпораций самая опасная для государства, это—духовенство». Революционный народ разбил древнего колосса. Но из обломков старого идола вырастает новый, называющийся конституционной церковью (т.-е. церковью, основанной на Гражданском положении о духовенстве). На самом же деле в основании этой церкви лежат статьи, находящиеся в большинстве в прямом противоречии с гражданской конституцией. Конституция, например, утверждает свободу культов, а Гражданское положение устанавливает господствующий культ в государстве. «Вам предлагают, господа, — говорил де-Муа,—выслать неприсягнувших священников. Если они нарушают общественный порядок,это следует сделать.Но все ваши решения останутся полумерами на пути к успокоению и миру, если вы не выбросите, не вырвете из вашего кодекса ту главу, проникнутую идеями клерикализма и теократии, которая попала туда по недоразумению и стоит рядом с конституцией, как медь с чистым золотом». В своем проекте декрета де-Муа считает единственным средством прекратить религиозные беспорядки—свободу и равенство для всех культов и в связи с этим предлагает не включать впредь в число государственных расходов содержание лиц, избранных служителями католической церкви; отменить звание «конституционного священника»; изгнать навсегда из пределов государства всякое лицо, именующее себя священником или служителем какого-либо культа, если это лицо будет признано виновным в произнесении и проповеди принципов, противоречащих конституции и т. п.

Духовенство было сильно возмущено речью де-Муа и его предложениями, но большинство собрания постановило почтить эту речь опубликованием. Из этого, однако, не следует, чтобы большинство считало при-

емлемым в данный момент проведение отделения церкви от государства. Сочувствуя этой идее, оно видело свою ближайшую задачу в том, чтобы обезвредить только духовенство неприсягнувшее. В декрете, принятом 27 мая, устанавливался порядок административной расправы с этим духовенством, при чем, кроме высылки, особо упорным священникам угрожалось десятилетним заключением. Этот декрет, как и предыдущий, направленный против непокорных священников, санкции короля не получил, но тем не менее в ряде департаментов энергично принялся местными властями. Он получил всю силу закона только 10 августа 1792 года, в день низложения короля, когда Законодательное собрание постановило, что декреты, не получившие королевской санкции, подлежат исполнению. А 26 августа был издан новый, еще более суровый, декрет, который всех неприсягнувших священников об'являл лишенными свободы и подлежащими изгнанию из Франции в пятнадцатидневный срок, при чем сохранялась угроза 10-летним заключением и ссылкой в Гвиану в отношении непокорных. Эти меры мотивировались тем, что «смуты, вызванные в государстве духовенством, не принесшим присяги, составляют одну из главных причин той опасности, в которой находится отечество».

Борьба с религией ведется также и в области народного образования, где засилье духовенства было исключительно велико. Необходимость реформы здесь сознавалась еще и большинством Учредительного собрания, и некоторые робкие попытки в этом направлении им делались [1]).

Но только в Законодательном собрании делается действительно серьезная попытка придать народному образованию исключительно светский и «философский», или—что то же—антирелигиозный характер.

Докладчиком Комиссии по народному образованию, т.-е. фактически автором реформы, выступает один из глубочайших умов эпохи—Кондорсэ (21 апреля 1792 г.). В своем докладе, длившемся два заседания, он требовал, чтобы в основу воспитания и образования отныне была положена созданная просветителями философия, философия, «свободная от всяких оков, не подвластная никакому авторитету, не порабощенная никакой старой привычке». Религия, по мнению Кондорсэ, открыто им высказываемому,—главный враг всякого действительно рационального народного образования; поэтому из него должны быть изгнаны самые ничтожные следы культа. Он решительно возражает против укоренившегося обычая связывать нравственность с религиозными догмами. Наоборот, мораль должна была очищена от всяких религиозных положений. «Всякая религия,—говорил он,—вредна, потому что она естественным образом направляет к свойственной ей частной цели те самые религиозные чувства, которые, как предполагают, необходимы для нравственности».

Догмы религии для Кондорсэ—только мифология. «Утверждать же, что полезно преподавать религиозную мифологию, значит говорить, что бывает полезно обманывать людей».

Ненависть Кондорсэ обращена не только против положительных религий. Он и «естественную религию» деистов считает несовместимой в качестве элемента преподавания с правильно поставленным народным образованием, и в этом отношении выгодно отличается от многих других фи-

---

[1]) Докладчиком Комиссии по народному образованию в Учредительном Собрании выступал бывший епископ и будущий знаменитый дипломат Талейран-Перигор. Его проект реформы, однако, хотя и отличался некоторым новаторством, революционным и антирелигиозным назван быть не может.

лософов-атеистов, которые считали полезным преподавать в школах мораль, связанную с идеей божества. Укажем хотя бы на такого бесспорного атеиста и во многих отношениях замечательного мыслителя, как Вольней (см. ниже), который сочинил моральный катехизис, основанный на «естественной религии» [1]).

План, который Кондорсэ предложил законодателям, имеет очень много положительных сторон. Современному читателю прежде всего бросается в глаза, что он с большой определенностью выступает против т. н. классического образования, причем характерно, что умаление места, которое занимают в народном образовании древние языки, он прямо связывает с просветительными целями. «Так как,—говорил он,—отныне все предрассудки должны исчезнуть, то продолжительное углубленное изучение языков древних, изучение которое требовало чтения оставленных нам этими древними книг, является скорее вредным, чем полезным». Основой образования, начиная с самой нисшей ступени, Кондорсэ делал изучение естественных наук. Элементарные понятия физики,—говорил он,—необходимы хотя бы для того, чтобы сделать детям предохранительную прививку от всяких басен, чудес и т. п. Особенно необходимым считает он демонстрацию различных опытов. «Это средство уничтожить суеверие—одно из самых простых и самых действительных. Человека, который убедился, что вся природа подчинена всеобщим и необходимым законам, вы уже не собьете с пути ссылками на изменчивую и капризную высшую силу».

Выступление Кондорсэ было большим событием в этот период революции, вообще не особенно богатый откровенно-атеистическими выступлениями. И хотя в эпоху Конвента революционная мысль в области народного образования пошла несколько дальше, но предлагавшиеся проекты школьной реформы борьбу с религией отодвигали на второй план [2]).

В числе мер, клонившихся к независимости государства от религии, большое значение также имеет передача регистрации актов гражданского состояния органам светской власти. Еще Учредительное собрание ввело в конституцию статью, утверждающую обязательный светский характер этой регистрации, но Законодательное собрание только в конце своей деятельности издало соответствующий декрет. Эта медлительность об'ясняется не тем, что члены как первого, так и второго Национального собрания «боялись слишком рано выйти из-под опеки католической церкви», но тем, что их политика создания единой национальной религии не позволяла им ослабить государственную церковь из'ятием из рук конституционного духовонства столь важной государственной функции. «Они решились на это,—говорит Олар,—лишь после неудачи Гражданского положения, убедившись в неосуществимости своей мечты о религиозном единстве, решились нехотя, и как бы признавая, что потерпели поражение».

---

[1]) Впервые был опубликован в 1793 г. под названием «Катехизис французского гражданина», а потом многократно перепечатывался под названием «Естественный закон или физические основы морали, выведенные из организации человека и вселенной». С первого же абцуга в нем заявляется, что естественный закон—«это правильный и постоянный порядок фактов, посредством которого бог управляет вселенной; порядок, который его мудрость являет чувству и разуму людей...».

[2]) Особого внимания заслуживает план школьной реформы, составленный Мишелем Лепелетье и представленный Конвенту после смерти этого революционера от руки монархиста Робеспьером, как завещание павшего на своем посту борца, в котором отразился как бы «гений человечества». План этот, несомненно,

Все расказанное показывает, что в первый период французской революции борьба с религией ведется крайне вяло и осторожно и в то же время весьма односторонне. Идея отделения церкви от государства делает мало заметные успехи, и философский дух почти не воплощается в революционную практику. Эта вялость и умеренность вполне отвечают характеризующему этот период общему темпу событий. Как известно, идеи республики и демократии развиваются так же постепенно, и лишь неумолимая логика событий позволяет радикальным и революционным элементам взять в свои руки руководство государством, несмотря на сопротивление не только сторонников старого режима, но и сторонников ограниченной монархии и цензового избирательного права.

Обаяние религии среди народных масс Франции и даже Парижа еще сильно, и деятелям революции приходится очень и очень считаться с укоренившейся в народе религиозной нетерпимостью и с тем, что агитация духовенства—как присягнувшего, так и непокорного—всегда находила себе поддержку. События, происшедшие в Париже в июне 1792 г. в связи с праздником «тела господня», позволят нам, с одной стороны, иллюстрировать фанатичность народа, а с другой—выясняет отношение к борьбе с религией тех революционеров, которым в ближайший период предстоит играть руководящую роль.

До сих пор и даже в годы революции, всем гражданам ставилось в обязанность украшать свои дома на пути религиозных процессий. В процессии, устраивавшейся в день «тела господня» в 1790 и 1791 годах, в полном составе принимали участие Национальное собрание, городские власти и национальная гвардия. Но в этом году парижский муниципалитет (городское управление) по побуждению городского прокурора Манюэля вынес следующее постановление:

«В полном уважении к праву каждого человека совершать признаваемый им культ, муниципалитет постановляет, чтобы граждан впредь не могли принуждать, как было раньше, украшать свои дома и обвешивать коврами; что национальная гвардия должна только предотвращать беспорядки при религиозных церемониях, а не участвовать в них, и что, наконец, торговля, промышленность и уличное движение не должны прерываться из-за церковного торжества».

В циркуляре, разосланном им по всем секциям Парижа, Манюэль раз'яснял это постановление и выражал горячую надежду, что близко время, когда под влиянием успехов просвещения и философии религиозные секты будут окончательно заперты в стенах своих храмов и не будут больше своими церемониями загромождать улицы, принадлежащие всем гражданам, независимо от их религиозных взглядов.

замечателен тем, что Лепелетье впервые выступает за обязательное, совместное и бесплатное обучение «под святым законом равенства». Он — сторонник единой школы. В интересующей нас области, однако. Лепелетье хотя и выражает пожелание, «чтобы ребенку ничего не говорили о религии», но все же допускает, что это правило всю свою силу должно приобрести лишь в будущем, а пока-что полагает возможным предрассудки щадить. Заметим здесь кстати, что проект реформы народного образования, предложенный Кондорсэ, дальнейшего развития и применения не получил. Конвентом он, между прочим, был отвергнут также и потому, что, как говорил один из ораторов (Шабо), отличался «чрезмерной научностью». См. «Le gènie de la Rèvolution considerè dans l'èducation», Paris, 1817, t. I, p. 54 Этот трехтомный труд, анонимно вышедший в период реставрации, представляет собою ценное собрание материалов по истории народного образования во время революции. Мы широко использовали его как здесь, так и ниже.

Эти распоряжения вызвали сильную бучу даже среди многих «патриотов», т. е. лиц, активно примыкавших к революции. Масса же населения еще настолько находилась под влиянием духовенства, видевшего во всем этом умаление своего престижа и развившего сильную агитацию, что в ней началось глухое и враждебное брожение. Часть национальной гвардии заявила протест. Повсюду устраивались сходки, дождем посыпались угрожающие письма по адресу коммунальных властей и, наконец, даже в совет департамента, как высшую инстанцию, были поданы петиции с требованием отменить распоряжение муниципалитета. Совет департамента, однако, на это не пошел. В нем заседали люди, хотя и умеренные в политике, но проникнутые философским духом. Прокурор департамента Редедер обратился к Манюэлю с открытым письмом, в котором, кроме практических указаний, имелась еще и принципиальная защита занятой последним позиции. «Мне говорили,—писал Редедер,—что мы еще не созрели для этих истин. Я же ответил, что эти истины положены в основу нашей конституции, что мы достаточно зрелы для них, раз мы их создали и присягнули им, и что мы будем их защищать. Мне говорили еще, что общественное спокойствие будет нарушено. Но совершенно очевидно, что принуждение граждан украшать свои дома для какой-нибудь процессии явилось бы посягательством на общественную свободу. Что же лучше, защитить свободу от нарушителей общественного порядка, или защитить этих нарушителей порядка в ущерб свободе?!».

В день праздника религия мобилизовала все силы и, надо сознаться, одержала некоторую победу над сторонниками свободы совести. Процессия, несмотря на дождь и слякоть, носила исключительно пышный характер. Национальная гвардия вышла из повиновения и почти в полном составе участвовала в крестном ходе. Неукрашенные дома и незапертые лавки были разгромлены, а их владельцы жестоко избиты. Граждане, не снимавшие шляп и не падавшие на колени в грязь перед мощами—и в этом числе очень популярные в народе лица—избивались до полусмерти и отправлялись национальными гвардейцами на гауптвахту.

Положение казалось настолько угрожающим, что муниципалитет, вместо крутых мер, обратился к населению с философским поучением, в котором защищал принцип свободы совести. Иначе, правда, и трудно было поступить, так как даже вожди революционного общественного мнения разошлись в оценке поведения городских властей. Так, Камилл Демулен упрекал Манюэля в грубой политической ошибке. «Друг Манюэль,—писал он,—короли уже отжили, но господь бог еще нет. Будь я членом муниципального комитета, я воспротивился бы принятию этих мер с энергией церковного старосты». Зато Гебер, один из вождей антирелигиозной борьбы в эпоху Террора, энергично нападал на другой день после праздника в своей газете «Отец Дюшэн» на «ханжей» и «святош». Вы говорите,—писал он, — что это делалось всегда? «Ну да, дурачье! Потому и нужно это прекратить, что всегда так делалось».

Радикализм и умеренность в вопросах религии не совпадали в то время с политическими делениями. Эту черту нам придется отметить и в дальнейшем.

2. Ж.-А. Нежон в годы революции.

Среди бурь и треволнений политической жизни, значение чисто философской борьбы с религией естественно умаляется и теряет в своей выпуклости. Но если актуальное значение философских писаний в эпоху

революции и не так велико, как было в период Просвещения, то значение потенциальное они все же сохраняют. Прилагая результаты своих размышлений и исследований к антирелигиозному капиталу, собранному трудами их предшественников, атеисты-теоретики эпохи революции свою долю участия в деле подготовки окончательного освобождения человечества от пут религии имели. Особенно велика в этом отношении заслуга Нэжона, Дюпюи и Вольнея. Но и для атеистов-практиков революционной эпохи их труды были не без пользы хотя бы уже просто потому, что ими поддерживалась традиция просветителей, что они были живой связью между поколениями отошедшими и поколениями, вступившими в жизнь в эти годы.

Жак-Андрэ Нэжон был самым старшим среди теоретиков материализма и атеизма в эпоху революции. Мы уже видели его в обществе Дидро и Гольбаха в качестве их пламенного ученика и энергичного пособника в той великой философской битве, вождями которой они были. Оставшись после их смерти почти в полном одиночестве, Нэжон ставит своей задачей продолжать их труды, популяризировать их идеи, систематизировать и завершить то, что ими было только набросано и намечено. С этой целью он предпринимает издание полного собрания сочинений Дидро, пишет о нем мемуары, издает неопубликованное сочинение Гольбаха о морали и, наконец, редактирует и пишет статьи для отдела «Древняя и новая философия» в Методической Энциклопедии».

Нэжон с восторгом приветствовал разразившиеся во Франции события—«этот новый порядок вещей, столь желанный и столь неожиданный», и сразу же примкнул, судя, по крайней мере, по некоторым его высказываниям, к немногочисленным еще тогда республиканцам. Правда, непосредственного участия в политической борьбе он не принимает, но не потому, что поостыл в нем жар молодости, а потому что он чрезмерно высоко оценивал ту роль, какую должны играть в революции философы, как учителя и наставники, стоящие над партиями и регулирующие своими советами всю общественную жизнь. Для себя же лично этот «поп атеизма» или, как его называли еще, «инквизитор атеизма» оставлял относительно узкую область—борьбу с религиозными предрассудками. Он сравнивал, ссылаясь при этом на Дидро, философов с теми ведрами, наполненными водой, которые висят в передних присутственных мест для защиты от пожара. Философы всегда готовы лить воду на вспышки фанатизма. «Особенно теперь,—говорил он,—когда это чудовище поднимает свою мерзкую голову, обязаны они раздавить ее. Останавливая приносимые религией опустошения, по своей стремительности и разрушительной силе подобные потоку, прорвавшему плотину, они выполняют свою миссию и становятся благодетелями человечества».

К выполнению этого своего священного долга и приступил Нэжон в январе 1790 года, обратившись к членам Учредительного собрания с особым «адресом» [1]).

---

[1]) Полное заглавие этого произведения следующее: «Адрес Национальному собранию по вопросу о свободе совести, о свободе печати и т. д., или философское исследование следующих вопросов: 1) следует ли говорить о боге и вообще о религии в декларации прав человека и 2) может ли быть ограничена в законодательном порядке свобода мнений, каков бы ни был их предмет, свобода культа и свобода печати». Мы излагаем по Дамирону и по полемическому сочинению аб. Морелле, озаглавленному «Предохранитель против одного адреса Национальному собранию» (в приложениях к его «Mémoires sur le XVIII s. et sur la Revolution», t. II, p.p. 386—407).

Как мы выше видели, Учредительное собрание было настроено всецело в духе примирения с религией. И поэтому, когда пришлось составлять и принимать Декларацию прав человека и гражданина, долженствовавшую служить программой революции, было предложено начать ее посвящением богу. Такое предложение внесено было, между прочим, аббатом Грегуаром, одним из виднейших политических и религиозных деятелей революции, и мотивировано было следующим образом: «Человек не случайно был брошен на эту землю, где он живет: если он имеет права, то нужно сказать ему, от кого он их получил; если он имеет обязанности, то нужно напомнить ему о том, кто их предписывает. Какое же имя более августейшее, более величественное можно поставить во главу Декларации, как не имя божества, как не то имя, которое звучит во всей природе, во всех сердцах, которое начертано на земле и которое наши глаза зрят на небесах». И во всех проектах Декларации прав, представленных собранию (за исключением проекта Мирабо, бывшего враждебным всякой декларации вообще), шла речь о боге. В проекте, легшем в основу принятой декларации, было сказано: «Перед лицом верховного законодателя вселенной»... Собрание, как известно, несколько видоизменило эту формулу, и Декларация гласила: «... Национальное собрание, перед лицом и под покровительством верховного существа, признает и провозглашает следующие права человека и гражданина».

Во всем собрании только один человек нашел в себе мужество открыто протестовать против внесения имени несуществующего существа в великий революционный акт. Депутат Лаборд де Меревилль заявил при всеобщем возмущении: «Человек обязан своими правами природе; он не получает их ни от кого».

Это настроение Учредительного собрания, проявившееся не только в приведенной выше мистической формуле вступления к Декларации прав, но и в целом ряде других актов, и побудило Нэжона выступить со своим атеистическим адресом. В мотивировке аббата Грегуара, как бы принятой всем собранием, он совершенно справедливо усмотрел учение, радикально противоречащее духу «нового порядка», потому что этот дух не мог быть иным, как философским.

Нэжон начинает словами Эпикура, применяемыми им к самому себе: «Я никогда не стремился нравиться толпе, ибо то, что я знаю, не соответствует ее вкусу, а того, что соответствует ее вкусу, я не знаю». Этим он хотел сразу дать понять благочестивым депутатам Национального собрания, что лекарство, подносимое им в Адресе, вряд ли соответствует их вкусу. «Аббат Грегуар,—продолжает он,—перешел границы. Пусть человек сколько угодно зависит от бога, он все же имеет свои непреложные и священные права, свои необходимые отношения, вытекающие из природы, и, следовательно, свои обязанности. Но ведь это только гипотеза. Если рассматривать человека более философски, т. е. как необходимо организованную часть вечной, необходимой и наделенной множеством известных и неизвестных свойств материи, то его права не будут ни более обширными, ни более неизменными, ни более священными. И в самом деле, существует бог или его не существует, человек есть то, что он есть. Его природа всюду одна и та же; всюду он существо, обладающее чувствами, и из этой физической чувствительности, из тех потребностей и связей, которые она в нем порождает, можно вывести все его права, как и все его обязанности. Ничто, следовательно, в большей степени не противоречит задачам мудрого законодательства и нет ничего более опасного, как связать

права человека с существованием бога, а мораль с религией. Ведь все религиозные понятия, как и вообще все понятия, порожденные невежеством, боязнью и воображением, по своей природе неясны, неопределенны и шатки. Поэтому, очевидность какой угодно религии во всех людях есть неизбежно величина изменчивая. Бывают такие периоды в жизни человека, когда эта очевидность равна нулю или даже становится величиной отрицательной. Представьте теперь себе, что в тот момент, когда человек перестает верить, он вспоминает то, что глупые наставники столько раз ему повторяли: что без религии нет ни честности, ни нравственности, что религия есть самая прочная основа морали. И он делает вывод, что если ложна религия, то и основанная на ней мораль не является ни истинной, ни обязательной, ни полезной; что сила образует право; что все обязанности человека и гражданина сводятся к формуле: делай, что хочешь и не попади на виселицу».

Таково последствие,—пугает Нэжон членов Национального собрания,—неудобоваримой груды темных, бессвязных и противоречивых религиозных догм. Правила же, почерпнутые из самой природы человека и не имеющие в себе ничего случайного и временного, гораздо в большей степени определяют поведение людей, и одни только они должны служить орудием для законодателей.

Но он не ограничивается доводами этого порядка, он смело бросается в самые глубины вопроса о существовании бога вообще и пытается вслед за Дидро, Гольбахом и другими своими учителями внедрить в сознание французских законодателей убеждение, что бога нет, что в машине мира он лишнее колесо, ненужная роскошь.

Имя бога—слово без смысла. Царящее в мире правильное устройство отнюдь не является необходимым следствием какого-либо плана или намерения. «Для всякого человека, умеющего исчислять, правильными представляются все возможные комбинации. По существу же комбинации, называемые нами правильными, отличаются от комбинаций, называемых неправильными и порочными, лишь тем, что первые существуют в силу некоторых необходимых законов и эти законы нами обнаружены путем наблюдения, а причины и законы вторых нам абсолютно неизвестны». Еще Монтэнь говорил, что люди всего более склонны обожествлять вещи всего менее им известные. И Нэжон рекомендует не бояться призраков, поближе присмотреться к ним, чтобы убедиться, что они существуют лишь в воображении.

Вывод, который он на основании этих рассуждений преподносит своим читателям, краток и ясен. «Подобно тому, как имени бога не должно быть места в сочинении по геометрии и физике, ему еще в большей степени не должно быть места в декларации естественных прав, в конституции гражданского управления, в международном праве».

Однако, в дальнейшем от этой твердой и решительной позиции Нэжон, как будто, отходит. Он вспоминает, что ведь конституция, составлением которой занято Учредительное собрание, предназначена для государства, из двадцати пяти миллионов граждан которого лишь немногие способны встать на точку зрения философов. Поневоле приходится считаться с тем, что люди, для которых сочиняются эти законы, ничем вообще не отличаются от людей, составляющих другие народы. Французы в массе своей невежественны, легковерны и суеверны. И Нэжон дословно приводит уже известное нам рассуждение Дидро, не называя его по имени, о том, что масса народа всегда останется невежественной, боязливой

и, следовательно, суеверной и что старый корень, т.-е. вера в бога, всегда будет существовать. Дидро советовал сохранить священников не как хранителей истины, а как сторожей при сумасшедших, чтобы помешать развитию новых и более опасных безумств. Эту программу практической политики в религиозных делах Нэжон в весьма энергичных выражениях и предлагает Учредительному собранию, совершенно, очевидно, забывая, что добрая четверть его членов состоит из духовных лиц, а остальные три четверти связаны с духовенством прочным политическим союзом. Вот как он выражался:

«Национальное собрание должно найти средства сделать священников полезными или, по крайней мере, обезвредить их. Это—хищные звери, на них нужно надеть намордник и посадить их на цепь, если не желают быть ими пожранными. Особенно важно для общего интереса, чтобы священник был унижен и чтобы теология, столь часто покрывавшая землю заблуждениями и преступлениями, презиралась всеми, была забыта, если это возможно, но во всяком случае была заперта в стенах своих школ»... Сначала нужно лишить священников всех материальных рессурсов, сделать их нищими, чтобы религия, храмы и алтари превратились в развалины. Пусть священство, предоставленное людям из подонков общества, будет деградировано их невежеством и низким уровнем нравственности, пусть оно станет унизительной профессией, пока какое-нибудь новое суеверие не привьется к христианству, чтобы в свою очередь , рано или поздно, найти такой же конец.

Эта опасность—возрождение вместо христианства новой «чудовищности»—очень волнует Нэжона. И после некоторых колебаний он вновь возвращается к мысли о необходимости радикальных, мы сказали бы—террористических, средств. «Чтобы помешать суеверию возродиться, следовало бы сразу и одним ударом вырвать все его корни и истребить самый зародыш его в человеческом уме».

Мы не склонны, подобно буржуазным историкам, хвалящимся своей беспристрастностью, расценивать антирелигиозный фанатизм так же, как фанатизм религиозный. Если можно упрекнуть Нэжона в некоторой наивности, в большой непоследовательности и т. д., то ставить в вину ему выражения ненависти, злобы против духовенства, его требование «надеть намордник» на духовенство, его стремление «истребить в корне» религию с нашей точки зрения, невозможно. Между религией и атеизмом война шла—как и всегда идет—не на жизнь, а на смерть, и атеизм далеко не был еще стороной сильнейшей, победа от него была еще очень далека. Религия же и ее проводники в эту эпоху были врагом беспощадным, не стеснявшимся в средствах, стремившимся во что бы то ни стало раздавить просвещение и революцию, чемпионом которых Нэжон себя чувствовал. В тот момент, впрочем, когда Нэжон писал свой Адрес, он в известном смысле боролся с ветряными мельницами. Он ведь предназначал свое произведение только для членов Национального собрания, напечатал его в небольшом числе экземпляров и в вольное обращение не пустил. Он обращался, следовательно, к людям, которые своими социальными и политическими интересами толкались на тесный союз с духовенством и от которых его доводы должны были отскакивать, как горох от стены. В непонимании этого обстоятельства его можно было бы упрекнуть, если бы социальную близорукость считать виной, а не бедой тех, кто ею поражены.

Во второй части своего «Адреса» Нэжон горячо ратует за неограни-

ченную свободу слова и печати как в вопросах религиозных, так и в вопросах политических. В этом он исходит не только из формально-правовых положений, но защищает кровное, родное ему дело, потому что, при царивших среди руководящих политических кругов революционной Франции настроениях, ограничения свободы слова и печати неизбежно должны были быть направлены не против религии и монархии, но против проповеди атеизма и республики. И действительно, в течение революции такого рода стеснения свободы случались неоднократно.

Аббат Морелле, возражавший Нэжону, совершенно правильно подметил, что свобода печати представляется ему лишь как вспомогательное средство для выполнения его планов «против бога и против установленного образа правления». Злобный критик, забывший о том гостеприимстве, которое в былые дни оказывали ему учителя Нэжона, и решительно отвернувшийсмя от той философии, с которою он был тесно связан в лучшие дни своей жизни, теперь требует, чтобы не было позволено «первому встречному проповедывать на уличных перекрестках атеизм перед чернорабочими, ни печатать и продавать у дверей наших церквей катехизис за шесть су, где будет преподаваться, что священники, которые заставляют народ бояться бога, карающего за преступления и награждающего за добродетель, по этому самому низкие обманщики». С этими ограничениями свободу слова и печати он принимал и в этом недалеко ушел от самих «революционеров» из Национального собрания, перед которыми распинался Нэжон.

Словарь древней и новой философии, служивший отделом «Методической Энциклопедии», представляет собою главный труд Нэжона. Это издание было задумано еще в конце 1781 года, и тогда же издателем Панкук была взята на него королевская привилегия. Целью его было восполнить недостатки первой Энциклопедии, трактуя материал по отдельным областям знания. Редакторами отделов были намечены наиболее выдающиеся ученые и специалисты. Нэжон, повидимому, вдохновляющий все предприятие, взял на себя философский отдел, но опубликование этого отдела по каким-то соображениям было надолго отложено, так что первый том «Древней и новой философии» мог выйти лишь в 1791 году, то-есть через десять лет после выхода в свет первого тома всего издания. Большею частью статьи, образующие три тома этого отдела, были подготовлены к печати ранее, и от того в них часто заметны осмотрительность и недоговоренность, характеризующие все легально выходившие до революции издания. Зато в статьях, написанных во время революции. Нэжон высказывается с достаточной откровенностью и не пытается смягчить ту ненависть к религии, которую он вынес из гольбаховского кружка.

Мы остановимся, прежде всего, на «Вступительном слове» к I тому, написанном уже в 1791 году, т.-е. тогда, когда для самого Нэжона было ясно, что политические деятели революции остались глухи к его пропаганде, и когда, в то же время, с полной наглядностью обнаружилась контр-революционная роль как присягнувшего, так и неприсягнувшего католического духовенства. Он продолжает здесь ту самую борьбу с религией и католицизмом, которая нашла себе такое яркое выражение в «Адресе».

Нэжон обвиняет духовных лиц—депутатов Национального собрания—в том,что они «прилагают столь же преступные. сколь и напрасные усилия, чтобы возбудить во Франции религиозную войну». Он указывает, что под влиянием духовенства дурные граждане, рассеянные по всей

стране, являясь «подлинными орудиями ненависти этих священных палачей», ускоряют приближение момента, когда они смогут «возобновить ужасные убийства Варфоломеевской ночи». И он снова настойчиво указывает на необходимость принять предупредительные меры против этой грозной опасности. «Характер и многообразие функций, оставшихся у духовенства,—говорит он, определенно намекая на Гражданское положение о духовенстве,—дают ему еще слишком много влияния и способов приносить вред. Меры, принимаемые к тому, чтобы очистить и уменьшить число догм национальной религии и упростить ее культ, еще недостаточны. И мы еще не раз будем видеть, как спокойствие и свобода общества будут нарушаться, компрометироваться и колебаться в своих основаниях». Нэжон надеется, что ослепление законодателей пройдет, а, может быть, он надеется и на то, что к власти придут более просвещенные и менее склонные к компромиссу люди. И тогда, «будучи выведены из терпения теми ужасными потрясениями, которые причиняет государствам суеверие, и желая, чтобы иссяк, наконец, источник этого зла», представители нации декретируют в качестве конституционного закона тот культ, который был установлен на фантастическом острове Тернат [1]). На этом острове был храм, среди которого возвышалась пирамида. В определенные дни двери храма открывались, народ входил в него, простирался перед пирамидой, между тем как немой священнослужитель палочкой показывал начертанные на пирамиде слова: «Почитай бога, люби своего ближнего и повинуйся закону». Прочтя эту заповедь и преклонившись, народ расходился, и церемония богослужения этим заканчивалась. «Если вы не можете учредить простую религию острова Тернат, сказал один философ,—прибавляет Нэжон,—то имейте, по крайней мере, такого священника и для этого отрежьте ему язык».

Эти слова Нэжона, конечно, не следует понимать буквально. «Отрезать священнику язык» значит просто—возможно более уменьшить значение культа и роль духовенства путем принудительных государственных мер. Он даже, как мы видели, не склонен был требовать, чтобы религия была упразднена, и не потому, что его останавливала исключительная суровость этой меры, но потому, что он вместе со своими учителями полагал, что религиозность—удел толпы. Некоторые породы животных, говорил он, подвержены в первом возрасте особой заразной болезни, мыту. Суеверие—такая же заразная болезнь у людей. Они должны переболеть ею, чтобы затем уже приобрести полное душевное здоровье. В другом случае (статья Кампанелла) он говорил: «...Суеверие доступно всем умам и вследствие именно этой доступности оно должно быть очень распространенным. В самом деле, чтобы обладать тем, что называют религией, не нужно иметь ни образования, ни просвещения, ни разума; достаточно быть ленивым, невежественным и легковерным. А таковы все люди в большей или меньшей степени». Чтобы быть атеистом, думал Нэжон, «нужно обладать, кроме обширных познаний во многих трудных науках,

---

[1]) Ссылка на остров Тернат и на идиллический культ, существовавший в древние времена на нем есть и у Дидро («Oeuvres complétes, t. I. p. 169). По Дидро там никому не было дозволено говорить о религии; закон запрещал какие бы то ни было храмы, кроме государственного; в этоме храме было сто молчаливых священников, хорошо оплачивавшихся государством, а на пирамиде было написано: «Смертные, чтите бога, любите своих братьев и будьте полезными отечеству». Речь, повидимому, идет об одном из группы Молукских островов, но вся эта фантастика выдумана, если не самим Дидро, то кем-нибудь из путешественников того времени.

также и некоторой силой разума, являющейся результатом счастливой физической организации». Это последнее уже дар природы, а она довольно-таки скупа на свои дары.

Из всего этого следует, что Нэжон не был истинным демократом, что под революционной оболочкой этого атеиста и республиканца скрывалась заурядная буржуазная боязнь народных масс, или, в лучшем случае, огромное недоверие к ним. Эта боязнь, это недоверие не были им осознаны, как противопоставление интересов своего класса или своей группы интересам народа. Но в период революции до ясной мысли о таком противопоставлении идеологи буржуазии вообще не доходили. Атеизм Нэжона не аристократичен, как впоследствии говорил о всяком атеизме Робеспьер, а буржуазен, потому что он является как бы привилегией «способностей» и доступен лишь людям, имеющим досуг эти способности использовать для постижения «трудных наук». Это — индивидуалистический атеизм. Такого рода индивидуализмом отличается мировоззрение всех вообще философов XVIII века. Из этого мировоззрения следует исходить, чтобы понять внутреннюю логику борьбы с религией в изучаемую эпоху. Почему Нэжон, такой крайний и беспощадный враг всякой религии вдруг начинает говорить об упрощении религиозных культов? Почему он твердо держится идеи государственного регулирования религии, идеи национального культа вместо того, чтобы, будучи последовательным, требовать от государства упразднения всякой государственной религии, т.-е. отделения церкви от государства? Только потому, что принадлежность его к буржуазии—по происхождению (он был сын мелкого фабриканта) и по мировоззрению—заставляла его верить, что народные массы нуждаются в опеке, осуществляемой образованными и просвещенными представителями «третьего сословия». Он не говорит, правда, как Вольтер, что религия нужна для народа: по сравнению с Вольтером он демократ. Он не стал бы и «выдумывать бога», чтобы с помощью этой «узды» оградить интересы своей общественной группы. Его мировоззрение отвечает интересам образованной средней буржуазии, более радикальной социально и более революционной политически, и оттого он не враждебен еще народу, а только настороже по отношению к нему. Он хотел бы постепенно, путем медленной подготовки, вывести народ из тупика суеверий, но от него далека мысль, что народ может воспитаться в религиозном свободомыслии только путем активной борьбы с теми общественными классами и группами, которые пользуются религией, как средством его угнетения и порабощения. Для революционной буржуазии всех оттенков народ был только «массой», вспомогательным орудием в борьбе за власть против феодального строя и сословной монархии. И если мы у них часто встречаем пышные декламации с восхвалением народа и пылким народолюбием, то всегда нужно иметь в виду, что под словом «народ», как и под другим ходким тогда словом «нация», по существу имеются в виду они сами—буржуазия, а все, что принадлежит к народу и нации помимо них, это—бесплатное и не всегда приятное приложение.

Пышные декламации в этом роде встречаются и у Нэжона. Они, конечно, выражают суб'ективно совершенно искреннее революционное настроение. Одну из таких декламаций мы приведем (с некоторыми сокращениями) здесь, чтобы показать, что если Нэжон и питал террористиче-

ские чувства по отношению к духовенству, то лишь на то только время, пока завоевания революции не были еще окончательно закреплены.

«Заря нового яркого дня занялась и для нас,—говорит он (статья Дидро).—Мы больше не вернемся к временам, давшим такие великие примеры долготерпения или, вернее, долгого рабства. Народ, которому одному принадлежит верховная власть, познал, наконец, свою силу, и его державная воля возобладала над волей всех мелких второстепенных тиранов, державших его до сих пор в цепях [1]). Впредь они могут лишь препетать от ярости, склонившись над своими разбитыми скипетрами. Скоро и попы, обедневшие, разоблаченные и, что главное, презираемые общественным мнением, не смогут без опасности для спокойствия государства публично оскорблять разум, проповедуя свои нелепые догмы. Скоро эти апостолы лжи, которых Дидро называл обоюдоострыми ножами, потому что они, в зависимости от своих интересов, отдавались то в руки царей, чтобы резать народ, то в руки народа, чтобы резать царей, не будут страшны никому. И мы увидим, наконец, как закон, вооруженный всей своей силой, закон, который юристы называют всеобщим соглашением граждан, установит свою власть в тех самых местах, где некогда произвольная воля одного человека слепо располагала честью, свободой и жизнью всех».

Это очень красиво сказано, но все же это только революционный пафос, а не политическая и социальная программа. И программных высказываний мы не найдем и в тех статьях Нэжона, где он, вооружившись тяжеловесным аппаратом учености, разоблачает и разрушает философские основания старого порядка. Он—просветитель еще гораздо больше, чем революционер. Применить революционную философию к общественным отношениям ему еще не было дано. Эта заслуга выпала на долю поколения мыслителей, об'единивших достижения просветительной философии с социальным опытом французской революции—первым социалистам XIX столетия [2]).

В своем материализме и философском обосновании атеизма Нэжон —верный последователь Дидро и Гольбаха и новых взглядов не высказывает. Однако, совершенно незаслужены им такие презрительные эпитеты, как «ограниченный ум», «ничтожный писатель» и т. п., которых не жалеет по его адресу Фр. Маутнер в своей истории атеизма [3]). Нэжон, наоборот, обладал большим и острым умом, незаурядным литературным дарованием, что отмечали даже его враги, и его роль в развитии материализма и атеизма, несомненно, далеко не последняя. Всегда, кроме того, следует помнить, что всех произведений Нэжона мы не знаем, так как многое (по его же словам) было опубликовано им анонимно, а умер он в такую эпоху (1810), когда некому было взяться за собирание его

---

[1]) Король еще не был низложен, когда это писалось, но республиканское настроение Нэжона сказывается уже достаточно ясно.

[2]) У Нэжона, впрочем, можно найти некоторые коммунистические высказывания. Но они изолированы и, повидимому, случайны. Так, он солидаризуется со взглядами коммуниста-священника Жана Мелье. Он даже в одном случае (заметка Вакхониты) говорит: «Понятия твоего и моего делают человека злым; сделайте имущества и женщин (!) общими и попытайтесь тогда отыскать источник какого бы то ни было порока».

[3]) «Der Atheismus», Bd. III, S. 392.

трудов и оценку его деятельности в полном об'еме [1]). Но и те произведения его, которые известны, и в частности его статьи в Методической Энциклопедии, дают представление о нем, как о философе, несправедливо и незаслуженно забытом.

Нэжон был стойким и убежденным материалистом, стремившимся распространить выводы этого учения решительно на все области науки и жизни. Термин «воинствующий» к его материализму особенно хорошо применим. Ко всему, что противоречило его взглядам, он подходил полемически, и оттого легко могло создаться убеждение, высказанное Дамироном, что для Нэжона философия играла лишь подсобную роль в борьбе с религией. Заостренность его полемики на религии об'ясняется той исторической обстановкой, в которой он жил, и она вовсе не отличает его от других материалистов эпохи.

Как, в самом деле, мог бы Нэжон, излагая философию Бэкона и встретившись с утверждением, что между душою и телом существует тесный союз, не остановиться и не сказать, что идеалистическая философия в этом вопросе заблуждается? Он это и делает. Но так как этот вопрос особенно разрабатывался религиозной философией и так как он совершенно правильно видел кровное родство между теологией и идеалистической философией, он и говорил: «Этот союз между душой и телом есть химера, изобретенная богословием». И затем уже он продолжал; «Нет гипотезы более нелепой, более противной опыту, наблюдению и здравой философии. Человек вовсе не состоит из двух субстанций, он един; без тела ничего нельзя об'яснить. В природе не существует такой вещи, как так называемая душа, но есть одушевленные существа; в природе нет такой вещи, как время, но есть вещи, имеющие временное существование; в природе нет вещи, которая называется жизнью, но есть живые существа, и т. д.».

Когда он затем у того же Бэкона встречает ссылку на «чудеса вселенной», т.-е. утверждение, что существование духовной первопричины доказывается порядком и гармонией, якобы, царящими в мире, он не может пройти мимо этого хотя и банального, но пользующегося большим успехом довода и дает свое освещение вопросу. Его же освещение отнюдь не банально. Это доказательство,—говорит он,—ровно ничего не стоит, потому что тот человек, который живет приятно и счастливо среди этого слепого и вечного сцепления необходимых причин и действий, всегда будет находить в нем красоту и совершенство. Но этот порядок, оставаясь во всех отношениях тем же самым, будет казаться отвратительным и несовершенным тому, кто непрерывно страдает физически и нравственно. Природа не обладает ни красотой, ни безобразием; во вселенной нет ни порядка, ни гармонии, ни беспорядка. Эти понятия относительны и определяются характером нашего существования. В этом духе он продолжает [2]). И пусть сторонники идеалистической философии, независимо от

---

[1]) Из сочинений, опубликованных до революции, со значительной достоверностью Нэжону можно приписать только «Военный философ» (Le miltaire philosophe, 1768), недавно появившийся в русском переводе с содержательной вводной статьев И. Луппола под вольно переведенным заглавием: «Солдат безбожник» (Издательство «Металлист», М. 1925). Ему приписывались также «Карманная теология», «Священная зараза» и другие, вышедшие из Гольбаховского кружка книги, брошюры и статьи. Вернее всего, что он в написании их принимал большее или меньшее участие, как вероятно также его участие в «Системе природы».

[2]) К этому вопросу он позже возвращается в особой статье «Порядок вселенной».

того, являются ли они защитниками религии формально, или скрывают свои религиозные чувства под лже-научной терминологией, скажут: не те же ли возражения они слышат теперь, более чем столетие спустя, от нынешних материалистов? Наша мысль та же самая, хотя она и выражена более полно и совершенно. И замечательно ведь то, что Нэжон чуть-чуть не говорит здесь, что бытие определяет сознание, и чуть-чуть не об'ясняет возникновение идеалистического взгляда на мир социальным положением сторонников этого взгляда.

В статье о фатализме и предопределении у стоиков Нэжон самой сущностью вопроса подводится к «очень христианскому, без сомнения, но весьма мало философскому учению о свободе человека». Он рассматривает вопрос всесторонне, излагает мнения за и против древних и новых философов и устанавливает, ссылаясь на вполне достаточные авторитеты, несколько полезных истин. В природе все тесно связано; в непрерывной и необходимой цепи явлений нет ни одного лишнего звена. Природа не обладает ни совершенством, ни мудростью, ни благостью, в ней нет ничего, что следовало бы порицать или одобрять. Человек это—машина, обладающая желаниями, и эти желания неизбежно определяются бесчисленным множеством как внешних, так и внутренних воздействий. Свобода выбора всегда колеблется в зависимости от степени очевидности предстоящего человеку добра или зла, но общее направление к благу обусловлено самой организацией человека. Под свободой следует понимать естественную ограниченность разумения тем мотивов, которые в нас проявляются. В сущности, свобода воли—иллюзия. Смешение понятий произвольного и свободного играет большую роль в существующей путанице по вопросу о свободе воли.

Любопытна вылазка Нэжона в область морали, напоминающая лучшие страницы Ла Меттри. Если не существует свободы, говорит он, то, следовательно, нет поступков, заслуживающих хвалы или порицания, нет ни порока, ни добродетели, ничего, что следовало бы вознаграждать или карать. Что же в таком случае отличает людей друг от друга? Только то, творят они добро или пользу, или творят зло или вред. Те, кто творит добро, обладают не какой-то добродетелью, а просто удачей. Слова «награды» и «наказания» следует выбросить из морали. В действительности, не награждают добрых и не карают злых, а только поощряют к творению добра и пользы и заглушают или пугают. Человека можно изменить. Отсюда прекрасные результаты примера, убеждений, речей, воспитания, удовольствия, страдания, величия, нищеты и т. д. Философия, вытекающая из этих положений, полна сострадания. Нельзя восставать против злых, как нельзя возмущаться ураганом, ослепляющим пылью наши глаза. Стать добрым или злым—это счастье или несчастье, никаким образом не зависящее от нас. И когда мы негодуем и гневаемся против злых, мы похожи на собаку, хватающую зубами камень, которым ее ушибли.

Но если все поступки людей вызываются фатальной необходимостью, зачем же тогда законы?—Они тем более полезны, что они с необходимостью оказывают свое действие. Система необходимости ничего не изменяет в общественном устройстве. Всегда нужно устранять вещи, оказывающие на людей развращающее действие, а вещи, которые их улучшают и изменяют, всегда нужно умножать и усиливать. Поймите, что снисходительность и сострадание к преступлению или пороку нисколько не нарушает их общественной вредности. Я не поощряю, я извиняю.

В заключение Нэжон пытается об'яснить, почему он так распростра-

няется о вещах, столь простых, ясных и, казалось бы, всем понятных. В этом опять виновата религия. Карфаген должен быть разрушен! «Постыдное ярмо, под которым религия, т.-е. суеверие, признанное законом государства, держит еще большинство людей, доказывает, насколько разум у них отстает». Он пишет для тех, что уже склонен порвать с предрассудками, но не обладает пока еще достаточной силой логики и знания.

На других статьях Нэжона в Методической Энциклопедии мы останавливаться не будем: из сказанного с достаточной ясностью можно составить себе представление об этом незаурядном мыслителе.

Дальнейший ход событий во Франции и практическую религиозную политику революционных органов мы проследим ниже. Нэжон заметного участия ни в событиях, ни в борьбе с религией не принимает. Но он и не равнодушен к происходящему. Один анекдот о нем, приведенный у Дамирона, достаточно ярко фиксирует его отношение к такому событию, как установление новой государственной религии в виде деистического культа «верховного существа».

Однажды, в самый разгар террора он пришел к своим друзьям взволнованный и возмущенный. Друзья естественно подумали, что опасность гильотины угрожает неукротимому атеисту, ибо против атеистов в те дни велись преследования. «Что с вами,—спрашивают они его,—неужели вы попали в списки подозрительных?».—Гораздо хуже,—ответил Нэжон.—«Да что же такое?».—Это чудовище Робеспьер декретировал верховное существо!

Террор и религиозная политика Робеспьера настроили Нэжона против якобинцев. После 9 термидора в напечатанной им в приложении к третьему тому «Древней и новой философии» статье о Паскале Нэжон обрушивается в яростном гневе на якобинцев—«кровожадных тигров» и на Робеспьера—«подлейшего из всех преступников, жестокого тирана, не уступающего Нерону». Смерть Кондорсэ, замечательного философа и друга Нэжона, покончившего, как известно, самоубийством, чтобы избежать гильотины, послужила поводом для этого мало философского взрыва ярости. Но несомненно также и то, что Нэжон, не обладая большой дальновидностью, надеялся, что термидоровская реакция не будет враждебна антирелигиозной пропаганде. И действительно, борьба с религией еще некоторое время продолжалась и это обстоятельство питало иллюзии не одного Нэжна.

Возвышение Бонапарта не вызвало в нем энтузиазма, как в некоторых других французских ученых и философах того времени. Еще в 1802 году он косвенно сравнивал эту эпоху с цезарианским древним Римом, когда «рабство нависло над этим народом, о котором Тацит сказал, что он не может переносить ни полной свободы, ни полного порабощения».

Нэжон был членом Института по классу моральных наук и в стенах этого ученого учреждения не раз давал бои ханжам и ренегатам. Об одном из таких боев существует рассказ Бернарден де-Сен-Пьера, часто подвергавшегося нападкам со стороны своих коллег, в том числе и Нэжона, за излишнюю ревность к делу религии. Однажды, Сен-Пьеру пришлось выступить с докладом, в котором он, повидимому, говорил со всей нетерпимостью христианина, потому что среди собрания поднялась страшная буря. Его осмеивали, на него негодовали, ему не давали продолжать. В пылу обструкции один из академиков воскликнул: «Клянусь, что бога нет, и требую, чтобы его имя никогда не упоминалось в этих стенах». Да-

мирон, у которого приведен этот рассказ, полагает, впрочем, что этот неистовый атеист был не Нэжон, а Кабанис. Но в других случаях он с большой определенностью называет Нэжона виновником скандала, да и Кабанис был человеком более воздержаным и терпимым и отнюдь не был догматическим атеистом: он допускал возможность существования причины мира, одаренной разумом и волей.

С особенной яростью выступал Нэжон в стенах Института против ренегата философии и революции Лагарпа. Они образовывали как бы крайнюю левую и крайнюю правую Института. В одной эпиграмме на них, между прочим, говорилось: «Между ними всегда война: один — богослов, набитый катехизисом, другой—инквизитор атеизма. Оба трещат, как сороки: деисты не их святые; Лагарп называет их нечестивцами, Нэжон же именует их капуцинами... Всюду эти два прометея образуют новых смертных; Лагарп создает атеистов, Нэжон же ханжей». Конечно, вопиющей несправедливостью было ставить всегда искреннего, прямого и честного Нэжона на одну доску с этим беспринципным шутом, но из приведенной эпиграммы видно, что Нэжон до последних дней своей жизни сохранил пламенность своих убеждений.

3. Дюпюи и Вольней.

Шарль-Франсуа Дюпюи (1742—1807) был ученым больше, чем философом, тогда как Вольней был философом—все в том же широком и благородном смысле, какой это слово получило в XVIII веке—больше, чем ученым. И так как круг вопросов, занимавших их, и направление и характер исследований, которым они отдавались, приблизительно совпадали, мы будем говорить, главным образом, о Вольнее, более ярком и талантливом, и лишь кратко остановимся на Дюпюи.

Дюпюи начал свою ученую карьеру преподаванием риторики, но потом увлекся историей древности и астрономией, которую изучал под руководством Лаланда (Делаланда), известного астронома и атеиста (см. ниже). В 1781 году он опубликовал книгу «Происхождение созвездий», в которой устанавливал связь между религиозными культами и астрономическими представлениями древности. Эта первая работа легла в основание его трехтомного труда «Происхождение всех культов», вышедшего в свет в 1794 году, и других исследований, опубликованных им позднее.

В период революции он пользовался большой популярностью, как ученый, и, несомненно, эта популярность побудила патриотов его родины (департамент Сены и Уазы) вручить ему депутатские полномочия в Конвент. Здесь он не проявил себя ни ярким оратором, ни особенно убежденным революционером. Во время памятного заседания 16-го января 1793 года, когда перед представителями французского народа, признавшими накануне Людовика XVI виновным в заговоре против свободы и в покушении на безопасность государства, был поставлен вопрос о том, какой кары достоин этот преступник, Дюпюи оказался в числе вотировавших против казни короля. Его ответ—голосование происходило поименно—гласил: «Я не хочу содействовать своим вотумом тому, чтобы лишить народ важного заложника, которого он мог бы в случае нужды от вас потребовать. Я голосую за заключение в тюрьму» [1]). В обстоятельствах того момента эта формула означала большую политическую умеренность и

[1]) «Les grands procés politiques. Louis XVI», P. 1869, p. 176.

характеризовала принадлежность ее автора к так называемому болоту. Умеренность Дюпюи была учтена в эпоху реакции и он был назначен членом наполеоновского сената.

По своим общим воззрениям в вопросах религии Дюпюи не был атеистом вполне и до конца. Его считали пантеистом. В его книге, говорили, «бог и единство проявляются тысячью способов». Утверждали даже, что, отыскивая происхождение всех культов и намечая историю их, он, тем самым, служил богу и поражал атеизм [1]). Это, безусловно, преувеличение. Гораздо более прав Ф. Маутнер, считая его агностиком, то-есть человеком, отказывающимся сказать да или нет. В 1803 году Дюпюи написал Лаланду, своему учителю в астрономии, письмо, в котором следующим образом формулировал свое отношение к религии:

«Я не говорю, подобно атеисту, бога нет. Но я говорю, что доводы, приводимые в доказательство его существования, абсолютно ничего не стоят. Я не говорю, что мир никогда не имел начала, но я утверждаю, что ничто не доказывает, чтобы он начало имел; в этом вопросе я думаю приблизительно так же, как св. Павел, который говорит, что одна лишь вера учит нас этому; самый бог доказан только верою. Я не говорю, что в природе существует одна только мыслящая материя, но я не утверждаю, что кроме материи существует еще что-либо. Я нападаю не на самое существование бога, но на те никчемные доказательства, которые в его пользу приводятся, так что вопрос целиком остается открытым. Я не стремлюсь что-либо разрушить, но я доказываю, что в этих важных вопросах ничто не установлено сколько-нибудь основательно».

Но это только основной и главный тон писаний Дюпюи. Он порой сбивается, действительно, на пантеизм и склонен отожествить мир, вселенную с божеством. При этом он выражает мнение, что во всех религиях проявлялось лишь поклонение человека природе. Но гораздо чаще он делает атеистические выводы, хотя и не подчеркивает их. В таких случаях от отрицает наличие у человека какого-либо религиозного чувства, во всех религиях видит сознательный обман со стороны жрецов и светских властителей и, что особенно характеризует его, решительно отвергает тот взгляд, что религия нужна для народа, как основа общественного порядка.

Главное историческое значение Дюпюи не в этих его взглядах, а в применении им к истории религий сравнительно исторического метода и в привлечении астрономии к об'яснению темных и запутанных мест в религиозных памятниках. От него, как и от Вольнея, ведет свое начало астрономическая критика религий нашего времени, давшая в последние годы столь блестящие результаты, тогда как в применении сравнительно исторического метода он имеет предшественника в лице Буланже. Дюпюи первый высказал предположение, что Иисус христос—мифическая личность.

К христианству, к положительным религиям вообще, Дюпюи резко враждебен: не даром он был членом Конвента, осуществившего заветные чаяния антирелигиозных философов, он гордится достижениями революции в области борьбы с религией, считает счастьем для человечества что огромные богатства церкви, приобретенные веками насилий, вымогательств и обманов, вырваны из ее хищных рук, и с торжествующей ус-

---

[1])E. Lerminier «De l'influence de la philosophie du XVIII s. sur la législation et la sociabilité du XIX». P. 1833, p. 122.

мешкой победителя говорит о том, что попам и монахам остались все-таки небесные богатства, о которых они, как-будто, правда, и не особенно заботятся, но на которые они в качестве изобретателей обладают бесспорным патентом. И в то же время он резко неодобрительно отзывается о Робеспьере, как основателе новой религии, и видит в нем такого же обманщика, какими были все основатели религий.

Константин-Франсуа Вольней (1757—1820), сын магистрата одного из провинциальных судов, рано обнаружил наклонность к ученым занятиям и непреодолимое отвращение к юриспруденции. Будучи вынужден избрать карьеру, он становился на медицине. Но истинным призванием его было изучение истории и философии. Биографы Вольнея отмечают, что еще на студенческой скамье он приобрел огромные знания, поражавшие окружающих. В эти юные годы он написал сугубо-ученую работу о хронологии Геродота, произведшую некоторое впечатление и связавшую его с миром ученых и философов. Особенное значение для него имело знакомство с бароном Гольбахом, который угадал в юноше будущего философа и проникся к нему горячей дружбой. К сожалению, подробных сведений об отношениях между старым атеистом и юным историком не сохранилось. Но через Гольбаха Вольней познакомился с Вениамином Франклином, одним из основоположников американской свободы, приехавшим в 1777 году во Францию с целью добиться политического союза между Соединенными Штатами и Людовиком XVI. Франклин ввел Вольнея в дом m-me Гельвеций, вдовы знаменитого философа, женщины, игравшей большую роль в умственной жизни Парижа.

Салон m-me Гельвеций, которую Франклин называл владычицей Отейля [1]), славился, как место свиданий наиболее замечательных людей Франции и заграницы. Молодые писатели и ученые встречались там с могиканами просветительного движения и воспринимали от них традиции и настроения, господствовавшие некогда в салонах Гельвеция и Гольбаха. Одна из восходящих слав Франции Кабанис был приемным сыном вдовы Гельвеция. В первый период революции «Отейльская академия» шла в ногу с событиями.

Вольней, бывший горячим поклонником Гельвеция, был тепло принят в этом доме и, как замечает его биограф [2]), эта среда много способствовала развитию заложенных в нем дарований. В нем все сильнее росло отвращение к какой бы то ни было профессии и усиливалось возвышенное призвание отдать свои силы служению человечеству. Его взор в то же время останавливается на мало исследованных странах, очагах древней культуры. Он стремится изучить их, чтобы лучше постигнуть судьбы человечества, найти законы, управляющие человеческими обществами, и заполнить пробелы, которые, как он убежден, препятствуют правильным знаниям. Египет и Сирия особенно привлекают его к себе.

Небольшое наследство, оставленное ему кем-то из родственников, позволят осуществить заветное желание. После года теоретической подготовки и усиленной физической тренировки, он пускается в путь (1783 г.) без товарищей и помощников и в течение трех лет путешествует то пешком, то верхом среди полудиких племен, наблюдая, изучая, раз-

---

[1]) Отейль—пригород Парижа, где находилось владение m-me Гельвеций.

[2]) Адольф Босанж, ученик Вольнея, в «Заметке о жизни и сочинениях Вольнея» в приложении к полному собранию его сочинений — «Oeuvres complètes de Volney». P. 1837.

мышляя. Плодом этих трудов является обширное «Путешествие в Египет и Сирию» (1787), создавшее автору громкую славу.

Французская революция застала Вольнея только что получившим пост главного управляющего земледелием и торговлей Корсики. Но он был в то же время выбран депутатом от третьего сословия Анжу и принял горячее участие в политической жизни. От своей должности он отказался, потому что, как он говорил, наемная должность несовместима с независимым достоинством народного уполномоченного.

Вольней не обладал ни ораторским талантом, ни другими качествами, нужными, чтобы выдвинуться на этом новом поприще. Его участие в работах Учредительного собрания осталось малозаметным. Однако, сообщается о нескольких его выступлениях, в которых он выказал себя демократом и республиканцем. Так, он горячо выступил против дарования королю права об'явления войны. «Народы,—говорил он,—не созданы для славы королей, и во всех военных трофеях мы видим лишь кровавое бремя, возложенное на народы». Он предложил затем проект декрета, в котором провозглашается принципы братства народов, всеобщий мир и намечает план своего рода «лиги наций», которая подавляла бы всякий акт насилия одного государства над другим. Проект заканчивался следующими словами:

«...Национальное собрание вносит в конституцию следующий пункт: французский народ с этого момента отказывается вести какую бы то ни было войну, имеющую целью увеличение нынешней территории». Эта формула впоследствии была включена во французскую конституцию. Вольней выступал также и в повременных изданиях, но без особенного успеха.

Депутатские полномочия Вольнея кончились в сентябре 1791 года. В этом же году вышло в свет его главное произведение «Руины, или размышления о революциях империй», написанное под впечатлением происходивших событий и представляющее собою как бы философскую программу первого периода французской революции [1]).

Вольней принадлежал к умеренным революционерам, и к террору относился резко отрицательно. Он имел мужество печатно выступать против деятелей 93 года, был посажен в тюрьму и освобожден лишь после 9 термидора с изгнанием из Парижа. Однако, через несколько месяцев Конвент назначил его профессором истории в основанной тогда нормальной школе в Париже.

В 1795 году, утомленный и разочарованный, он покидает снова Францию и едет в Америку. Свое настроение тех дней он впоследствии (в предисловии к сочинению «Картина климата и почвы Соединенных Штатов») характеризовал следующим образом: «Гавр я покидал с отвращением и безразличием, которые вызывают зрелище и личное испытание несправедливости и преследований. Опечаленный прошлым, с беспокойством о будущем, я с недоверием отправился к свободному народу, чтобы посмотреть, не найдет ли там искренний друг этой оскверненной свободы мирного прибежища себе на старость». Три года прожил Вольней в Америке, постоянно путешествуя, изучая страну и людей. Он и там увидел много отрицательного, напоминающего старую

---

[1]) Вышло в русском переводе в 1930 г. в издании «Атеиста» (во втором издании)

Европу. Но кое-что там было и положительного. Учреждением, больше всего в его глазах возвышавшим Соединенные Штаты, была свобода печати и мнений.

Мирного прибежища в Америке он все-таки не нашел. Без всякого основания, вопреки очевидности, он был обвинен в шпионаже и в стремлении содействовать овладению Луизианы Францией. С другой стороны, доктор Пристлей, знаменитый химик и материалист, но в то же время один из столпов секты квакеров напал на религиозное свободомыслие автора«Руин» в брошюре, озаглавленной«Заметки о развитии неверия с критическими замечаниями по поводу сочинений некоторых неверующих и, в частности, по поводу Руин г. Вольнея». Пристлей, которому Законодательное собрание даровало французское гражданство, как одному из философов, «защищавших дело свободы и подготовлявших освобождение народов», и который бежал в 1794 году из Англии, потому что его обвинили в симпатии к французской революции, Пристлей—унитарий, отрицавший божественность христа, этот Пристлей выказал теперь себя далеко не в благоприятном свете. С наглостью поистине поповской он клеветал не только на Вольнея, но и на Юма, Вольтера и других.

Все это вместе взятое создавало вокруг Вольнея враждебную атмосферу и побудило его вернуться во Францию. К этому времени был основан Институт и Вольней был избран его членом. Научные интересы поглотили все его внимание. Политика, наоборот, отталкивала его от себя. Он сам характеризовал себя в это время, как гораздо больше наблюдателя, чем участника событий мира. Однако, переворот 18 Брюмера произошел при некотором его участии, при чем это участие можно об'яснить не только политической иллюзией и недальновидностью, общей ему со многими другими замечательными людьми того времени, но и личной дружбой к Бонапарту, с которым он познакомился еще во время своего пребывания на Корсике. При всем этом Вольней пытался сохранить свою независимость. Он отказался от подарка, поднесенного ему Наполеоном, и от предложенного ему затем поста министра внутренних дел. Но он принял назначение на пост сенатора, воображая, как говорит его биограф, что сенат это—«алтарь, на котором будут поддерживать огонь свободы». Вряд ли это так. Просто в Вольнее самом уже не горел тот огонь, который согревал его в начале революции. Что из того, что он скоро понял реакционную роль сената и с жалобой говорил друзьям, что сенат превратился в орудие подавления личной и общественной свободы? Что из того, что он возражал против наиболее реакционных мероприятий Наполеона, а в момент провозглашения империи подал в отставку? Его никто не слушал, отставка принята не была, и роль, которую он продолжал играть, впряженный в победоносную колесницу нового тирана, была весьма жалкой. Он не имел мужества выступить публично с резким порицанием наполеоновского режима и даже не отказался от пожалованного ему графского титула. Он только просто уклонился от активного участия в реакционной оргии, удалился в деревню и вновь погрузился в науку.

В год крушения империи (1814) он опубликовал «Новые исследования о древней истории», работу, обнаружившую колоссальные знания и свободный от предрассудков ум, а несколько позже—«Историю Самуила, изобретателя помазания королей», сочинение, проникнутое большой дозой сатирического яда и направленное против религии и королевской власти.

Как видно из этого краткого изложения жизни Вольнея, он не был яркой и положительной фигурой в те годы, когда Франция переживала свою великую революцию. Он принадлежал в политике к людям умеренным и робким, неспособным к практическому энтузиазму, к революционным подвигам. Зато как мыслитель, как философ, он представляется нам в гораздо более благоприятном свете. Его «Руины», как сказано выше, были философским отражением тех стремлений, которые воодушевляли во время революции передовых людей Франции. Поэзия революции в этой книге неразрывно слита с отвлеченной философской прозой, и читатель находит в ней почти в равной доле и возвышенное поучение и антирелигиозные призывы.

Рассказ ведется от лица путешественника, исследующего пустынные страны, некогда бывшие цветущими государствами. В этом путешественнике Вольней рисует себя занятым исключительно вопросом о счастьи людей, с сердцем, исполненным печали и негодования при виде покинутых полей, опустевших селений, городов в развалинах. Всюду в настоящем видит он разбой и опустошение, тиранию и нищету, и мысли его несутся вглубь прошлого.

Среди развалин знаменитой Пальмиры, некогда богатого города, разрушенного римлянами, предается он глубоким и серьезным думам. Почемя цветущие когда-то земли в таком запустении сейчас? Почему цветут и многолюдны равнины Европы? Не тот же ли жребий уготован и им? Пораженному скорбью путнику кажется, что слепая судьба играет человеком и роковая необходимость решает без смысла и цели жребий смертных. «Но нет!—притворно возмущается его религиозная душа,—это исполняются веления небесной справедливости! Бог таинственный изрек свой непостижимый приговор! Тайное проклятие по воле его пало на эту землю. Поколениям нынешним он мстит за грехи поколений прошлых. О, кто осмелится изведать глубину божества?».

Затем появляется дух развалин. Он произносит длинную речь в духе философа XVIII-го века. Не слепой жребий и не божество повинны в несчастиях людей. Вина за них всецело в самих людях, в их слепоте, невежестве, в их извращенных сердцах. Сияющая истина всюду открывается им, а они ее не видят. Крик разума поражает их слух, а они не слышат. Не существует ни несправедливой необходимости, ни божественного проклятия. Изначальный порядок природы постоянен.

Дух развалин—убежденный деист. Он горячо убеждает путника в том, что законы земли и неба установлены самим богом для манифестации его великолепия и величия. Этих законов не могут изменить ни страсти, ни невежество людей, ни их корыстолюбие, угнетающее слабого и пожирающее плоды его труда.

«Мудрость могил и наука веков»—сильно смахивают на учение Гельвеция. Не таинственные причины, не воображаемые и неведомые существа управляют миром и человеком, но естественные законы, присущие природе земных вещей и слитые с самым их существованием. «Тайная сила, одушевляющая вселенную», желая предохранить человека от окружащих его разрушительных влияний, дала ему способность ощущения. Благодаря этой способности, он воспринимает все угрожающее его существованию и вредное, как ощущение неудовольствия и боли, а все благоприятное, как ощущение удовольствия и благополучия. «Таким образом, себялюбие, стремление к благополучию, отвращение от страдания были основными и первоначальными законами, которые были предписаны че-

ловеку самою природой... Эти законы, подобно движению в мире физическом, явились простым и плодотворным принципом всего, что совершалось в мире нравственном». Природа по отношению к человеку была не только суровой мачехой, но и предусмотрительной матерью. Она как бы сказала ему: «Слабое творение рук моих! Я тебе даю жизнь и способность отличать полезное от вредного. Твори сам свою судьбу, она в твоих руках».

И на самом деле, человек высоко поднялся над тем первоначальным уровнем, на котором он очутился, выйдя из рук природы. Подобно другим животным блуждал он в лесах с обнаженным телом и умом, руководимый и управляемый естественными побуждениями и потребностями. Из этого дикого состояния он вышел лишь благодаря самому себе, благодаря управляющим им естественным законам. Себялюбие побудило его организоваться в общественные союзы; себялюбие стало источником развития его ума, двигателем материальных и духовных достижений. Но та же любовь к себе породила и общественное зло. Жадность, дочь и спутница невежества, сделалась причиной всех несчастий, поражавших землю.

Вольней устами Гения развалин далее подробно излагает в духе этой теории, не имеющей в настоящее время никакой научной ценности, происхождение правительств, законов, причины процветания и разрушения государств древности и т. д. Мы не будем следовать за ним. Отметим только, что у него более ясно, чем у его предшественников, намечается понимание той роли, которую в общественном развитии играют классовые и групповые интересы.

Переходя от прошлого к настоящему, Вольней сначал не видит ничего, что послужило бы утешением в его великой скорби за человечество Горе народам!—восклицает он.—Если человек только в собственных руках держит свою судьбу, если никто не может положить конец угнетению слабого сильным и богатым, просветить угнетенного, об'яснить народу его права, то все потеряно, и страдание будет вечным уделом людей. Но гений могил опять приходит к нему на помощь. Он указывает на те огромные успехи, которые сделала цивилизация во всех областях жизни, на распространение просвещения, на все растущую солидарность людей, на прогресс знаний. В современном государстве,—говорит он,—могуществу тиранов противостоит великое единение в образе мыслей, в понятиях и взглядах. Рано или поздно между народами установится равновесие сил, они сольются в единое общество. Это—долгий и трудный путь. Но и сейчас уже земля ждет народа-законодателя, народа могущественного и справедливого. Я слышу уже его пришествие!—восклицает гений. —Клич свободы раздался уже и пронесся над старым материком. И пробужденный этим кличем встает против угнетения великий народ. Он спрашивает уже себя, что он такое и чем он должен быть. Пораженный своей слабостью, он ищет, каковы его права и его средства, он критикует уже поведение своих правителей. Еще день, еще размышление... Новый век воссияет людям, век удивления и ужаса для тиранов, освобождения для великого народа и надежды для всей земли!

Но путник не верит еще. Слишком мрачные картины наблюдал он на земле, и ум его порабощен страшным зрелищем. «Я видел,—говорит он,—богатства, скопившиеся в немногих руках, а массы народные в бедности и обездоленные. Я видел все права, всю власть сосредоточенными в некоторых классах, а массы в безвластной зависимости. Народов нет, а есть только владения государей; есть интересы правительства и нет обще-

ственного интереса»... Но главным, исключительным по своей непреодолимости препятствием к освобождению представляется путнику религиозное разделение народов. Народы заблуждаются со всей силою искренней веры, они во лжи убеждены, как в истине. Как можно сорвать с их глаз священную повязку, если первым догматом всякой религии является абсолютное осуждение сомнения, запрещение анализа, отречение от собственного разума? Чтобы разорвать эти путы, нужно, чтобы целая нация, исцеленная от безумств суеверия стала бы недоступной побуждениям фанатизма. И многое еще нужно.

И тогда гений поднял завесу грядущего. Следует символическое и идеализированное изображение французской революции, классически яркое и резкое. Победа народа над ничтожной кучкой привилегированных, созыв народных представителей, провозглашение священных прав народа, свободы, равенства, справедливости, отречение привилегированного меньшинства от своих преимуществ и празднество федерации на Марсовом поле.

Трепет и ужас охватили господствующие классы всех народов. Светские и духовные тираны вступают в заговор против освободившейся нации. Они запугивают королей и привлекают их на свою сторону, разделяют народы и возбуждают среди них смуты и войны. Казалось, все гибнет.

Далее, история, хотя и опоэтизированная, сменяется фантазией или, если угодно, утопией. На сцену выступает законодатель—воплощение освободившегося народа. Он обращается с умиротворящей речью к враждующим народам и их вождям. Он предлагает покончить раз навсегда с варварским способом разрешать войною разногласия и учредить вместо этого торжественный поединок между заблуждением и истиной. Пусть будет созван всеобщий конгресс народов, пусть народы сами выступят судьею в вопросах, касающихся только их, и пусть, наконец, чувство всеобщей очевидности породит международное согласие в умах и сердцах.

И по слову его свершается. Все расы, племена и народы земли прислали своих представителей на всемирный конгресс. Законодатель открывает его философской речью, в которой намечает цель собрания: изгнать с земли всякую тиранию и всякое несогласие, образовать единое общество, одну великую семью с одним только законом—законом природы, с одним только уложением—уложением разума, с одним троном—троном справедливости и с одним алтарем—алтарем единства. Но это предложение встретило отчаянный отпор со стороны вождей народов—представителей религиозных учений, увлекших за собою массы. Буря разногласий поднялась на обширной арене. Каждая нация стала требовать первенства для своего закона и для своей веры. Тогда законодатель предложил, чтобы народы выслушали своих учителей в вере, виновников всех разногласий. Тысячи представителей религиозных сект и групп выступили со своими особыми знаменами и начался грандиозный диспут.

Мы не можем следовать за автором в его живом и ярком описании различных религий и сект. Мы опускаем также занятное изложение споров между представителями различных религий. Приведем только резюме председательствующего законодателя.

Вы,—сказал он, обращаясь к наставникам народов,—сначала требовали простой и нерассуждающей веры. Затем вы стали приводить доказательства и факты. Но так как каждая религия, каждая секта в одинаковой мере имеет свои чудеса и своих мучеников, каждая одинаково

готова засвидетельствовать свою веру преданностью вплоть до смерти, то чаша весов по праву равенства осталась на прежнем уровне, одни и те же аргументы оказались одинаково приложимыми к самым противоположным положениям, а одни и те же утверждения, в равной мере неосновательные, одинаково отвергались. Ничто не было доказано. Больше того, сопоставление ваших догм вызвало новые трудности, так как все они, не взирая на кажущиеся и побочные различия, представили в своем развитии сходную основу, общую канву. Вы стали обвинять друг друга в заимствованиях и искажениях, и перед нами встал сложный вопрос о передаче от народа к народу религиозных идей. И, наконец, в завершение всей путаницы, вы, оказалось, сами не обладаете ясным пониманием этих идей и вынуждены ссылаться на то, что они получены вами от ваших отцов. И здесь встает новый вопрос: каким образом у ваших отцов зародились эти идеи, так как они не больше, чем вы, были созданы для их понимания? Все здание ваших богословских мнений является сложной проблемой метафизики и истории.

Но,—продолжал законодатель,—так как эти мнения должны же иметь какое-нибудь начало, так как самые отвлеченные и фантастические понятия имеют в природе свою физическую модель, свою причину, то нужно, чтобы понятия божества, души, духовных сил, служащие основанием стольких систем, были раскрыты и об'яснены.

Тогда на арену вышла новая группа, без всякого знамени, образованная из представителей различных национальностей. Это была группа ученых и философов, друзей истины, чуждых предрассудкам, и один из нее выступил с научным об'яснением и критикой всех религиозных понятий, учений и систем.

Все религиозные идеи являются порождением обстоятельств места и времени. Начало их теряется в ночи времен, в детстве человечества. Присматриваясь ближе к религиозным преданиям, ко все чудесам, явлениям и разговорам одного или нескольких богов, рассказанным в священных книгах разных религий, мы вынуждены признать, что, если бы все это было исторически верно, природа в те времена была совсем не такою, какова она ныне. Это невозможно. Между тем, ум человеческий и сейчас еще способен творить самые фантастические вымыслы. Все дело, следовательно, в том, чтобы выяснить, каким образом и почему породил человеческий ум эти фантазии.

Присматриваясь внимательнее к религиозным сказкам, мы находим им естественное об'яснение. Оказывается, что они имеют иной фигуральный смысл, иное истолкование, чем то, которое им дается буквально. Все эти, якобы, чудесные факты на самом деле просты и естественны, но были лишь искажены вследствие множества причин передававшими и об'яснявшими их людьми. Например, эти боги играющие столь необычную роль во всех религиозных системах, обозначают лишь физические силы природы, стихии, ветры, звезды и метеоры, которые были олицетворены вследствие механизма языка и понимания. Описания этих физических явлений, составленные первыми физиками, были искажены непонимавшими и непосвященными в науку людьми, или их истинный смысл был забыт последующими поколениями. Одним словом, все богословские догмы о происхождении мира, о природе бога, об откровении его законов, о его пришествии к людям, есть лишь рассказы об астрономических фактах, фигуральные и эмблематические описания движения светил. И самая идея божества, столь затемненная в настоящее время, в своем прообразе была

лишь понятием о физических силах вселенной, рассматриваемых то в своем многообразии, то в своей совокупности. Понятие о боге не есть чудесное откровение невидимых существ, но естественный продукт человеческого ума. Оно следовало в своих изменениях за развитием человека и отражало все перемены в познании им физического мира.

В исторической перспективе возникновение религиозных догм рисуется следующим образом. Первые люди рождались без всяких понятий, не имели никаких догм и никаких культов. Все понятия, в том числе понятие божества с его аттрибутами и понятие души, предполагают некоторое развитие общественной жизни. Чтобы притти ко всему этому, нужно было пройти через ряд предварительных стадий, нужно было, чтобы первобытный человек привык пользоваться своими органами, чтобы накопленный поколениями опыт изобрел и усовершенствовал способы удовлетворения потребностей и чтобы ум, избавившись от бремени элементарных нужд, возвысился до сложного искусссства сравнивать понятия, применять рассуждения и улавливать отвлеченные отношения. Только свершив этот долгий путь, человек стал замечать, что он подчинен неким высшим силам, независящим от его воли. Удивление появилось в нем сначала и породило размышление. Представление о собственной слабости и подчиненности связалось с представлением о могуществе господствовавших над ним стихий. Это понятие могущества и легло в основу идеи божества. Затем, воздействие на него окружающих вещей возбуждало в нем ощущения удовлетворения и страдания; в нем появились к ним чувства любви и отвращения, страха и надежды. Эти чувства легли в основание понятия религии.

Наблюдая движение этих вещей и судя по аналогии с самим собой, человек предположил в них наличие воли и разума, подобных его собственным. Продолжая эты аналогию, он перенес отношения людей в этот внешний мир. Он стал преклоняться, обращаться с мольбой, заклинать, уговаривать, приносить дары и т. д. Своим умом и своими страстями наделил человек солнце, луну, все великие феномены природы. «Таким образом,—еще раз подчеркивает Вольней,—понятия бога и религии, подобно всем другим понятиям, имели свой источник в физических предметах, и в человеческом разуме явились продуктом ощущений, потребностей и обстоятельств жизни людей и прогрессивного состояния их знаний».

Первой религиозной системой было поклонение силам природы, богам и духам, делившимся на добрых и злых. Эти понятия, обусловленные самим положением их творцов, первоначально были смутными и грубыми. Дикие люди, блуждающие в лесах, испытывали гораздо больше страданий, чем радостей; самым обычным чувством в них был страх. Их культ ограничивался немногими обрядами—поклонами и приношениями тем вещам, которые представлялись им существами такими же свирепыми и жадными, как они сами. Посредников между ними и богами не было. «Так как никаких избытков у них не было, то не было ни паразита под именем священника, ни налога под именем жертвы, ни господства под именем алтаря». Догма и мораль были слиты в стремлении к самосохранению, и религия была лишь бесплодным почитанием видимых сил природы.

Такова, по Вольнею, первая ступень в развитии религии. Он далеко уже отошел от господствовавшего в XVIII веке и ранее взгляда, что религия имеет свое начало в обмане жрецов. Он, наоборот, считает ее необходимым продуктом первобытных условий существования, естественным

плодом низкого уровня материальной и духовной культуры. Это—уже большой шаг вперед, приближающий Вольнея в этой области к нашим современным взглядам на происхождение первобытных религиозных культов.

Второй системой религии Вольней считает культ звезд или сабеизм [1]). Это—более сложная и методическая система, являющаяся «результатом познаний человека в физике и происшедшая непосредственно из первых причин общественного состояния, т.-е. из потребностей и производств первой степени, входящих в качестве элементов в образование общества». В самом деле,—об'ясняет далее Вольней эту свою мысль,—соединение людей в общества вызвало необходимость умножить средства их существования и, следовательно, заняться земледелием. Земледелие же потребовало наблюдения и изучения неба.

Далее об'ясняется появление астрономии и календаря.

Из этой же работы человеческого ума, вызванной социально-экономической необходимостью, непроизвольно возник новый способ рассматривать господствующие и управляющие людьми силы. Процессы земледельческой деятельности казались зависящими от небесных влияний, и люди из этого обстоятельства вывели мысль о власти небесных, высших существ над земными телами. Звезды, распределители земледельческого благополучия или бедствий, превратились в духов, богов, виновников добра и зла. В обществе к этому времени уже установилась последовательная иерархия чинов, должностей и состояний, и по естественной аналогии эта иерархия была перенесена в мир светил. Солнце—первый бог—стало военным вождем, царем; луна— царицей; планеты—слугами, исполнителями их повелений; звезды—народом, воинством и т. д. Сложным общественым отношениям и обычаям стала соответствовать и сложная организация религиозного культа. Усложнялись обряды и церемонии, разрослись правила ритуала, появились священники и первосвященники. Религия превратилась в гражданский акт, стала политической связью.

Местом зарождения и развития звездного культа был Египет. Физические условия страны благоприятствовали там этому.

Третья система, по Вольнею,—культ символов, или идолопоклонство. Вследствие бедности языка и трудности обозначения отвлеченных понятий, звездам и группам звезд были даны имена тех земных предметов, которые, по представлению первых астрономов, соответствовали небесным телам и находились в связи с ними. На целом ряде примеров мы видим, как, в связи с производственной деятельностью жителя берегов Нила, то или другое созвездие, в определенную эпоху служившее сигналом для хозяйственных процессов, получало соответствующее этим процессам имя; как, с другой стороны, целый ряд звезд получил названия, стоящие в связи с оценкой земледельцем того положительного или отрицательного влияния, которое имели эти светила на всю вообще жизнь, при чем эта оценка заимствовалась от свойств, на-

---

[1]) Сабеизм—в настоящее время термин неупотребительный; он заимствован из корана, где этим именем обозначается религия, в которой большую роль играет звездный культ.

блюдаемых у земных существ. Свойства языка и механизм ума человеческого привели при этом к тому, что люди стали описывать небесные явления, пользуясь образами и характеристиками, заимствованными из земной жизни. От этого сначала никаких неудобств не было, так как метафоры эти всем были понятны. Но, в конце концов, небесные символы были смешаны с их земными прообразами. Те самые животные, которых мысль перенесла на небо, спустились вновь на землю, но при этом прихватили с собой небесные одеяния. Люди решили, что их боги находятся возле них и стали обращаться с молитвами к ним. Они просили барана своего стада о тех влияниях, которых ждали от Овна на небесах, молились скорпиону, чтобы он не изливал свой яд на природу и т. д., и т. д. Так образовался древний и странный культ животных, который с берегов Нила, благодаря торговле и войнам, распространялся из страны в страну, видоизменяясь в зависимости от местных обстоятельств, предрассудков и нравов. У сотни народов он сейчас существует в явных формах, но в то же время сохранился, как скрытое и тайное основание теологии, даже у тех народов, которые его отвергают и презирают.

С нынешней нашей точки зрения эта теория ошибочна: Вольней смешивает в ней тотемизм со звездными культами. Но он совершенно правильно указывает на то, что пережитки этих древних культов в достаточно ясных формах сохранились в положительных религиях нового времени. На этих пережитках он останавливается достаточно подробно и отмечает их наличие в религиях индусов, японцев, иудеев. христиан и т. д. Он указывает в то же время на тесную связь и разительные аналогии между самыми различными религиями древнего и нового мира и обнаруживает, что единый бог—солнце—фигурирует в них под различными символами. Астрономия здесь плодотворно привлекается в помощь сравнительно-историческому методу. В этом Вольнею, наравне с Дюпюи, принадлежит заслуга открытия совершенно нового пути в истории религий. Ибо, как ни односторонняя эта теория, следует признать, что большая доля истины в ней есть, и самое возрождение ее в последнее время свидетельствует о ее научной ценности.

Попутно Вольней останавливается на развитии и роли жреческой касты, духовенства. Возникновение духовенства, как касты, является результатом самой организации древних государств, разделения в них гражданских функций. Некоторое небольшое число людей в Египте было приставлено специально к наблюдению астрономических и других явлений, связанных с земледельческими процессами. Содержимые на средства государства, предаваясь исключительно одному занятию, они достигли больших естественно-научных знаний. Но так как, вследствие отсутствия письменности, эти знания передавались сложным путем изустного обучения, они явились привилегией нескольких семейств, которые вскоре «приобрели корпоративный дух и изолировались». Тайна стала окружать науку, и благодаря этому народ все больше и больше стал погружаться в невежество и рабство. Ведь когда он видел, что некоторые люди вызывают непонятные для него явления, предсказывают затмения и появления комет, излечивают болезни и т. д., народ верил, что они общаются с небесными силами, и стал обращаться к их посредническим услугам. «И священники, одновременно астрономы, теологи, физики, врачи, маги, истолкователи воли богов, оракулы народов, соперники королей или их соумышленники, установили под именем религии влады-

чество таинства и монополию образования, которые до сих пор губили народы».

Дальнейшим развитием установившейся таким образом религии является четвертая религиозная система — культ двух начал, или дуализм. Она тоже возникла из наблюдений ученых жрецов над природой и отображает вечную смену произрастания и увядания. Заметив, что эти процессы совершаются периодами от одного равноденствия до другого, то-есть, что в течение шести летних месяцев все произрастает и размножается, а в течение шести зимних, наоборот, все увядает и замирает, они предположили, что две противоположные силы в мире ведут неустанную борьбу. Перенеся это на небо, они изобразили небесную карту так, что она делилась на две половины или два полушария. Созвездия, находившиеся на летнем небе, образовали верхний, высший мир, а на зимнем — образовали мир противоположный, низший; первые были признаны духами и ангелами благотворными, вторые—духами и силами зла, мрака, разрушения и смерти. Дальнейшее смешение земли и неба привело к тому, что «вся астрономическая история созвездий превратилась в политическую историю; небо стало человеческим государством, в котором все совершалось так же, как на земле. Солнце стало царем летнего полушария, что касается вождя сил зимнего полушария, то им в разных странах были разные созвездия. В Персии, например, им была змея (созвездие Змиеносец), перешедшая в библию. Мифологии наполнились сражениями между духами добра и зла, мятежами ангелов тьмы против ангелов света.

В дальнейшем развивается мистический и нравственный культ, или система загробной жизни. Здесь большую роль играют фантастические рассказы мореплавателей; затем рассказы астрологов-жрецов о своих небесах и совершающихся на них событиях, наконец, погребальные обычаи. Гражданские и религиозные законодатели воспользовались создавшимися на этой почве в народе суевериями и сотворили из божества таинственное существо, нравственного законодателя, судью. «И тогда этот сказочный и мифологический мир превратился в место наказания или награды, где божественное правосудие должно было исправлять все то, что было недостаточным и ошибочным в правосудии людском. Эта духовная и мистическая система получила тем больше доверия, что она играла на всех слабостях человека: слабый и угнетенный обретал в ней надежду на возмещение и утешение грядущего возмездия; угнетатель, рассчитывая богатыми жертвами заслужить безнаказанность, воспользовался этим заблуждением народа, чтобы его поработить , а цари и священники в нем увидели новое средство для усиления своего господства».

Богословы-физики стремились постигнуть внутренний механизм вселенной, найти ее происхождение и установить то начало, которое приводит ее в движение. На этом пути они заблудились, одни из них создали культ бога - вселенной (шестая система), а другие — «культ души вселенной» (седьмая система). Эта вторая система и разработала понятие о бессмертии человеческой души.

Продолжая далее свою классификацию религиозных систем, при всем ее остроумии изобилующую натяжками и анахронизмами, Вольней, наконец, подходит к вопросу о том, как образовалось понятие бога-творца вселенной. Эту систему он называет: «Мир - машина—культ де-

миурга, или великого работника». Ее мы изложим более подробно.

До сих пор теология продолжала быть теорией физических сил. Но наступило время, когда «поверхностные умы» потеряли руководящую нить или же просто утратили знание о фактах, лежавших в основе всех религиозных систем. Они исказили все до сих пор достигнутые результаты, введя в них «странную и новую химеру». Они вообразили, что вселенная это просто обычная машина, и, применяя к этому допущению сравнение, извлеченное из своих повседневных наблюдений, стали рассуждать так: «Машина сама собой не создается, ее построил существовавший до нее работник. Своим существованием она указывает на его существование. Мир—машина, следовательно, существует его творец». Так, создалось верховное и самодержавное божество. Но этого мало. Хитроумные изобретатели к этому первому парадоксу присоединили второй. К своему творцу они применили теорию человеческого разума и стали утверждать, что этот демиург сделал свою машину по плану, создавшемуся в его разуме. И так как физики, их учителя, принимали существование в сфере неподвижных звезд великого регулирующего двигателя, то теперь это существо было приписано демиургу, и из него сделали нечто от демиурга отличное, существующее само по себе и назвали его логосом (словом). А так как, кроме того, они принимали существование души мира, то-есть солнечного принципа, то в результате получилось три степени божественных существ: демиург или бог-творец, логос-слово, разум и дух, или душа. «Вот, христиане, тот роман, на котором вы основали свою троицу; вот система которая, родившись еретической в египетских храмах, будучи затем языческою перенесена в школы Италии и Греции, ныне оказывается правоверно-католической, благодаря обращению в христианство ее сторонников, учеников Пифагора и Платона».

«Таким образом, резюмирует Вольней устами все того же философа, выступающего на всемирном конгрессе народов,—божество, в своем начале бывшее чувственным и множественным действием метеоров и стихий;

«Затем комбинированною силою светил, рассматриваемых в их отношениях с земными вещами;

«Затем самыми этими земными вещами, благодаря смешению символов с их прообразами;

«Затем двойною силою природы в двух главных ее процессах творчества и разрушения;

«Затем одушевленным миром без различия движущего от движимого, действия от причины;

«Затем солнечным принципом, или стихией огня, признаваемым единственным двигателем;

«Таким образом, божество в конечном результате сделалось химерическим и абстрактным существом, схоластической субстанцией без формы, телом без фигуры, настоящим порождением бредящего ума, в котором разум ничего не может понять». Но несмотря на все ухищрения, неизгладимая печать его земного происхождения сохраняется в этом боге. Его свойства заимствованы, с одной стороны, из физических свойств вселенной, а с другой—из нравственных свойств человека. С течением времени, вследствие смешения народов, распадения старых государств и созидания новых, образовался невыразимый хаос религиозных мнений и

догм. Богословие стало «логогрифом [1]) древних традиций», а религия превратилась в «политическое средство управления легковерными народами».

Вольней далее кратко, но с той же остротой анализа рассматривает положительные религии—«Моисея, или культ души мира (Юпитер)», религию Зороастра, браманизм, буддизм и, наконец, «христианство, или аллегорический культ солнца под его кабалистическими именами Хрис-ен или Христос и Иезус или Иисус». На первых из этих анализов мы останавливаться не будем. Что же касается христианства, то его Вольней считает хотя и происходящим из иудейской религии, но принципиально отличным от нее вследствие того, что в его доктрине возобладали явно астрологические элементы из теологии Зароастра. Он доказывает, что ожидание Мессии имеет чисто астрологическое происхождение. Затем, чрезвычайное брожение умов, вызванное преимущественно политическими причинами, благоприятствовало возникновению легенд о действительном появлении спасителя на земле. В реальную личность христа Вольней мало верит. Возможно,—говорит он,—что кто-нибудь распустил слух, что видел «спасителя», но возможно что «какой-нибудь экзальтированный суб'ект вообразил себя им и создал себе сторонников, которые, лишившись своего вождя вследствие действительно происшедшего с ним, но оставшегося неизвестным случая (т.-е. казни на кресте), своими рассказами породили толки, постепенно организовавшиеся в историю» [2]). А затем,—продолжает он,—на этой канве уже разместились события мифологических традиций, то-есть та же на земной лад рассказанная и приспособленная астрология.

Мифологические традиции гласили, например, что дева родит сына, который сотрет главу змея и избавит мир от греха. Здесь обозначалось солнце, которое в период зимнего солнцестояния, в то время, когда персидские маги составляли гороскоп наступающего года, находилось в созвездии Девы, восходившем на восточном горизонте. Поэтому солнце в их астрологических таблицах изображалась в виде младенца. А затем, в период весеннего равноденствия, оно превращалось в созвездие Овна, или агнца, победителя созвездия змея, разделившего небо.

Вольней приводит ряд таких сопоставлений и заключает их следующим образом: эти традиции, называя солнце его астрологическими и мифическими именами, называли его то Хрис, то-есть хранитель, то Иес—соединение трех букв, которое в своем цифровом значении образовало число 608—один из солнечных периодов. В первом случае мы имеем Хрис-ен или Кришна индусов и Хрис-тос греков и вообще христиан Востока; во втором—имя, которое с латинским окончанием сделалось Иес-ус или Иисус, древнее и кабалистическое имя,

---

[1]) Логогриф—загадка, в которой путем комбинаций букв данного слова необходимо найти ряд других слов.

[2]) В одном из позднейших примечаний Вольней говорит: «Точное происхождение христианства неизвестно..., никто еще с очевидностью не доказал радикального факта, т. е. реального существования персонажа, вызвавшего систему. Однако, без такого персонажа было бы трудно понять возникновение системы в определенную эпоху». Принимая во внимание исключительно подготовленную к этому среду, всеобщую экзальтацию умов, Вольней полагает, что какой-нибудь индивидуум мог сыграть тре-

применяемое к юному Вакху, тайному (ночному) сыну девы Минервы, который во всей истории своей жизни и даже своей смерти повторяет историю бога христиан, т.-е. дневного светила, эмблемами которого оба эти бога и являются.

Вся история религиозного духа—заканчивает свою речь неверующий ученый—представляет собою лишь колебания ума человеческого, который, стремясь разгадать загадки вселенной, придумывает причины, предполагает цели, строит системы и продолжает блуждать в лабиринте мук и безумств.

Эта речь есть, несомненно, подлинное выражение взглядов самого Вольнея. Судя по ней, он является совершенно убежденным, ни в одном пункте не колеблющимся атеистом, глубоко продумавшим весь вопрос о боге и религии. В самом деле, мыслитель, который так ясно видит, что понятие бога построено «по типу и образцу физических сил, материальных вещей, действующих в положительном или отрицательном направлении на чувственную организацию человека», этот мыслитель уже не может внести в свое личное мировоззрение никакого понятия божества в духе ли деизма, или пантеизма. Деистическое божество—это, ведь, тот самый демиург, великий мастер, сотворивший мир-машину, которого Вольней называет «странной химерой». Божество пантеистов, поскольку под пантеизмом не понимается простое отождествление понятий бога и природы,—представляет своего рода душу мира, разлитую в природе и являющуюся движущей силой материи, отличной от нее. Эту систему Вольней также подверг критике, доказав, что из нее родится нелепая догма о бессмертии души. Следовательно, Вольней—атеист. Но, к сожалению, он был атеистом для себя, так как не обладал тем бесстрашием и мужественной откровенностью, которые мы не раз отмечали у атеистов его предшественников. Для него атеизм не был верой, которую необходимо проповедывать, потому что она несет спасение человечеству. Вероятно, он думал, что пропаганда атеизма несвоевременна, так как «толпа» не созрела для полного безбожия. И поэтому в тех же самых «Руинах», где в речи ученого дан такой атеистический анализ религии вообще и религий в частности, беспрестанно, хотя и без убеждения, на все лады склоняется слово «бог». Можно предположить,—и это предположение совершенно законно,—что Вольней не хотел афишировать своего атеизма и, употребляя слово «бог», придерживался привычного большинству его читателей словоупотребления. Он поступал в таком случае совершенно так же, как поступили члены Учредительного собрания атеисты, и в том числе он сам, когда к Декларации прав приклеили «верховное существо», то-есть он пытался формальной и несущественной уступкой сохранить мирные отношения со своими политическими союзниками.

буемую роль, при чем не важно, верил ли он сам в свое признание и провозглашал себя ожидаемым персонажем, или восторгавшаяся его поведением, учением и предсказаниями толпа приписала ему эти свойства. В том и другом случае его выступления могли навлечь на него преследования, завершившиеся казнью в том виде, как это рассказывается. Такой драматический конец мог лишь повысить интерес к этому лицу и породить соответствующие легенды и представления, гармонировавшие с данным настроением умов.—Проблема христа, к которой с такой научной осторожностью, но в то же время и смелостью подходит Вольней, продолжает живо интересовать нас и ныне.

В этом отношении показателен «Ответ Вольнея доктору Пристлею». Пристлей обвинил его в атеизме, с полным основанием отождествив его личные взгляды со взглядами ученого историка, произносящего атеистическую речь. Вольней не стал защищаться по существу, а только заметил, что он неответственен за эти взгляды, как не ответственен за взгляды готтентота и самоеда, высказывающихся в XXIII главе его книги. Его роль, мол, роль путешественника, размышляющего на развалинах. А вообще же он не любит скандала, не обладает по природе своей беспокойными свойствами апостола. Дух сомнения и неуверенности, по его мнению, более подобает слабости человеческого разума, так как он всегда оставляет дверь его открытой для новых истин. Что же касается до религии вообще, то он давно пришел к заключению, что на свете есть всего лишь две религии: религия здравого смысла и добродетели и религия зла и лицемерия.

Но вернемся к событиям, происходящим на конгрессе народов. После речи ученого богословы и другие защитники старых порядков набросились сначала на оратора, а затем перессорились между собой и в пылу гнева разоблачили перед народами все низменные секреты своего ремесла, все преступления и насилия, которыми держались религии. Все религии земли оказались одушевленными одним и тем же духом лжи и лицемерия, стремились к одним и тем же преступным целям. Негодующие народы хотели здесь же, на месте, истребить своих учителей, но законодатель удержал их. И покаялись попы и цари. Первые оправдывались: «Народы так суеверны! Они сами вызвали наши заблуждения!». А вторые говорили: «Народы так покорны и так невежественны! Они сами распростерлись под игом, которое мы едва осмеливались им показать». Мораль, которую извлекли из этих признаний законодатель и народы, не нуждается в комментариях.

В заключительной речи (гл. XXIV) законодатель подводит ряд итогов, вполне отвечающих той материалистической и атеистической философии, которою проникнут Вольней. Практический же вывод в области религии, вполне совпадающий с тем решением, к которому после долгих колебаний и ожесточенной классовой борьбы пришла французская революция, гласит: «Чтобы жить в согласии и мире, нужно провести демаркационную линию между вещами, доступными проверке, и теми, которые не могут быть проверены, и отделить нерушимой стеною мир фантастический от мира реального, т.-е. нужно отнять у богословских и религиозных мнений всякое влияние на гражданскую жизнь».

Отделение церкви от государства является, таким образом, практическим выводом из той разрушительной критики, которой подверг Вольней религию в своей замечательной по тому времени книге.

4. Борьба с католицизмом при революционном правительстве. (1792—1795).

Народное восстание 10 августа 1792 года положило конец конституционной монархии и цензовому избирательному праву, т.-е. положило конец господству верхних слоев буржуазии. Под непреодолимым давлением народных низов Законодательное собрание сдвигается влево и сменивший его Конвент уже является—по крайней мере, формально—представительством всего французского народа. Провозглашается распу-

блика (22 сентября 1792 г.), и революция вступает в новую фазу своего развития.

Две партии, ведущие в Конвенте борьбу между собою—жирондисты и монтаньяры, несмотря на резкую противоположность интересов тех слоев буржуазии, которые они представляют, не проявляют значительного принципиального расхождения в своем отношении к религии и к церкви. Как среди жирондистов, бывших партией средней деловой буржуазии, так и среди монтаньяров—партии преимущественно мелкой буржуазии, замечаются индивидуальные отклонения в сторону атеизма и решительной борьбы с религией, но эти отклонения ни в чем не отражаются на общей линии поведения Конвента, которая направляется главным образом практическими соображениями реальной политики.

«Собрание философов, занятое приготовлением счастья всему миру», как называли жирондисты Конвент, сравнительно мало и лишь урывками занималось вопросами принципиального характера. Война с внешними врагами, контрреволюционное восстание в Вандее, ожесточенная партийная распря и многое еще поглощали все внимание законодателей. Однако, время от времени они вспоминали о своей обязанности установить основы нового государственного устройства, так как монархически-либеральная конституция 89-го года была отвергнута самой жизнью и нуждалась в замене. Декларация прав, в частности, явно была устаревшей.

И вот во время прений о декларации прав монтаньяры вносят предложение, чтобы попрежнему свободный французский народ поручил себя покровительству верховного существа, даже больше того, чтобы Конвент «признал формально» его существование. Это предложение было отвергнуто жирондистами, образовывавшими в то время большинство Конвента. Но жирондисты аргументировали при этом совсем не так, как на их месте аргументировал бы пламенный атеист Жак Нэжон. Они исходили даже не из соображений необходимости последовательного проведения идеи светского государства. Нет, они, повидимому, просто хотели этим доставить неприятность Робеспьеру, всегда носившемуся и с верховным существом, и с провидением. Вся их мотивировка сводилась к наивному утверждению, что «существование бога вовсе не зависит от того, будет ли оно провозглашено людьми». Робеспьер, правда, огульно обвинял жирондистов в атеизме: атеизм, с его точки зрения, был тягчайшим политическим преступлением. Но это обвинение не было заслужено жирондистами. Верньо, которому принадлежат слова о невисимости существования бога от человеческих декретов, не раз в своих речах ссылается на «провидение». Бриссо и Лувэ в своих мемуарах беспрестанно говорят о «боге», «праведном боге», «провидении» и т. п.

Только один из членов Конвента математик Жакоб Дюпон имел достаточно мужества, чтобы с трибуны провозгласить себя атеистом в пику Робеспьеру, хотя по политическим взглядам он был ближе к Робеспьеру, чем к жирондистам. «Народ и разум—вот два божества человека,—говорил он,—вот мои божества. Забавно видеть, как проповедуется религия, в которой учат, что лучше повиноваться богу, чем людям. И я удивляюсь, как это находятся добрые люди, которые хоть капельку верят в вечные награды и наказания»... Он не спорит, но просто смеется, когда слышит из уст Дантона, что народ нуждается в священниках, чтобы испустить последний вздох.

Жирондисты аплодировали Дюпону, а монтаньяры возмущались

его неприкрытым атеизмом. Как те, так и другие в этом случае, как и во множестве других, поступали так в угоду узким партийным интересам, потому что религиозные вопросы в данной обстановке казались им не основными и не принципиальными, а вопросами частной политики и политики дня.

Это чисто практическое отношение к вопросам религиозной политики еще более ясно сказывается в прениях по статье декларации, устанавливавшей свободу вероисповедания. В принципе все члены Конвента были, конечно, сторонниками свободы вероисповедания. Но, тем не менее, они вычеркивают свободу культа из декларации. И это отступление от принципов лицемерно мотивируется тем, что «законодательство не должно иметь влияния на отношения человека к божеству». Свобода вероисповедания, мол, подразумевается сама собою так же, как свобода ходить, есть или пить.

Однако, в высказываниях отдельных ораторов слышатся и другие мотивы. Один из членов Конвента (имя его неизвестно) заявил между прочим: «Если понимать под культом внешний культ, то я утверждаю, что ваша декларация не может санкционировать его свободу, ибо настанет, быть может, время, когда не будет другого внешнего культа, кроме культа свободы и общественной нравственности». Это—слова воинствующего атеиста, который, скрепя сердце, подчиняется политической необходимости скрывать свое истинное отношение к религии. Верньо тоже не видит необходимости в провозглашении свободы культов из соображений вражды к религии. В Декларации Учредительного собрания, говорил он, провозгласить эту свободу было необходимо, чтобы прекратить чудовищную нетерпимость и разрушить предрассудки, на которые нельзя было нападать открыто. «Но в настоящую минуту мы в другом положении: умы освободились от своих постыдных пут, наши оковы разбиты, и я не думаю, чтобы в декларации социальных прав мы могли санкционировать принципы, безусловно чуждые социальному строю». Другими словами, если сейчас мы вынуждены мириться с открытым распространением вредных для общества и государства предрассудков, то не будем закрывать себе возможности в благоприятный момент покончить с этим злом.

Но большинство собрания вычеркнуло статью о свободе культов не из этих соображений, а потому что духовенство тогда злоупотребляло свободой и разжигало, пользуясь ею, контрреволюционные движения. На этот мотив довольно прозрачно указывал в своей речи Дантон. «Если суеверие,—говорил он,—еще играет некоторую роль в движениях, волнующих республику, то это потому, что политика наших врагов всегда пользовалась им. Но заметьте, что повсюду, где народ не находится под влиянием злонамеренной агитации, он признает, что всякий желающий стать между ним и божеством—обманщик. Повсюду раздаются требования о ссылке фанатичных и мятежных священников... Устраните самый вопрос о священниках, и этим вы прославите себя в глазах ваших сограждан и потомства». Вычеркивая статью о свободе культов, Дантон, таким образом, имеет в виду развязать руки карательным органам республики: никто уже не будет иметь основания ссылаться на определенную статью декларации, если революционное правосудие обнаружит, что в том или ином проявлении религиозного усердия кроется преступление. Жирондист Саль эту мысль еще более подчеркивает, предложив непосредственно за этим редактировать декрет, «которым всякий гражданин,

каково бы ни было его вероисповедание, обязывался бы подчиняться законам государства».

Свобода совести, как видим, подразумевалась сама собой только в тех случаях, когда она не противоречила интересам республики. Теория и принцип здесь приносились в жертву революционной практике. Иначе и быть не могло. Но в таком случае и Конвент уже оказывался не «собраним философов», а органом революционной борьбы, каким он и должен был быть.

Эти прения происходили 19 апреля 1793 года. Но уже 18 июня при обсуждении конституции вопрос о свободе культа снова был поставлен в порядок дня. И снова против нее выступали как жирондисты, так и монтаньяры, при чем практические соображения явно преобладали над принципиальными. Принципиальным противником свободы культа выступил Левассер. «Не упоминайте совсем о культе в конституции,— сказал он,—французский народ не признает никакого культа, кроме культа свободы и равенства». Робеспьер говорил о соображениях практических: «Я боюсь, чтобы заговорщики не извлекли из конституционной статьи, санкционирующей свободу культа, средства уничтожить общественную свободу; я опасаюсь, чтобы люди, которые пожелают составить анти-революционные сообщества, не замаскировывали их религиозными формами». Эти соображения показались большинству Конвента настолько убедительными, что при первом чтении проекта конституции упоминание о свободе культа было выброшено. Тем не менее оно было принято всего несколько дней спустя при втором чтении. Отчего такая непоследовательность? А. Олар, по книге которого здесь излагаются перипетии данного вопроса, отвечает: «Автором этой поправки был Комитет Общественного Спасения; под давлением Дантона он склонялся теперь к умеренности по отношению к вандейцам, которых убеждали их священники, что республика хотела уничтожить христианство». Следовательно, тот же самый Дантон, который в апреле требовал «устранения самого вопроса», чтобы иметь развязными руки в борьбе с контр-революционным духовенством, и те же самые якобинцы, вождь которых Робеспьер всего за несколько дней перед тем говорил об опасности провозглашения свободы культов, теперь резко меняют фронт, чтобы, ссылаясь на конституцию, убедить тех же самых вандейцев, против которых ранее они требовали уничтожения свободы культа, что республика отнюдь не враждует с христианством, с католицизмом. И действительно, эмиссары Конвента об'явили от его имени вандейцам, что республика «основана на нравственности и евангелии».

История вопроса о свободе совести показывает с достаточной ясностью, что и Конвент, подобно двум первым национальным собраниями, готов был итти на компромисс с религией, хотя по существу он гораздо враждебнее к ней.

Те же самые колебания, ту же «тактичность» мы наблюдаем и в отношении Конвента к давно уже поставленному вопросу об отделении церкви от государства. Ранее мы видели, как постепенно развивалась эта идея и как все с большей решительностью выдвигалась она не только писателями, но и практическими деятелями революции. И казалось бы, действительно, неудача Гражданского положения о духовенстве, тот разрыв между духовенством в массе и революцией, который к моменту открытия Конвента был явным и бесповоротным фактом, должны были подготовить радикальные элементы к признанию необходимости немедленно

положить конец этому незаконному сожительству. Однако, Конвент все еще торгуется и колеблется.

Застрельщиком идеи отделения церкви от государства выступает в Конвенте Жозеф Камбон—пламенный республиканец, философ и экономист. 13 ноября 1792 года он заявил, что финансовая комиссия, докладчиком которой он был, подготовляет проект финансовой реформы, основанной на отказе от расходов по культу, достигавших громадной суммы в 100 миллионов ливров. Отказ от расходов по культу предполагал сам собою отмену Гражданского положения о духовенстве. Эта мера, по словам Камбона, приносила ту выгоду революции, что она позволила бы, во-вторых, отменить налог на движимости и налог на патенты, исчислявшиеся—первый в 60 миллионов ливров, а второй—в 18 миллионов и ложившиеся преимущественно на городское население, и, во-вторых, на 40 миллионов ливров уменьшить поземельный налог, исчислявшийся в 240 миллионов.

Но одно только сообщение о подготовке такой меры, несмотря на ее экономическую выгоду, вызвало сильнейшее возмущение. Не только Конвент не поддержал Камбона, но ни одна из политических газет, ни один из клубов не стали на его сторону. Робеспьер об'явил этот проект посягательством на народную нравственность. Находившийся всецело под его влиянием тогда клуб якобинцев, полагал, что народ еще недостаточно просвещен для этой меры и что она может вызвать недовольство не только среди духовенства, но и среди широких масс населения, все еще приверженных к католической религии. Один из выступивших там по этому поводу ораторов (Базир) говорил: «... Народ все еще привязан к религии. Принять проект Комитета—это значит возродить фанатизм. Как вы убедите старуху, что, уничтожив расходы на культ, вы не уничтожили католической религии?.. Декрет плох и плохим останется до тех пор, пока не перемрут вас старые женщины». Другой оратор, тоже соглашаясь в принципе с тем, что «каждая секта должна сама оплачивать своих священнослужителей», выставлял следующее практическое предложение: «Будем обращаться со священниками, как с дикими зверями, которые хотят растерзать нас: чтобы успокоить их ярость, бросим им кусок хлеба»... Но как этот оратор, так и прочие его единомышленники упорно обходили молчанием подчеркнутый Камбоном факт, что «кусок хлеба», который революция бросая в пасть «диких зверей», был так велик, что государственное казначейство не знало, откуда взять нужную сумму.

Слухи о проекте Камбона в самом деле дали новую пищу... для контрреволюционной агитации духовенства и в одном из департаментов послужили даже поводом для народных волнений. Тогда Дантон потребовал, чтобы народ был успокоен, и Конвент принял обращение к населению, в котором заявлял, что он никогда не имел намерения лишить граждан тех священников, которых дало им Гражданское положение о духовенстве. И затем Конвент не только возобновляет это заявление, но еще постановляет специально, что «жалование священникам составляет часть государственного долга» (27 июня 1793 года).

И тем не менее, повторяем, разрыв между церковью и революцией в то время был уже совершившимся фактом, и только слепые могли этого не видеть. Конституционное духовенство, священники, принесшие присягу и выбранные на основе Гражданского положения, мирились еще

с ограниченной монархией и цензовым избирательным правом. Они находили для себя известную выгоду в господстве либеральной буржуазии, не за страх, а за совесть поддерживавшей религию. Но они не могли примириться с демократической республикой, при которой фактическая власть все более стремительно передвигались к низам народа, к мелкой буржуазии, и при которой управление государством попадало в руки если не антирелигиозно, то антикатолически настроенных «анархистов». Это духовенство начинает своей агитацией питать монархические настроения, оно начинает восстанавливать население против республики.

Мэр города Парижа, жирондист Петион в своем докладе Конвенту (январь 1793 г.) прямо указывает на эту опасность. «Священники ведут против нас глухую борьбу,—говорил он.—Они смущают и запугивают одних, вводят в заблуждение других. Они внушают одним предательскую вражду, а в других—возбуждают безумную ненависть, святую ненависть, как уверяют они. Граждане законодатели, приходится говорить правду; многие из тех, которые заявили себя на первых порах самыми горячими патриотами, искали только доходных мест. Мы будем чистосердечны и правдивы до конца, так как интересы Республики не допускают умолчания: мы не колеблясь, должны заявить, что не так боимся неприсягнувших священников, как происков этих прелатов, приносящих публично, всенародно присягу, которую они отвергают в душе».

Но Конвент и не нуждался в этих указаниях. Если мы поближе присмотримся к его политике, то увидим, что все декларации его делались лишь для отвода глаз, а по существу он исподволь вел тактику дискредитирования даже легального духовенства, подкапыванья под его авторитет. Одной из таких антирелигиозных мер было постановление Конвента о том, чтобы гражданские чиновники оглашали «в местах народных собраний» рассылаемые Конвентом акты. Как указывает Олар, этим декретом собравшиеся в церковь верующие ставились в необходимость «выслушивать при случае чтение какой-нибудь петиции или «философского» адреса, полученного и разосланного Конвентом». А эти адреса, петиции и речи очень часто носили «кощунственный» характер. Церковь, таким образом, переставала быть «святилищем».

В дальнейшем события повелительно диктуют все более и более крутые меры. Окончательный разрыв между жирондистами и монтаньярами влечет за собой взрыв гражданской войны, в которой жирондисты возглавляют восстание ряда департаментов против диктатуры парижской мелкой буржуазии. По существу это была борьба за власть крупного торгового и промышленного капитала против мелких ремесленников, лавочников, низших служащих и рабочих, которые захватили большинство в парижском коммунальном совете и оттуда своим прямым давлением на Конвент проводили политику, явно враждебную зажиточным и богатым слоям. Духовенство же естественно тяготело к этим слоям и видело в федералистском движении свое кровное дело. Значительные кадры присягнувших священников примыкают в начавшейся борьбе к жирондистам, и поражение последних становится благодаря этому окончательным поражением идеи государственной католической религии. Республика отныне уже не могла опираться на церковь. В результате «подозрительными» об'являются все священники, как присягнувшие, так и неприсягнувшие, и против них издается терростический закон, согласно которому для ссылки священника довольно обвинения в недостаточном гражданском рвении, подписанного пятью гражданами.

Таким образом, созданы политические предпосылки для отделения церкви от государства. Это отделение, хотя и долго не провозглашается официально, практически проводится целым рядом мероприятий. Самым замечательным из них является введение республиканского летосчисления и замена григорианского календаря республиканским, светским.

На этом эпизоде революции, представляющем с точки зрения нашей темы исключительно большой интерес, мы остановимся здесь подробнее.

Среди тех мотивов, которые побудили Конвент внести в порядок дня вопрос о замене григорианского календаря, особенное значение имели соображения о необходимости создать новую единицу измерения времени, свободную от всех заблуждений религиозного порядка и согласованную с введенной уже тогда метрической системой, отметить начало новой эпохи в жизни Франции и в то же время установить светский и гражданский календарь, который годился бы одинаково для всех граждан без различия вероисповедания. Разработка этой реформы была поручена Комитету по народному образованию и специально занимались ею не только революционеры-политики, но и ряд атеистически настроенных ученых, как Дюпюи, Лаланд, Гитон де-Морво, Монж, Лагранж. Главным творцом реформы был депутат из Пюи де-Дом Жильбер Ромм, который и выступил перед Конвентом с обширным докладом 20 сентября 1793 г.

В проводимой реформе Ромм видел одну из величайших реформ, все значение которой для прогресса человеческого ума и культуры трудно даже охватить. Такая реформа возможна только во время революции. «Христианская эра,—говорит он,—была эрой жестокости, лжи, вероломства и рабства; она окончилась вместе с королевской властью, источником всех наших бедствий... Время открывает новую книгу истории и в своем новом величественном и простом, как равенство, шествии оно должно новым и мощным резцом начертать анналы возрожденной Франции»...

Примеры такого рода реформы в истории уже бывали, и Ромм называет их:

Жители Тира вели летоисчисление с завоевания своей свободы. Римляне вели летоисчисление с основания Рима.

«До 1564 г.—говорит он дальше,—Франция начинала год с пасхи. Глупый и жестокий король Карл IX, тот самый, который устроил Варфоломеевскую резню, назначил началом года 1 января, не имея для этого иных оснований, кроме своего личного каприза. Эта дата не согласуется ни с временами года, ни с зодиакальными знаками, ни с историей летоисчисления.

«Ход многочисленных событий Французской революции представляет собою поразительную, быть может, единственную эпоху по своему полному согласованию с небесными движениями, с временами года и с древними традициями.

«21 сентября 1792 года народные представители, собравшись в Национальный Конвент, провозгласили упразднение королевской власти: это был последний день монархии, и он должен стать последним днем христианской эры и последним днем года.

«22 сентября был декретирован первый день республики и в тот же день в 9 час. 18 мин. 30 сек. утра солнце встало на истинную точку осеннего равноденствия, вступив в зодикальный знак Весов.

«Таким образом, равенство дней и ночей было отмечено на небе в

тот самый момент, когда представителями французского народа провозглашено было гражданское равенство на земле.

«Таким образом, солнце освещало одновременно оба полюса, а потом весь земной шар, в тот самый день, когда над французской нацией впервые запылал факел, который должен когда-нибудь озарить весь мир.

«Таким образом, солнце перешло от одного полушария к другому в тот самый день, когда народ, одолев гнет королей, перешел от монархического правления к правлению республиканскому.

«После четырехлетних усилий революция достигла зрелости, приведя нас к республике, как раз в то время года, когда достигают зрелости плоды...

«По священным преданиям Египта, ставшим потом преданиями всего Востока, земля вышла из хаоса под тем же зодикальным знаком, как и наша республика, и с этим знаком предания связали начало вещей и времени.

«Это совпадение стольких обстоятельств—заканчивает Ромм—придает религиозный характер дате 22 сентября, которая должна стать одним из торжественнейших праздников грядущих поколений».

Как мы видим, Ромм не удержался от того, чтобы не подпустить религиозного тумана туда, где в этом тумане никакой нужды не было. Его поверхностные и за волосы притянутые сближения в действительности, конечно, не служили выражением ни его собственному религиозному чувству, ни чувству кого-либо из членов той комиссии, органом которой он являлся. Все они были атеистами или крайними деистами, и тот «перст провидения», который Ромм пытается так старательно изобразить. и те «священные предания Египта», на которые он так авторитетно ссылается, играют в его докладе лишь роль смазочного материала, предназначены поразить воображение тех французов, мозги которых все еще были заполнены, употребляя выражение Нэжона, «предрассудочной материей» и которые могли принять революцию целиком лишь в религиозных одеждах.

Итак, летоисчисление французов должно было начаться, по предложению Ромма, с основания республики, то-есть 22 сентября 1792 г.

Продолжительность года оставлялась старая: она не была связана ни с христианством, ни с монархией, а установлена была астрономически еще в глубокой древности египтянами. Точно также были оставлены двенадцать месяцев, так как в основе этого деления лежат фазы луны. Кроме того, луной нельзя пренебречь и потому, что она полезна и моряку, и обитателю полей, а особенно жителям дальнего севера, которым она заменяет дневное светило в долгие зимние ночи! Но число дней было установлено равное для всех месяцев—тридцать.

Месяцам Ромм предлагал дать названия, напоминавшие о различных эпохах, принципах и главных событиях революции: республики, единства, братства, свободы, правосудия, равенства, возрождения; союза, зала игры в мяч [1]), Бастилии, народа и Горы [2]). Деление месяца на недели было отвергнуто, так как семь дней недели не соответствует в точ-

---

[1]) В этом зале депутаты третьего сословия 20-го июня 1789 г. собрались вопреки запрещению короля и принесли торжественную клятву не расходиться, пока не дадут Франции конституции.

[2]) Крайняя левая часть депутатов Конвента, занимавшая скамьи верхнего яруса («горы»).

ности ни фазам луны, ни месяцам, ни временам года, да и самое семидневное деление сохранилось с того времени, когда ему приписывалось особое каббалистическое значение. Поэтому комиссия приняла деление месяца на декады—десятидневия. Это деление имело ту выгоду, что являлось применением уже принятой десятичной системы.

Дни декады посвящались или орудиям труда (плуг, компас, уровень) или орудиям войны и революции (пика, пушка) или символам революции и свободы (кокарда, красный колпак). Десятый день декады просто назывался днем отдыха. Остающиеся вне месяцев пять дней простого года Ромм предлагает посвятить усыновлению, производительному труду, наградам, братству, старости, а шестой день високосного года в подражание древним именовался днем олимпийским и посвящался празднованию всего периода четырех республиканских лет—франсиады.

Не обошлось в предложенном Роммом календаре и без «верховного существа», которому торжественно посвящался десятый день первого месяца. Впрочем, «верховное существо» эту честь делило с «природой», так что день этот мог одновременно и в полном согласии праздноваться и деистами, и атеистами. Такая уступка на две стороны—воинствующим безбожникам Конвента, приходившим в раж при одном только упоминании имени бога, и тем революционерам крайней левой, которые, хотя и порвали бесповоротно с традиционной религией, но, подобно Робеспьеру, находили, что идея о верховном существе и бессмертии души есть демократическая и социальная идея, потому что она учит высшей справедливости,—в сущности никого не удовлетворяла и нисколько не могла содействовать примирению между этими двумя лагерями. Что же касается истинных верующих, поклонников католического «милосердного бога», то удовлетворить их такими внешними уступками было нельзя: для них весь республиканский календарь был сплошным богохульством.

Наконец, попыткой последовательного применения метрической системы было предложенное Роммом деление на десять частей также и суток, при чем одна десятая суток в свою очередь делилась на десять и так далее. Эта последняя попытка хотя и подверглась законодательной санкции, но практического осуществления не имела.

Конвент без долгих разговоров принял первые пункты предложенного декрета—отмена христианского летоисчисления, установление новой эры и начало года 22 сентября. Но по поводу остальных пунктов разгорелись дебаты. Многим казалось, что полный разрыв с календарной традицией приведет к вредным политическим последствиям. Другие указывали, что предложенные докладчиком новые названия месяцев, дней и декад преждевременны и недостаточно обоснованы. Кто поручится,—говорил один из возражавших,—что сейчас мы можем с полной уверенностью дать наиболее совершенное выражение достижениям революции? «Не будем поступать, как римский папа: он набил свой календарь святыми, а когда появляются новые святые, не знает куда их всунуть».

На это Ромм возражал, что при простых числовых порядковых названиях делений времени новый календарь не будет носить «той нравственной и революционной печати, которая увековечила бы его на грядущие времена»—Совершенно верно,—отвечали ему.—Но можете ли вы утверждать, что потомство будет признавать нравственным то, что вы сейчас признаете таким? Где гарантии, что в один прекрасный день конституционные и непокорные священники не начнут по вашей канве распи-

сывать свои благоглупости? Разве конституционные попы не пытались уже нарядить нашу революцию в религиозные одежды?—Указывали также и на смехотворность некоторых обозначений и празднеств. Все это не помешало тому, чтобы Конвент сгоряча декрет утвердил. Но очень скоро все неудобства и произвольность роммовских названий побудили его перейти на простую числовую систему. Ряд неудобств этим был устранен. но числовая система страдала чрезмерной сухостью, была абстрактна и не давала поэтому никакой опоры для памяти. Ею могли пользоваться только привыкшие к цифрам интеллигенты. Приходилось говорить, например: такое-то событие произошло в девятый день второй декады третьего месяца второго года. Такие обозначения ничего не говорили ни уму, ни сердцу среднего француза и для очень многих были практически совершенно неприемлемы. Поэтому, исправления таким образом роммовская система очень скоро потребовала новых исправлений.

На помощь политикам и математикам пришел бывший актер, поэт и революционер Фабр д'Эглантин. Его речь на заседании Конвента обладает всеми характерными чертами тогдашнего революционного красноречия и, кроме того, весьма выразительно устанавливает те политические и антирелигиозные цели, которые лежали в основании проводимой реформы [1]). Поэтому мы приводим ее в подробных извлечениях.

«Возрождение французского народа и установление республики с необходимостью вызвали реформу общепринятой христианской эры. Те годы, когда цари угнетали нас, мы не могли уже больше считать временем нашей жизни. Каждая страница календаря, которым мы пользовались, была опоганена предрассудками и ложью, исходящими от трона и церкви. Вы преобразовали календарь, вы заменили его другим, в котором время исчисляется более точно и более симметрично. Но этого недостаточно. Долгая привычка к григорианскому календарю внедрила в память народа значительное число образов, которые он долго почитал и которые еще и ныне являются источником его религиозных заблуждений. Необходимо, следовательно, на место этих бредней невежества поставить утвержденную разумом действительность, а на место поповского обмана—истину природы. Все наше познание совершается только при посредстве образов; наша память находит точки опоры лишь в образных представлениях. И если вы хотите, чтобы как самая система, так и вся совокупность нового календаря с легкостью проникли в ум народа и с быстротой запечатлелись в его памяти, вы должны прибегнуть к методу образного изложения.

«Но вы должны стремиться не только к этой цели. Поскольку это для вас возможно, вы должны стараться, чтобы в разум народа проникло только то, что отличается признаками общественной пользы. Вы должны воспользоваться счастливым случаем, чтобы с помощью календаря, как наиболее употребительной книги, вернуть французский народ к земледелию...

«Если в каждый момент года, месяца, декады и дня взоры и мысль гражданина будут обращены к земледельческому образу, к благодеянию природы, к предмету сельского хозяйства, то—вы не должны в этом сомневаться—нация вступит на великий путь к земледельческой системе, а каждый гражданин воспылает любовью к действительным и необманным

---

[1]) Целиком приведена в книге Эльшингера «Les almanachs de la Rèvolution» P. 1884, p. p. 191—207.

дарам природы, которыми он наслаждается. Ибо в течение веков народ любил только фантастические вещи, всяких выдуманных святых, которых он не видел и которых еще менее понимал. Я скажу больше того: попам удалось в такой мере придать значение своим идолам, потому что каждому из них они приписывали какое-либо прямое влияние на те предметы, которые больше всего связаны с действительными интересами народа. Так, например, от святого Иоанна зависел урожай, а св. Марк был покровителем виноградников.

«Если бы мне понадобились аргументы, чтобы обосновать необходимость власти образов над человеческим умом, то, не вдаваясь в метафизические анализы, я нашел бы достаточно фактов в теории, учении и опыте духовенства. Например, священники, конечная цель которых всегда была и будет в том, чтобы покорить человеческий род и скованным держать его в своей власти, установили день поминовения усопших. Они внушают нам отвращение к земным и светским благам, чтобы самим более свободно наслаждаться ими; с помощью сказок и образов чистилища они подчиняют нас своему влиянию. И посмотрите, на какую хитрость пускаются они, чтобы пленить воображение людей и по своему произволу управлять ими. Свой фарс они разыгравают не среди блещущей красками и свежестью радостной весенней природы. Нет, на могилы наших отцов они ведут нас второго ноября, когда уход светлых дней, печальное и серое небо, пожелтевшая трава и падающие листья наполняют нашу душу меланхолией и унынием».

И в этом духе Фабр д'Эглантин продолжает. Почему, спрашивает он, попы установили праздник «тела господня» с его исключительной торжественностью и пышностью в начале лета? Потому что именно в это время года удобнее всего подчинять молодые души религиозному рабству. Пылкие страсти расцветают в эти дни именно, а не зимой; и это самый благоприятный момент, чтобы заставить «вместе с удовольствием проглотить яд суеверия». Но особенно они заинтересованы в том, чтобы подчинить своему влиянию крестьянскую массу. И для достижения этой цели они умело пользуются человеческим легковерием и пускают в ход величайшие образы, связанные с самым насущным интересом земледельца. Не в знойные дни лета созывают они народ на поля: надежды крестьян близки тогда к осуществлению, в полной мере пустить в ход соблазн уже трудно. Молитвы о даровании урожая они приурочивают к ясному майскому утру, когда природа сияет во всем блеске своих творческих сил. Этим моментом, моментом расцвета надежд, пользуются они и говорят им: «Это мы, священники, покрыли зеленью эти нивы, это мы оплодотворяем эти поля столь прекрасной надеждой, благодаря нам наполняются ваши житницы. Верьте нам, почитайте нас, повинуйтесь нам, обогащайте нас. В противном случае град и грозы, которыми мы располагаем, накажут вас за ваше неверие, за непокорность и непослушание». И крестьянин, пораженный красою зрелища и богатством образов, верил, молчал, повиновался и без труда приписывал посредничеству обманщиков-попов чудеса природы.

«И вот комиссия,—продолжает Фабр д'Эглантин,—которую вы назначили, чтобы сделать новый календарь более доступным и легче запоминаемым, полагала, что она достигнет своей цели, если сумеет поразить воображение выразительными названиями и в то же время воспитывающе подействовать характером и последовательностью употребленных образов.

«Первая идея, легшая в основание нашего труда, состоит в том, чтобы с помощью календаря освятить земледельческую систему и вовлечь в нее нацию. Чем больше память будет иметь точек опоры, тем, с большей легкостью, будет она действовать. Исходя из этого, мы решили каждому из месяцев года дать характеристическое имя, которое выражало бы свойственную ему температуру и характер его земледельческой продукции и которое в то же время сразу выражало бы то из четырех времен года, в коем этот месяц находится».

Для достижения последней цели Фабр прибегает к звуковому методу, использовывает «подражательную гармонию языка в композиции и слогоударении (просодии) слов и в механизме их окончаний».

Три осенних месяца представляют собою слова «с тяжким ударением и средней длительности»:

Вандемьер—месяц сбора винограда (сентябрь—октябрь);

Брюмер—месяц туманов (октябрь—ноябрь), когда происходит как бы «испарение природы»;

Фример—месяц холода и изморози (ноябрь—декабрь).

Три зимних месяца выражены словами, имеющими «тяжелый звук и протяжное произношение»:

Нивоз—месяц снега, покрывающего землю белым покровом в декабре и январе;

Плювиоз—месяц дождей (январь—февраль);

Вантоз—месяц ветров, осушающих землю (февраль—март).

Для весны дан «веселый звук с кратким произношением».

Жерминаль—месяц брожения и развития соков (март—апрель);

Флореаль—месяц, когда распускаются цветы (апрель—май);

Прериаль—месяц смеющегося плодородия и сенокоса (май—июнь).

Летние месяцы в своих названиях имеют «звучный тон и широкое произношение»:

Мессидор—месяц волнующихся колосьев и позлащенных нив (июнь—июль);

Термидор—месяц солнечного и земного зноя, раскаляющего воздух (июль—август);

Фрюктидор—месяц плодов, созревающих на солнце и позлащенных им (август—сентябрь).

Нельзя отрицать, что с поставленной им себе крайне сложной и трудной задачей Фабр д'Эглантин справился блестяще. Названия месяцев нового календаря для всякого культурного француза действительно были не сухими и абстрактно-символическими обозначениями, а красочно-яркими и гармоническими образами. Когда, например, он произносил жерминаль, то в его воображении рисовалось: по окончанию слова, что «весна начинается»; по конструкции и образу, что «творческие силы вступили в действие»; по значению, что «семена произрастают».

Переходя затем к делению месяцев, Фабр принимает установленный уже десятидневный период и обозначение его. Слово декада вполне подходит для описания периода, повторяющегося тридцать шесть раз в течение года, потому что применение к этому периоду частных обозначений привело бы только к путанице. «Названия же месяца достаточно, чтобы придать каждому периоду из трех декад колорит тех образов и событий, которые связаны с содержащими их месяцами».

В вопросе обозначения дней декады Фабр признает свою зависимость от григорианского календаря. Первоначально принятое порядковое обозначение дней, помимо прочих неудобств, приводило слишком резкий разрыв с установившейся календарной привычкой. Поэтому необходимо для каждого дня декады создать свое особое наименование . Но, конечно, прежние названия дней недели надо обтросить, потому что во французском языке они носят слишком явный след смешных астрологических суеверий (lundi—день луны, понедельник; mardi—день Марса, вторник; mercredi—день Меркурия, среда и так далее).

Кроме того, так как каждое из этих названий в течение года повторялось тридцать шесть раз, их необходимо было лишить образов, так сказать, обесцветить, ибо такого рода образцы, зависящие от места и времени, не могут сохранить свою уместность во все сезоны. В предлагаемых им новых обозначениях дней декады Фабр, сохраняя в слове числовое порядковое значение, делает их все же отличными от чисел. Примиди' первый день декады, дюоди'—второй, триди'—третий, картиди'—четвертый, кентиди'—пятый, секстиди'—шестой, септиди'—седьмой, октиди'—восьмой, нониди'—девятый, декади' — десятый.

Наряду с порядковым обозначением дней месяца от 1 до 30 названия дней декады от примиди' до декади' представляли, благодаря значению последних также как и числовых обозначений, большое преимущество для практики. Примиди первой декады всегда приходился на первое число месяца, примиди второй декады—на 11-е и третьей—на 21-е И наоборот, зная число месяца, французский гражданин знал, какой день декады это был: десятое, двадцатое и тридцатое числа месяца всегда, например, приходились на декади'; пятое, пятнадцатое и двадцать пятое—на кентиди' и т. д.

Далее Фабр переходит к тому, что он называет своей «фундаментальной идеей», к способу распространить при помощи календаря «сельско-хозяйственное обучение». И хотя эта «фундаментальная идея» на наш нынешний взгляд представляется затеей ребяческой и не имевшей корней в тогдашней французской действительности, ибо в конечном итоге она выражала утопическое руссоистское стремление вернуть вступившую на путь промышленного развития Францию к системе натурального хозяйства, на ней все же следует остановиться.

«Прежде всего, надо заметить,—говорит Фабр д'Эглантин,—что при составлении календаря существует два способа воздействия на умы: посредством заучивания наизусть на память и посредством частого чтения. К первому способу пришлось обратиться при создании названий месяцев и дней декады; частым же пользованием календарем необходимо воспользоваться для того, чтобы «внедрить в народ элементарные понятия земледелия, чтобы показать ему богатства природы, чтобы побудить его любить нивы и методически отметить для него порядок влияний неба (т. е. атмосферных явлений, И. В.) и произведений земли.

«Попы на каждый день года назначали память какого-либо выдуманного святого; этот перечень не отличается ни пользою, ни методом; он был репертуаром лжи, обмана или шарлатанства. Нам казалось, что нация, изгнав из своего календаря толпу канонизированных, должна поставить на их место все предметы, которые составляют истинное национальное богатство, предметы достойные, если не ее культа, то, по крайней мере, ее культуры—полезные произведения земли, орудия, которыми мы

пользуемся, чтобы ее обработать, и домашних животных ,наших верных слуг в этих трудах, животных гораздо более, без сомнения, драгоценных в глазах разума, чем причтенные к лику святых скелеты, выкопанные из римских катакомб.

«В соответствии с этим мы разместили столбцом в каждом месяце названия истинных сокровищ сельского хозяйства. Хлеба, кормовые травы, деревья, овощи, цветы, фрукты, растения расположены в календаре таким способом, чтобы место и дата, которые каждое произведение занимает, соответствовали времени и дню, когда их нам дарит природа».

На каждое кентиади (то-есть 5, 15, 25 числа месяца) Фабр придумал поставить домашнее животное, относя его к тому времени года, когда его экономическое значение сказывается наибольше. На каждое декади' в календаре внесено земле́дельческое орудие данного сезона.

«Таким образом, по противоположности, в день отдыха землепашец найдет в календаре посвящение тому орудию, с которым на завтра он должен приняться за труд». Такая предусмотрительность, полагает Фабр, «должна растрогать наших кормильцев и показать им, наконец, что с республикой настало время, когда земледелец почитается больше, чем все цари, взятые вместе, а земледелие признается самым почетным занятием в гражданском обществе». Кроме того, благодаря этим новым святцам, представляющимся полной противоположностью старым поповским, во Франции не будет гражданина, который с детства и незаметно не приобрел бы основательных сельско-хозяйственных познаний.

Остаются еще дни дополнительные, уравнивающие разницу между лунным годом и солнечным. Этим дням Фабр предлагает дать общее название санкюлотиды, обозначая все же каждую из санкюлотид. как примиди', дюоди' и т. д. Почему выбрал он для этих дней такое странное название? Чтобы придать им «национальный характер, способный выразить радость и дух французского народа в пять дней торжеств, празднуемых им в конце каждого года».

Санкюлоты—название, которое враги республики, аристократы, презрительно дали революционерам, патриотам, и которое последние в конце-концов приняли как почетное звание. Его прямой смысл— люди не носящие culotte (род штанов до колен, бывших модными во Франции при старом порядке и замененных во время революции pantalon—штанами до пят).

Фабр пытается даже доказать, что название «санкюлот» очень древнего происхождения: так назывались, мол, предки французов, галлы. И аристократы, мол, давая патриотам это название, сами того не желая, оказали им честь. «Во всяком случае,—говорит он,—древнее это или новое название, но, будучи прославлено свободою, оно должно быть дорого для нас, и этого достаточно, чтобы торжественно освятить его».

Весьма любопытны те праздники, которые Фабр предлагает учредить в дни санкюлотид. Первый из них—праздник Гения, посвященный человеческому уму. В этот день «публично и с национальной торжественностью» будет обнародоваться, восхваляться и проповедываться все то, что имеет отношение к изобретениям и вообще к творческим деяниям человеческого ума в области наук, искусств и ремесл, или в области законодательства, философия и морали. Вторая санкюлотида называется праздник Труда. Название определяет его характер: это—праздник героев труда. Третья санклютида—праздник Подвигов, посвященный проявлениям личного мужества, прекрасным и

добродетельным поступкам. Четвертая санкюлотида подводит итог первым трем: в этот день—праздник Наград—будет совершаться «церемония публичного признания и национальной благодарности» в отношении всех тех, кто был прославлен в предыдущие дни. Пятый день санкюлотиды—праздник Мнения. В описании этого праздника и оценке его значения стоит послушать самого Фабра д'Эглантина. Вот как он говорит:

«Здесь воздвигается трибунал еще невиданный, одновременно веселый и грозный. В течение года общественные должностные лица, носители закона и национального доверия должны были пользоваться уважением народа и видеть с его стороны подчинение тем распоряжениям, которые они во имя закона отдавали. Они должны были быть достойными не только этого уважения, но также и почитания и любви от всех граждан. Если же им это не удалось, то пусть берегутся они в «праздник Мнения». Горе им! Они будут поражены не в своем имуществе, не в своей личности и даже не в малейшем из их прав гражданина, но в своей репутации. В единственный и торжественный день «праздника Мнения» закон открывает уста всем гражданам в вопросе о нравственности, качествах и поступках должностных лиц. Закон открывает свободный выход забавному и веселому воображению французов. Мнению в этот день дозволено выявляться всеми способами: песенки, намеки, карикатуры, пасквили, соль иронии, сарказмы в этот день будут наградою того из избраников народа, кто обманул его или кто вызвал к себе неуважение или ненависть. Личной враждебности, частичного мщения бояться при этом не следует: мнение сумеет достойно оценить дерзкого оскорбителя уважаемого магистрата. Таким образом, благодаря самому своему характеру, своей естественной веселости, народ французский сохранит свои права и свой суверенитет. Можно подкупить суды, но общественное мнение подкупить нельзя. Мы дерзаем даже сказать, что один только этот праздничный день окажет лучшее сдерживающее влияние на должностых лиц в течение года, чем самые драконовские законы и все трибуналы Франции».

Шестая санкюлотида, выпадающая только на високосные годы, называется просто Санкюлотидой (в подражение римской Олимпиаде) и посвящается национальным играм.

Таков проект Фабра д'Эглантина, принятый Конвентом 25 октября 1793 года и воплощенный окончательно в жизнь законом 24 ноября или, по новому календарю, 4-го фримера II-го года французской республики.

Принимая во внимание обстоятельства места и переживаемого Францией времени, а также рассматривая этот проект во всей совокупности поставленных им задач, можно вместе с Луи Бланом [1]) сказать, что он был «произведением образцовым по грации, поэтичности и разуму». Во всяком случае, поскольку речь идет о борьбе со старым порядком в области религиозно-политической, ни одно из практических мероприятий французской революции не являлось столь полным и совершенным выражением стремлений революционной буржуазии в этой области, как календарная реформа. Не даром Жозеф де-Местр, выдающийся реакционный писатель, называл республиканский календарь заговором против религии. Так оно и было: творцы этой реформы не только не скрывали, но с особенной энергией подчеркивали, что руково-

---

[1]) Louis Blanc «Histoire de la Rèvolution française», t. IX, Paris, 1867, p. 426.

дит ими не одно лишь желание поставить на почву науки измерение времени, но и стремление выбить религию из ее последних убежищ. В изданной Конвентом инструкции о проведении реформы говорилось: «Всем честным гражданам, народным обществам, солдатам отечества, проявляющим неумолимую вражду ко всем предрассудкам, надлежит дать пример в своей публичной или частной корреспонденции и распространить сведения, показывающие все преимущества этого благодетельного закона. Всему французскому народу надлежит показать себя достойным себя самого, исчисляя впредь свои труды, свои удовольствия, свои гражданские праздники по подразделению времени, созданному для равенства и свободы, созданному самой революцией, которая должна навеки прославить Францию».

Творцы и проповедники реформы отдавали себе совершенно ясный отчет, с какими трудностями было связано ее проведение. Страшная косность крестьянских масс, с трудом отрывавшихся от религиозной традиции, уже давно стояла на пути ко всему, что шло сколько-нибудь вразрез с установившимися обычаями. Но и городские массы, огромная часть мелкой буржуазии, упорно противилась слишком смелым нововведениям. Религиозные беспорядки в день праздника «тела господня» в 1792 году, были еще всем памятны.

Этим обстоятельством, вероятно, и следует об'яснить то, что, хотя в официальной жизни календарная реформа стала проводиться сразу же после издания декрета, законодатели долго не принимали серьезных мер к тому, чтобы с ее помощью повести общее и решительное наступление на религию. Больше того, те из них, которые не принадлежали к числу воинствующих атеистов и хотя были настроены антихристиански, но в проповеди атеизма склонны были усматривать дезорганизацию революционных сил, находили эту реформу преждевременной. Об этом недвусмысленно свидетельствует заметка, сохранившаяся в записной книжке Робеспьера, из которой видно, что он предлагал (или же только был намерен предложить) Комитету Общественного Спасения, то-есть революционному правительству, отложить на неопределенное время проведение декрета о новом календаре. Робеспьер в этот период был вождем революции, и его, если не отрицательное, то осторожное отношение к республиканскому календарю дает ключ к пониманию отмеченного выше факта.

В более широких кругах реформа, понятно, полного сочувствия и признания встретить не могла. Если находились «патриоты», которые без долгого раздумья отказывались от христианских имен, данных им при крещении, и заменяли их «названиями предметов, составляющих истинное национальное богатство» [1]), то огромное большинство французов или потешалось над новыми святцами с их минеральными, растительными и животными именами, или же искренно негодовало, как знаменитый Барнав, бывший член Учредительного Собрания, считавший всю затею верхом безрассудства. Следует заметить, впрочем, что творцы светского календаря вовсе не имели намерения наделить всех французов смешными именами. Такое намерение приписывалось им людьми, в том числе и претендующими на серьезность историками, не понявшими или не хотевшими понять тех воспитательных целей,—в духе возвращения к зем-

---

[1]) Например, депутат Мильо принял имя Cumin (тмин), праздновавшееся 22-го мэссидора, а генерал Пейрон стал называть себя Миртом и перенес свои именины на 26-ое термидора.

ледельческой системе,—о которых так ясно говорил в своем докладе Фабр. Большое недовольство в обывательской массе вызвало также и то, что, с введением календаря, упразднялся традиционный обычай поднесения подарков в большие праздники, чем наносился чувствительный удар широко развитой в Париже торговле безделушками.

Все средства, впрочем, были пущены в ход, чтобы популяризировать светский календарь. Устраивались процессии, разыгрывались пьесы, распевались песенки, сочинялись стихи. И это не только в Париже, но и в провинции. В Аррасе, например, была организована грандиозная процессия, изображавшая шествие года. Говорили (вероятно, преувеличенно), что число ее участников доходило до двадцати тысяч человек. Вся эта масса народа была разделена на двенадцать групп по числу месяцев, при чем разделение было произведено по возрастам. Во главе процессии шли юноши и молодые девушки, а замыкали ее старики. Пять восьмидесятилетних старцев должны были представить дополнительные дни, а столетний старик, шедший под балдахином за ними, воплощал добавочный день високосного года. Более художественное, но менее грандиозное зрелище, предлагалось народу на подмостках театра в Бордо. Это был балет, так и называвшийся — «Республиканский Календарь». На сцене возвышался храм, перед которым дефилировали двенадцать месяцев в соответствующих костюмах. Вандемьер был одет в панталоны телесного цвета и был разукрешен виноградными листьями и гроздьями. Его окружали жнецы. Бример был окутан серым тюлем на подобие тумана, его свита состояла из туч и дождей, Фример был наряжен в звериные шкуры и т. д. Пять санкюлотид были представлены в воплощениях, соответствуювавших докладу Фабра д'Эглантина. Так, например, Мнение было одето в трехцветный костюм, а за ним выступали санкюлоты. Не были забыты и вообще символы революции. Зритель видел перед собой Свободу, Равенство, Братство, Бдительность, Победу и Разум. Насколько они были выразительны, можно судить хотя бы потому, что актрису, изображавшую Равенство поддерживали хлебопашец ,богач и мулат, а колесница, на которой восседал Разум, давила своими колесами предрассудки.

При наличии благоприятной почвы, подобного рода «внешние» средства внедрения светского календаря в жизнь не могли оказаться безрезультатными. А такая почва, как мы сейчас увидим, была.

Если Конвент в целом и такие вожди революции, как Марат, Дантон, Робеспьер, очень неохотно и нерешительно идут на разрыв с католицизмом, как государственой религией, то среди «неответственных» членов Конвента, среди членов Парижской Коммуны и в рядовой массе якобинцев антирелигиозные настроения все возрастают и вскоре под влиянием ожесточенной борьбы с внутренними и внешними врагами, выливаются в довольно внушительное общественное движение. Некоторые из эмиссаров Конвента даже навлекают на себя порицание своим решительным образом действий. Один из них, например, об'являет народу, что «священики не что иное, как арлекины, одетые в черное и показывающие марионеток, и все, что они делали, было обезьянство с целью выманивать деньги». Другой издал прокламацию, в которой утверждал, что его миссия стоит в том, чтобы «заменить суеверный и лицемерный культ,которого еще придерживается, к несчастью, народ, культом республики и естественной морали». Он же отобрал у духовенства кладбища, передал их светской власти и издал при этом следующее постановление: «Отныне место, предназначенное для погребения праха умерших, будет изолировано

от всякого жилья и засажено деревьями, среди которых будет поставлена статуя Сна. На воротах места упокоения будет сделана надпись: «Смерть есть вечный сон». Еще один превратил приходскую церковь в «Храм истины» и устроил там торжественную церемонию сложения сана восемью католическими и одним протестантским священниками. Все эти проявления практического атеизма не могли бы совершаться, если бы не пользовались сочувствием со стороны значительного количества активных революционеров данной местности.

В других случаях мы видим проявления антирелигиозной самодеятельности самих народных масс. Так, жители одной из коммун округа Корбейль считали своим покровителем св. Блэза и молились ему во всех невзгодах своей крестьянской жизни. Святой плохо помогал им, да, вероятно, и священник не пользовался их расположением. Поэтому, когда им довелось услышать рассказ о древнем тираноборце Бруте, они низвергли Блэза, и на его месте поставили Брута, т.-е. заменили свой патриархальный, наивно-католический и суеверный культ почитанием революционной добродетели. Этому примеру последовали другие коммуны, и вскоре Конвент принимает депутацию от властей этого округа и с удовольствием выслушивает сообщение, что большинство граждан округа отреклись от католицизма и признают отныне лишь один «культ свободы». Другая депутация из того же округа появилась перед Конвентом в церковных облачениях, чтобы подчеркнуть таким маскарадом свое заявление об отказе от суеверий и священников.

Эти и множество других подобных фактов воодушевляют атеистов Конвента. Мари-Жозеф Шенье выступил в самом собрании с горячей речью, в которой предлагал заменить католичество религией отечества. «Освободите,—говорил он,—сынов республики от ига теократии, еще тяготеющего над ним... Свободные от предрассудков и достойные представлять собою французскую нацию, мы сумеем основать на развалинах свергнутых с трона суеверий единственную и универсальную религию, у которой нет тайн, единственый догмат которой—равенство, единственные проповеди которой—наши законы, а священнослужители—должностные лица, которые сжигают свой ладан только перед алтарем общего вашего божества—отечества». Эта речь встреченная аплодисментами, была по постановлению Конвента напечатана и распространена. В то же время, по предложению Комитета Общественного Спасения, Конвент принимает постановление о том, что коммуны имеют право упразднять свои приходы, то-есть уничтожать католическую религию в местном масштабе.

С этого момента (брюмер II года; октябрь—ноябрь 1793 г.) антикатолическое движение широко разливается и принимает формы так называемого «Культа Разума». Множество священников в Париже и в провинции слагают с себя сан и отрекаются от католицизма. Особенно торжественный характер носит отречение епископа Гобеля и его викариев. Этот епископ явился в Конвент, снял с себя знаки своего сана и вместо них надел на голову красную республиканскую шапку. Почти все секции Парижа отменили христианство, закрыли католические церкви, а потом учредили в них храмы, посвященные культу разума. То же происходит и в провинции.

Подчиняясь общему порыву, Центральный Комитет парижских клубов, поддержанный революционным городским самоуправлением—Коммуной и секциями, требуют от Конвента отмены жалованья священникам. В этой петиции говорилось: «Мы просим издать закон, на основании ко-

торого ни один гражданин не мог бы быть принужден участвовать в оплате тех культов, в которые он не верит. Пусть эти культы оплачиваются теми, кто еще верит в колдунов. У республиканца не может быть никакого культа, кроме культа свободы, истины и разума. Пора перестать оплачивать обман и бездельничанье». Парижская Коммуна по предложению Шометта идет еще далее и, уже не спрашиваясь Конвента, выносит следующее постановление: «Принимая во внимание, что парижский народ отказался признавать какой-либо другой культ, кроме культа Истины и Разума, Генеральный Совет Коммуны постановляет: 1) что все церкви и храмы всевозможных вероисповеданий, существующих в Париже, будут немедленно заперты; 2) что все священнослужители, к какому бы культу они не принадлежали, будут лично и индивидуально ответственны за те смуты, источником которых окажутся религозные мнения; 3) что всякий, кто потребует открытия храма или церкви, будет арестован, как подозрительный; 4) что революционные комитеты будут приглашены зорко наблюдать за всеми священниками; 5) что будет составлена петиция Конвенту, приглашающая его издать декрет, который отстранил бы священников от всякого рода общественных должностей, а равно и от всех мест в национальных мануфактурах».

Но Конвент, вообще потворствовавший движению, не раз манифестировавший свою солидарность с ним и принявший ряд частных мер, означавших безусловный отказ от политики поддержки церкви, не пошел ни на общую меру, предложенную Центральным Комитетом клубов, ни на утверждение самочинного шага Коммуны. От этого его удерживали соображения как внутренней, так и внешней политики. Наоборот, он видит себя вынужденным порицать крайности дехристианизаторов, воспрещать всякие насилия и мероприятия, противоречащие свободе культов, и т. д. Этим он пытается парировать недовольство внутри страны. А к народам Европы он обращается, по предложению Робеспьера, с манифестом, в котором пытается смягчить и идеализировать происходящий во Франции поход против религии. В этом манифесте говорилось: «Ваши повелители говорят вам, что французская нация преследует все религии, что она заменила культ божества культом нескольких людей. Они рисуют нас в ваших глазах идолопоклонническим или безумным народом. Они лгут. Французский народ и его представители уважают свободу всех культов и не подвергают гонению ни одного из них. Они чтут добродетель мучеников человечества, без излишнего увлечения и без идолопоклонства; они ненавидят нетерпимость и суеверие, каким бы предлогом последние ни прикрывались; они осуждают крайности философской точки зрения так же, как безумие суеверия и преступления фанатизма».

«Крайности философской точки зрения» здесь обозначает распространявшийся в то время культ разума и культ отечества, представлявшие собой попытку заменить на основе республиканского календаря традиционную религию атеистическими суррогатами. В действительности, Конвент, за исключением Робеспьера и его ближайших сторонников, не только не порицал их, но и поощрял. Известен, например, факт посылки им делегации на праздник Разума в Сен-Рок, где произносились атеистические речи, при чем делегация участвовала в торжестве и представила Конвенту восторженный отчет. Известен еще целый ряд фактов, опровергающий это робеспьеристское утверждение. И точно так же далека от действительности идиллическая картина религиозной свободы, якобы, царящей во Франции. Вместо того, чтобы открыто заявить, что республи-

ка силою вещей пришла к конфликту с религией, к конфликту, из которого для спасения революции нет иного выхода, кроме уничтожения всеми способами религии, представители Франции пытаются заслонить зрелище просходящей борьбы грубо размалеванными декорациями социального мира. Эта ложь и лицемерие понятны, конечно, и могут быть оправданы, но они в то же время чрезвычайно характерны для той группы мелкобуржуазных революционеров, которая возглавлялась Робеспьером.

«Культ разума», взятый в его чистом виде, в понимании его учредителей и проповедников, никоим образом нельзя считать религией и нельзя ставить на одну доску с учрежденной позднее Робеспьером деистической государственной религией—«культом верховного существа». Конечно, в бурном течении антирелигиозного движения имели место отдельные случаи, когда культ разума смешивался с культом верховного существа и в лице «разума» поклонялись одному из «проявлений» божества. Но это было или непониманием сущности культа разума, или тенденциозно-робеспьеристским извращенем его.

Здесь вообще уместно поставить вопрос о допустимости огульного применения понятий р е л и г и о з н ы й, р е л и г и о з н о с т ь, р е л и г и я к чувствам и учреждениям, выходящим из сферы повседневности и ярко окрашенным социальным энтузиазмом, самоотречением, преданностью, жертвенностью и т. д. Всякая религия неизбежно пропитана мистицизмом. Она принимает более или менее явно существование чего-то высшего, независящего от человеческой воли и эту волю подчиняющего непостижимым и непреложным декретам. Религиозное чувство—чувство пассивное и мистическое. С этой точки зрения то обостренное чувство любви и преданности республике, которым были проникнуты французские революционеры в период гражданской войны и внешнего нашествия, вовсе не было религиозным. Республика была делом их рук, плодом их борьбы и планомерных стремлений, но она не была чем-то извне пришедшим, стоящим над ними, господствующим, подчиняющим. Отечество—это были они сами, или, вернее, это была вся совокупность их усилий и жертв, их желаний и надежд. Оно для них было не божеством, а творимым идеалом. Но, говорят, у этой «религии отечества» были и святые, и мученики, в отношении которых существовал самый настоящий культ, который был организуем муниципалитетами и эмиссарами Конвента. Пусть так, пусть перед статуями Марата. Шалье, Лепелетье и других героев революции, павших от руки врагов республики, кадили ладаном и производили всякие другие церемонии. Культ, какой бы символистикой ни был он окружен,—это народное зрелище, спектакль и ничего больше. Весь вопрос, в том, видели ли французы в символах отечества что-либо большее, чем изображение отвлеченной идеи? Видели ли они в бюстах Марата и других что-либо большее, чем изображение национальных героев? Нет, конечно. Ни отечество, ни его мученики не представлялись им «божествами», существующими вне их самих и оказывающими какое-то независимое от них влияние на их жизнь. Этот культ был лишен всякого мистицизма.

То же следует сказать и о культе разума. Разум не представлялся им божеством в обычном словоупотреблении. Это был не божественный, а человеческий разум, противопоставляемый суеверным понятиям положительных религий. Религия разума была противоположностью всем религиям вообще, потому что эти религии отрицали суверенитет человеческого разума и подчиняли его мистическому божественному разуму. Они

поклонялись разуму, чтили его, но не молились ему, потому что это был их коллективный разум, руководивший ими в великой революции и принесший им победу в социальной борьбе над силами реакции, опиравшимися на суеверия религии. Церемонии, которыми сопровождался этот культ, не были по существу религиозными. Это были зрелища для народа, которые должны были дать массам, еще не отвыкшим от старых форм духовной жизни и не могущим обойтись без пышных церемоний, рационалистическую замену религиозных зрелищ. Тот пафос, доходивший порой до экстаза, который в некоторых случаях отличал устроителей этого культа, был пафосом не религиозным, а революционным.

Праздник Разума, устроенный в Соборе Парижской Богоматери 10 ноября 1793 года, носит, конечно, на наш взгляд, чересчур деланный и маскарадный характер. Актриса Оперы, фигурирующая в роли богини разума, напыщенные речи, гимны в честь свободы и т. д. были, однако, во вкусе эпохи. Но значение этого праздника заключалось, как справедливо замечает Фр. Маутнер, не в лжеклассических декорациях, а в том, что учение о разуме, связывающееся до сих пор с деизмом, теперь торжественно провозглашалось как учение атеизма. Это было применением к жизни тех материалистических и атеистических теорий, которые в предшествующий революции период посвещения представляли собою высшую ступень развития общественной мысли. Конечно, эти теории были упрощены и отчасти искажены. Конечно, носители и проводники их в жизнь лишь весьма условно могут быть названы последователями великих просветителей. Но это происходило потому, что они были не философами, а людьми революции, практическими политиками, прежде всего, и потому, что к атеистической пропаганде действием они пришли в результате почти слепого отыскивания наиболее пригодных в данной обстановке методов социальной борьбы.

5. Атеисты и защитники религии в период революционного правительства.

Наиболее выдающимися из атеистов-практиков были Гебер, Клоотс, Шометт. Присмотримся поближе к ним и к их деяниям.

Жак-Ранэ Гебер (собственно Эбер—Hébert; 1757—1794) принадлежал к тем деклассированым элементам буржуазной интеллигенции, из которых рекрутировались большею частью сторонники крайнего якобинства, подвизавшиеся на административном поприще и в журналистике. Их неустойчивое социальное положение предрасполагало их к авантюризму в политике и в жизни и к крайним формам анархического индивидуализма в теории. Таким именно и был Гебер, человек без твердых правил и без ясных взглядов, больше плывший по течению революции, чем пытавшийся направлять ее к осознанной цели.

Его жизнь до революции—жизнь проходимца. Первоначальное образование он получил в иезуитском коллеже, потом где-то в провинции он изучал мадицину. Любовные похождения отвлекли его от систематических занятий и понудили отправиться в Париж на поиски счастья. Однако, здесь ему не повезло. Начав жизнью литературной богемы, он опустился до службы лакеем. Его враги утверждали, что эту службу он был

вынужден оставить, так как был уличен в воровстве. Позже он служит билетером в театре «Варьетэ», но и с этой должности его увольняют за неблаговидные поступки; говорили, за сокрытие выручки от проданных билетов. С началом революции он снова берет в руки перо и пишет на политические темы. Его произведения этого времени отнюдь не отличаются достоинствами. Они расплывчаты, бледны, умеренны. Но в них обращает на себя внимание подделка под народный разговорный жаргон, кажется, до того не встречавшийся в литературе.

С 1790 года в Париже начала выходить умеренно-конституционная газетка под названием «Самые простые письма отца Дюшена», «Добрый отец Дюшен»—это символическое обозначение парижского простолюдина, вроде английского «Джон Буля» или немецкого «Михеля». Успех газетки отца Дюшена побудил одного издателя предложить Геберу взять на себя редактирование новой газеты под тем же названием. Гебер согласился, и с этого момента (начало 1791 года) начинается его известность.

Ни издатель «Отца Дюшена», ни сам Гебер первоначально не ставили перед собой никаких политических задач. Газета издавалась для прибыли, а не для агитации. Поэтому она с самого начала приспособляется к изменчивым вкусам и настроениям тех читателей, для которых предназначалась.

По мере развития событий и параллельного революционизирования народных масс, газета становится все бойчей и задорней. Самый заглавный лист ее испытывает характерное преобразование. В первых номерах на нем изображался мирный и добродушный печник «отец Дюшен» с трубкой во рту и пачкой табаку в руке, а потом эти мирные аттрибуты исчезают, и перед нами кровожадный санкюлот с пистолетами за поясом и топором в руке, угрожающий священнику. В уголке написано: memento mori—помни о смерти. Статьи пишутся грубым стилем и неправильным языком и пестрят ужасающим количеством ругательств, бессмысленных проклятий, бестолковых жаргонных восклицаний. Политическая мысль в них почти отсутствует или представляет собой убогие заимствования из либеральной печати. В первый период своей журналистской деятельности Гебер выше литературного лакейства не поднимается; он только перекочевывает за своим читателем справа налево. Да и позже его мысль становится не столько более зрелой, сколько более самостоятельной и крайней: он пытался играть роль государственного человека и делает «Отца Дюшена» органом тех деятелей Парижской Коммуны, во главе которых становится и которые получают название гебертистов.

Добившись с помощью газеты влияния и денег, Гебер ведет широкую, разгульную жизнь. Бывший лакей обзаводится сам лакеями и экипажами, а в своей внешности подражает тем аристократам и богачам, против которых направлен топор «Отца Дюшена». Как только выясняется, что в борьбе Робеспьера против атеистов большинство патриотов не на стороне последних, Гебер бесстыдно отрекается от атеизма и нагло заявляет, что он «всегда проповедывал евангельскую мораль», что эта нравственная книга (евангелие) кажется ему превосходной и что нужно следовать ее поучениям, чтобы быть совершенным якобинцем. Будучи окончательно побежден и приговорен к гильотине, он не имеет мужества взглянуть в лицо смерти: его силой тащат на эшафот. Он—не герой и не мученик атеизма. Но он—распространитель его в массах и в то же время он—эхо атеистических настроений, пышно расцветших в

этот бурный период революции. Только с этой точки зрения он и заслуживает внимания.

Как член коммунального совета и заместитель парижского прокурора, Гебер ведет линию на истребление религии. Закрытие церквей, аресты священиков, отмена религиозных похорон, запрещение ношения священнической одежды, уничтожение предметов католического культа и т. д., и т. п.—все это совершалось по его наущению и при его участии.

Как журналист, он вульгаризирует теории Гельвеция о себялюбии и воспитании, кладя их в основу своего практического анархизма. В своей проповеди атеизма он особенно смакует теорию происхождения религии из обмана жрецов и невежества народных масс. Вот образцы его антирелигиозных выступлений [1]):

«Великое несчастье человечества в невежестве. Оно—причина почти всех низостей и всех преступлений, совершающихся на земле. Оно, чорт возьми, породило все то дурное, от чего мы теперь страдаем. Деспотизм—дело невежества, и фанатизм—его высочайшее творение. Ибо, дьявол побери, если бы у людей было больше здравого смысла, тогда они не дали бы провести себя всеми этими глупыми сказками мошенников и попов, тогда они не позволяли бы тем проходимцам, которые титулуют себя князьями, королями и императорами, связать себя и снабдить намордниками.

«Первым жрецом был пролаза, несколько похитрее, чем остальные дикари, среди которых он жил. Он заметил, когда погода собирается перемениться, его кошка чешется или его осел прядет ушами. Гордясь этим открытием, он использовал его для того, чтобы обманывать и надувать других, рассказывая им, что «предвечный отец» или даже дьявол шепнул ему на ухо, что скоро пойдет дождь или наступит хорошая погода. И, как известно, всегда лиха беда лишь начать. Раз отыскав дураков, обманщик стал изобретать другие глупости, чтобы водить за нос простаков...».

Христос по мнению Гебера, был якобинцем и санкюлотом, но, конечно, не был богом. Он, как Вольтер, отделяет учение христа от учения о христе. Христос был основателем первого революционного клуба, который состоял всего из двенадцати членов—сплошь бедные санкюлоты! «Однако, в их число протискался один фальшивый персонаж по имени Иуда, что на еврейском языке означает то же самое, как у нас Петион. Вместе с этими двенадцатью якобинцами Иисус учил подчиняться законам и проповедывал равенство, свободу, любовь к ближнему и братство. Уже он вел постоянную войну с жрецами и финансистами, уничтожая религию иудеев,—своего рода культ крови,—учил людей попирать богатства ногами, чтить старых, прощать оскорбления и так далее. Скоро вокруг него об'единились все санкюлоты. Чем больше цари и императоры преследовали его учеников, тем больше росло их число. К несчастью, среди пшеницы замешались проклятые плевелы. За одним Иудой, который продал его, скоро последовали другие в том же роде. За распятием одного, едва он успевал умереть, быстро следовали новые рас-

---

[1]) Подробную характеристику Гебера и его газеты читатель найдет в книге Г. Кунова «Борьба классов и партий в Великой Французской Революции 1789—1794», 2-е издание под редакцией И. Степанова. Книгоиздательство «Коммунист», М. 1919. Оттуда же заимствованы выдержки из статей Гебера. См. также Луи Блан «История французской революции», СПБ, 1908, т. IX, стр. 384 и сл.

пятья. Род Иудин сделался папами, кардиналами, епископами, аббатами, монахами и дьяконами. Эти богом проклятые мошенники обогащаются во имя того самого божественного законодателя, который возлюбил бедность. Они грабят глупцов, рассказывая им о чистилище и аде и продавая дорогою ценой отпущения».

Такими сказками Гебер боролся с католицизмом. Впрочем, христос-якобинец, как две капли воды, похож на христа-социалиста, с помощью которого русские революционеры былых времен вели свою агитацию против богатых и попов. Легенда о христе-революционере и социалисте, вредная и цепкая легенда, и сейчас еще, пожалуй, не окончательно подорвана [1].

Совсем другой социальный тип представляет собой основатель культа Разума и прокурор Парижской Коммуны Пьер-Гаспар Шометт (1763—1794). Это—простолюдин с элементарным образованием, до революции—рулевой на одном из судов, плававших по Луаре. Он фанатически предан революции. Он—подлинный вождь парижских народных масс, трибун с громовым голосом и ясной, детской чистой душой. Правда, проявления его чувств грубы и некультурны: он не надевал на свои рабочие руки перчаток, когда делал черное дело революции. Он уничтожал врагов республики, потому что видел в этом священный долг патриота. И так же, творя новую жизнь, он с неведением ребенка уничтожал драгоценные памятники искусства, видя в них лишь материальные звенья той цепи лжи и суеверий, которою религия опутала народ. Можно ли ставить ему в вину как одно, так и другое? Над его невежеством издеваются профессора. Фр. Маутнер, например, указывает, как велика была «ученость» Шометта: этот простак, подражая моде, заменил свое скромное христианское имя именем греческого мудреца Анаксагора, потому что,—говорил он,—этот богоборец был мученик, повешенный за свой атеизм. Действительно, ляпнул не по-ученому. Но разве недостаток познаний в истории древней философии не искупался в нем той пламенной ненавистью к христианству, которая побудила его заменить имя, данное ему при крещении, звучным именем безбожника? К этому «обвинению» Маутнер прибавляет, что Шометт был пьяница. Может быть, правда, а может быть, и нет. Он в святые не метил. Но уже во всяком случае, неправда, что он грабил церковные ценности. Бедняком он был, бедняком поднялся на эшафот, а юный сын его после этого физическим трудом снискивает себе пропитание.

Шометт—выразитель пролетарских течений в революции, поскольку вообще можно говорить о тогдашнем пролетариате, как активной величине. Но, во всяком случае, он—представитель тех мелкобуржуазных низов, которые по своим настроениям сливались с тогдашним пролетариатом. Он еще не коммунист, каким был в то время Бабеф, но идеи социального равенства близки и дороги ему. Эти идеи, может быть, питает в нем его друг Сильвен Марешаль, будущий автор «Манифеста Равных» и сподвижник Бабефа (см. ниже). Впрочем, он совсем не теоретик,

---

[1]) Между прочим, в Брюссельском народном доме среди портретов предшественников и основоположников социализма еще накануне мировой войны красовалось изображение христа. «Социалист», заведывающий этим домом, об'ясняя посетителям присутствие христа среди изображений вождей пролетариата, говорил: «Он тоже наш. Он ведь проповедывал социализм, только капиталисты исказили его учение».

и его приверженость к мелкой собственности, равномерно распределенной между всеми гражданами, не есть принципиальная защита права собственности. От анти-капитализма до социализма всего один шаг, и возможно, что Шометт этот шаг сделал бы в 1796 году, если бы он не погиб под ножом гильотины в 1794 году.

Шометт в коммунальном совете был вдохновителем того социального строительства, которое отличает это учреждение. Программа возглавляемой им группы—в нее входили Паш, парижский мер, Моморо, Любен—резюмируется в следующих требованиях: свобода от обложения низших ступеней дохода, прогрессивный подоходно-поимущественный налог на богатых, снабжение населения хорошим дешевым хлебом, «хлебом равенства», устройство больниц, учреждений для слепых, госпитателей, приютов и школ, организация общественных работ для безработных, самоуправление Парижской Коммуны, избирательное право независимо от уплачиваемого налога. Кроме того, Шометт и другие члены этой группы отстаивали раздел части национальных имуществ и передачу их в аренду неимущим и требовали решительной борьбы со спекуляцией продовольствием и с «узурпацией рынков» монополистами и торговыми кликами.

«Революцию сделал бедный в несравненно большей мере, чем богатый,—говорил Шометт в одной из своих речей.—Но в то время, как все вокруг него изменилось, он находится в прежнем положении. Он ничего не приобрел через революцию, кроме права жаловаться на свою нищету... Революция, давшая свободу богатому, принесла ему выгоды. Правда, она и бедным дала свободу и равенство. Но, чтобы жить свободно, надо иметь вообще возможность существовать. А если нет разумного соответствия между той ценой, которую рабочий получает за свой труд, и ценами необходимых продовольственных продуктов, он не может существовать». Правда, из этих трезвых мыслей делался утопический вывод: поставьте рабочего в такое положение, чтобы у него была надежда самому стать мелким собственником. Но этот вывод без труда мог быть изменен. Глубокое же понимание социальной природы революции, просвечивающее в этих словах, оставалось незыблемым фундаментом, способным выдержать и более солидную постройку.

Из этого понимания революции исходил Шометт в своей практической деятельности. Он поглощен новыми планами, проектами реформ. Общее благо — его единственная цель. Он поражает своим трудолюбием. Но на современный взгляд он страдает чрезмерной сантиментальностью и пафосом, похожим на актерство. В этом уж виноваты те вожди революции, которые ввели в моду и сантиментальность и пафос и которым Шометт добросовестно подражал, виноват и общий тон тогдашней литературы, далекой от простоты и естественности. Устраняя же из облика Шометта эти наносные черты, мы видим в нем редкого организатора просвещения и социальной помощи [1]), проповедника «республиканских добродетелей» [2]) и, наконец, борца за атеизм.

---

[1]) Он сам разрабатывал проекты устройства больниц, приютов, убежищ, помощи бедным, ему в значительной мере Париж обязан учреждением консерватории, открытием публичных библиотек в будничные дни; он намечал реформу школьного дела и добился отмены телесного наказания в воспитательных заведениях.

[2]) Он вел крайне энергичную борьбу с проституцией, закрывал публичные дома, кабаки, игорные притоны. Отрицая церковный брак, защищал незарегистриро-

Шометт еще меньше, чем Гебер, теоретизирут. Его заслуга—в проведении в жизнь атеистических учений, в практической борьбе с религией. Яркий пример этой стороны его деятельности представляет вышеприведенная резолюция Коммуны о закрытии церквей. об ответственности духовных лиц за смуты, происходящие на религиозной почве, и т. д. Его роль, как организатора празднества в честь Разума 10 ноября 1793 года, неоднократно описывалась. В своей речи, связанной с этим празднеством, он говорил: «Фанатизм с позором уступил свое место разуму, справедливости, истине, его косые глаза не могли вынести блеска света. Народ Парижа, собравшийся здесь (в Соборе Парижской Богоматери), впервые присутствует при том, как готические своды, столь долго отражавшие глас заблуждения, звучат кличем истины. Нет больше попов! Нет больше других божеств, кроме тех, которые являет нам природа. Из храма разума мы отправляемся в храм закона, чтобы еще раз отпраздновать торжество свободы. И мы обращаемся к Конвенту с требованием, чтобы бывший кафедральный собор Парижа был отныне посвящен разуму и свободе».

Видя поражение своей политики воинствующего атеизма, Шометт, подобно Геберу, отступает. Однако, это вынужденное отступление не носит характера отречения от своих взглядов. На заседании Парижской Коммуны 28 ноября 1793 г. он выступает с предложением отменить известное уже нам постановление совета Коммуны о закрытии церквей и пр. Это постановление он считает «бесполезным в той части, где оно предписывает меры, уже принятые самими гражданами», т.-е. в части, гласящей именно о закрытии церквей. Он, кроме того, считает это постановление опасным, потому, что «оно может вызвать фанатизм, озлобить недоверчивых (?) граждан». Он, наконец, вспоминает и о том, что Декларация Прав гарантирует свободу слова, а статья 122 Конституции провоглашает свободу культов. Внимательное наблюдение убедило его в том, что «*воля народа не за атеизм*». Но известная доля лицемерия слышится в его утверждении, что он высказывается так не по политическим соображениям. Нельзя сомневаться в том, что этот отход с позиций воинствующего атеизма продиктован именно тактическими соображениями.

Шометт поднялся на эшафот в результате поражения диктатуры Коммуны, как один из вождей ее. Его антирелигиозная политика была лишь частью той политической и социальной линии, которую он и его единомышленники проводили. Однако, революционный трибунал особенно подчеркивал обвинение в том, что Шометт хотел «истребить всякую мысль о божестве и построить французское правительство (то-есть, государственый строй) на атеизме». Частным пунктом обвинения, между прочим, было и то, что, заперев в ночь под Рождество церкви, Шометт помешал служению полуночной мессы в 1792 г.

Анахарсис Клоотс (1755—1794), одна из живописнейших фигур революции, также был бого- и тираноборцем и горячим приверженцем культа Разума. Собственно, звали его Жан-Батист Клоотс, и, кроме того, он обладал титулом барона Валь-де-Грас. Но от имени христианского он отрекся, как безбожник, заменив его греческим именем Анахарсиса, а от титула барона—как республиканец, заменив его громким званием

ванный брак, заключенный «перед лицом солнца», он требовал в то же время правильной семейной жизни.

«оратора человеческого рода». Еще он отрекся от прусского подданства, удостоившись почетного французского гражданства вместе с другими «чужеземными философами, защищавшими с мужеством дело свободы и послужившими на благо человечества». Происходил же он от родителей голландской национальности. Воспитание он получил, во всяком случае, французское и имел полное основание говорить о себе: «У меня французское сердце, а душа санкюлота». Эти слова были им сказаны, когда он произносил перед Законодательным собранием присягу «быть верным универсальной нации, равенству, свободе и верховной власти человеческого рода». Анахарсис Клоотс—человек громких слов и театральных поступков.

В ранней молодости он вращался в философских кругах и писал антирелигиозные сочинения, которые особой славы ему не создали, но вызвали правительственное преследование. Он вынужден скитаться в разных странах. «Я мог спастись от тиранов, духовных и светских,—говорил он в одной из своих речей,—лишь непрерывными путешествиями. Я был в Риме, когда меня хотели засадить в тюрьму в Париже, и укрывался в Лондоне, когда меня хотели сжечь в Лиссабоне. Только перебрасываясь, подобно ткацкому челноку, из одного конца Европы в другой, я спасался от полицейских альгвазилов, от всех господ и всех лакеев».

Но он очень богат—его ежегодный доход равен ста тысячам франков—и лишений материального порядка он не испытывает. В революции он остается тем же барином и продолжает жить в довольстве и роскоши. Его театральные выступления создают шум и доставляют ему известность. Особенно нашумело его появление перед Национальным собранием 19 июня 1790 года во главе делегации из разноплеменных иноземцев, в том числе арабов и негров. Он требовал допущения этой «депутации человеческого рода» к участию в торжестве 14 июля. Другое выступление его, 9 сентября 1792 года, было от имени типографщиков. Он требовал почестей Пантеона для изобретателя книгопечатания Гутенберга. В речи, произнесенной им по этому поводу, развивается та же идея всемирной республики, блестящим выразителем которой в литературе был Вольней.

«Хотите ли вы одним взмахом истребить всех тиранов?—говорил Клоотс.—Провозгласите торжественно, что верховная власть—это общий и солидарный патриотизм всех людей, входящих в состав единой нации. Такое широкое понимание тем более естественно, что ни одна из статей нашей Декларации Прав не применяется исключительно к Франции. Вечные принципы не измеряются меркой преходящих имен, мимолетных местных интересов, человекоубийственного соперничества. Французы, англичане, немцы и все составные элементы верховного повелителя (то-есть народы, образующие человеческий род) утратят свои готические этикетки, свою варварскую обособленность, свою относительную, спорную, воинствующую и разорительную независимость. Они утратят, говорю я, воспоминание о всех политических бедствиях, слившись во всемирное братство, в неизмеримо громадное государство Филадельфии (то-есть братской любви)... Первый из соседних народов, слившийся с нами, подаст сигнал ко всемирной федерации... Мы обретем в единой нации наилучшее из правительств с наименьшими издержками... Универсальную республику французов ожидает более быстрый и счастливый успех, чем универсальную церковь христиан. Католичество веч-

ного катехизиса (основанного на природе) одержит победу над католичеством, основанным на священстве... Вселенная, разбитая на тысячу равноправных департаментов, забудет о своих прежних названиях и национальных соперничествах, чтобы вечно сохранять братский мир под эгидой единого закона...».

Идея вселенского государства, универсальной республики многим тогда казалась осуществимой, и Анахарсис Клоотс, как проповедник этой возвышенной мечты, встречал большое сочувствие. При выборах в Конвент он получил депутатские полномочия сразу от двух департаментов.

Но эта идея сочеталась у него с довольно глубоко продуманным теоретическим анархизмом. Современные анархисты с полным правом могут чтить в нем своего предшественника. «Он пришел к требованию уничтожения всякого правительства. Все функции государственного управления должны перейти к автономным свободным общинам; для выполнения задач, выходящих за пределы отдельных коммун, они могут составить братское об'единение» [1]).

Это социальное устремление Клоотса неразрывно связывается с пылким богоборчеством. Говоря о своем участии в революции, он, между прочим, так рисует свою роль в ней и одушевляющие его идеалы:

«... В Париже было место оратора человеческого рода. Я не уезжал отсюда с 1789 г. С этого момента я удвоил свое рвение против мнимых владык неба и земли. Я стал во всеуслышание проповедывать, что нет бога, кроме природы, нет владыки, кроме рода человеческого, народа-божества. Народ сам довлеет себе, он будет вечно жить. Природа не преклоняет колен сама перед собой. Судите о величии свободного рода человеческого по французскому народу, который есть часть его. Судите о непогрешимости целого по разумности части, которая одна уже заставляет трепатать порабощенный мир. Комитету надзора за всемирною республикою будет меньше дела, чем теперь комитету самой малой из парижских секций. Общее доверие заменит всеобщую подозрительность. В моей республике будет мало присутственных мест, мало налогов, палача не будет вовсе. Разум об'единит всех людей посредством одной группы представителей, без иной связи, кроме письменных сношений... Единственное препятствие к осуществлению этой мечты—религия. Настало время уничтожить ее».

В Конвенте Клоотс примкнул сначала к жирондистам, увлеченный повидимому, идеей федеративной республики. Но скоро он перекочевывает к монтаньярам и даже председательствует одно время в Якобинском клубе. Во время суда над Людовиком XVI он требует казни тирана «во имя человеческого рода». Этот вечный припев его о человеческом роде крайне раздражал Робеспьера, и одним из мотивов исключения Клоотса из Якобинского клуба было именно то, что он говорит всегда не от имени французского народа, а от лица всего человечества.

Неоднократно Клоотс выступает с антихристианским и атеистическими речами и предложениями. Между прочим, он предложил поставить памятник священнику-атеисту Жану Мелье, «первому священнику, имевшему мужество и честность отречься от религиозных заблуждений». Он принимает горячее участие в распространении культа разума и может считаться одним из его основателей. Любопытно, что у него по-

---

[1]) Генрих Кунов «Борьба классов и партий», стр. 474—475.

нятие «универсального разума» совпадало с понятием «человеческого рода».

Вот еще ряд собственных высказываний Клоотса в интересующей нас области [1]):

«Все, что есть в природе, вечно и неистребимо, как она сама. Великое все совершенно, несмотря на видимые или относительные недостатки его видоизменений. Мы никогда не умрем; будем вечно перемещаться в бесконечном воспроизведении существ, которых природа пригревает на своем лоне и питает бесчисленным множеством своих сосцов. Эта доктрина немного веселее доктрины отца сатаны, и дамы приспособятся к ней, как и мы. Нам нужно только слово cosmos (вселенная), чтобы стеречь в порошок аристократию...—Другого вечного, кроме мира, нет. Прибавляя непостижимого theos (бога) к непостижимому cosmos (миру), вы удваиваете затруднение, не разрешая его. Они говорят: «Всякое произведение указывает на существование работника». Да, но я отрицаю, что вселенная — произведение, и утверждаю, что она — существо вечное. Но вселенная чудесна! О, ваш создатель еще чудеснее! Меньшее чудо нельзя об'яснить большим...—Точка опоры, которую тщетно искал Архимед, чтобы сдвинуть землю, и которую духовенство, по словам Юма, нашло в небе, вы, братья мои, найдете во Франции, чтобы опрокинуть троны».

Из этих положений отнюдь нельзя сделать того заключения, которое делает Луи Блан, а именно, что Клоотс «признавал бога лишь в совокупности всех существ» и что, следовательно, он был не атеистом, а пантеистом. Атеизм никогда не бывал голым отрицанием или полным отсутствием «веры». Весь вопрос лишь в том, в чем заключается его утверждение, и куда направлена одушевляющая его вера. В атеизме Клоотса утверждается природа в противопоставлении богу, а вера его обращена не к небу, а к земле и совершенно свободна от всякого мистицизма. Поэзии, правда, в нем сколько угодно, но в периоды социальных кризисов и поэзия неизбежно теряет свои мистические корни и сливается с земной человеческой практикой, одевая ее в приманчивые наряды. Кажущийся мистицизм Клоотса был, в сущности, лишь поэтической оболочкой его социального энтузиазма.

Клоотс в тюрьме и вплоть до эшафота не изменяет своему воинствующему атеизму. Он «старался искоренить из своих товарищей последние остатки деизма и до конца проповедывал им учение о природе и разуме с пламенным усердием и непостижимым презрением к смерти». Он улыбался и шутил на пути к месту казни, а когда подошла его очередь подставить свою шею под нож гильотины, он пожелал быть казненным последним, чтобы, наблюдая, как валятся головы его товарищей, установить еще несколько принципов для подтверждения своего атеизма.

Клоотс был арестован еще в декабре 1793 года, но гильотинирован в один день с Гебером—24 марта 1794 года. Основным преступлением его была признана пропаганда универсальной республики. Но больше всего ненависть Робеспьера и его сподвижников питалась атеизмом Клоотса, публично заявлявшего, что религия есть величайшее препятствие для осуществления его идеалов.

Диктатура революционной мелкой буржуазии в Париже была моментом наивысшего под'ема революции. Разгром Коммуны и гибель ее

---

[1]) Луи Блан «История французской революции», т. IX, стр. 390—392.

вождей знаменуют начало торжества подлинно буржуазных групп, победу тех течений, которые полагали, что революция с учреждением республики осуществила все свои задачи. В то же самое время и антирелигиозное движение неизбежно должно было пойти на убыль, так как атеизация Франции явно не соответствовала ни интересам промышленной и средней буржуазии, ни настроениям крестьянства и огромной массы мелкой буржуазии. Короткий расцвет атеистического культа разума был реакцией против измены духовенства делу революции гораздо в большей степени, чем результатом пропаганды относительно небольшой группы крайних революционеров—сознательных и воинствующих атеистов.

Присматриваясь ближе к тем политическим группировкам, которые вели борьбу против крайних, мы видим, что отрицательное отношение к атеизму в этот период сопутствует защите экономических и политических интересов состоятельных слоев. Самый непримиримый враг атеизма — Робеспьер — соединяется с дантонистами, чтобы раздавить «анархистов». Дантонисты же после победы над жирондистами направляют главные свои усилия против Парижской Коммуны именно потому, что Коммуна стремилась перенести центр власти к низам народа, тогда как дантонисты хотели, чтобы полнота власти принадлежала образованным и обеспеченным слоям. «С дантонистскими воззрениями на свободу, — говорит Кунов, — совсем не мирились возрастающий перевес радикальных мелкобуржуазных элементов в парижском городском управлении, их атеистическая пропаганда и—еще более—их налоговая политика, все сильнее обременявшая состоятельных».

Сам Дантон не был особенно ревностным сторонником религии. Высказывались даже предположения, что в своих личных взглядах он склонялся к атеизму [1]). Но со свойственным ему оппортунизмом он был сторонником сохранения религии для народа, был, поэтому, противником отделения церкви от государства и до конца защищал Гражданское положение о духовенстве, полагая, что оно достаточно обезвреживает священиков, но в то же время оставляет неприкосновенным их положительное значение в государственной жизни.

В разгар атеистического движения он выступает в Конвенте (26 ноября 1793 г.) решительным сторонником Робеспьера. «Я требую, — говорил он,—чтобы не происходило больше антирелигиозных маскарадов в стенах Конвента. Пусть лица, желающие сложить на алтарь отечества останки церквей, не делают из этого забавы, ни триумфа... Есть границы всему, даже поздравительным манифестациям. Я требую, чтобы был положен предел». В той же речи, высказывая мысль о желательности единой государственной религии для всех французов, он предлагает,—может быть, по подсказке Робеспьера, — учредить культ верховного существа. «У народа будут празднества, — говорит он, — во время которых он будет возносить фимиам верховному существу природы. Ибо мы не для того хотим уничтожить суеверие, чтобы установить господство атеизма». И неблагодарный Робеспьер, посылая Дантона на эшафот, обличал его, как атеиста!

---

[1]) В своих речах Дантон употреблял выражения: «божество вселенной», «верховное существо», но это могло быть только «способом выражаться» или же, как предполагает Олар, речь в этих случаях идет о «расширенном» представлении Дидро о боге. В Революционном трибунале, говоря о своей смерти, он сказал: «Моим жилищем скоро будет ничто».

Камилл Демулен, по существу, занимает ту же позицию, когда выступает совместно с Дантоном и Робеспьером против крайних. В своем «Старом Кордельере», журнале, созданном специально для борьбы с диктатурой Парижской Коммуны, он не стесняется в средствах, чтобы подорвать авторитет Гебера и Шометта. Он утверждает, что эксцессы «крайних» оплачиваются английским золотом. Он называет их «патриотическими контр-революционерами», стремящимися своими крайностями в угоду подкупившим их подорвать дело свободы. Вознося до небес Робеспьера, он, между прочим, говорит: «К стыду для попов он выступил на защиту того бога, которого они трусливо покинули». И тут же обрушивается на парижского епископа Гобеля, сложившего с себя сан, хотя и не отрекшегося от христианской религии. Этим Демулен подчеркивает, что отречение от священнического звания является в глазах его и его сторонников политическим преступлением. В последнем номере «Старого Кордельера» Демулен бесстыдно рекомендует религию, как средство для управления народом [1]).

Как Дантон, так и Демулен выступали против атеизма не из принципиальной и исходящей из глубокого убеждения враждебности к нему, а отчасти из соображений практической политики, отчаст же, подчиняясь настроениям тех слоев общества, которые за ними стояли. О Робеспьере этого сказать нельзя. Религия—составная часть его мировоззрения. Убежденная защита религии красной нитью проходит от начала до конца его политической карьеры. Можно думать, что мысль стать основателем новой положительной религии владеет им издавна, что она зародилась в нем еще с юности под влиянием чтения Ж.-Ж. Руссо. Как и для женевского гражданина, для него бог, провидение, бессмертие души—не холодные философские измышления, а жгучая внутренняя потребность, продукт созданного воспитанием мистического выверта ума. Склад его характера—подозрительного, нетерпимого, властолюбивого, при всей его революционной искренности, делает его страшным, беспощадным, не стесняющимся в средствах врагом, почти инквизитором в деле борьбы с атеизмом и вполне фанатиком в деле распространения его собственной религии, так называемого культа верховного существа. Его искренность можно подвергнуть сомнению во многих случаях, но он безусловно искренен, когда подозревает своих политических врагов-атеистов в самых черных преступлениях против революции. Атеизм, по его убеждению, не может не порождать самых гнусных пороков. Поэтому так огульны его обвинения в атеизме всех тех, с кем он борется за политическое влияние или кого он сразил уже в беспощадной партийной борьбе. Логика революции во многих случаях стояла на его стороне. Он был великим революционером. Но его борьба с атеизмом за утверждение религиозного начала отнюдь не была «борьба просвещения против атеизма», как это утверждает Фр. Маутнер. Здесь наши симпатии на стороне побежденных не только потому, что они были атеисты, но потому, что их ате-

---

[1]) Некоторые факты заставляют думать, что Демулен, вообще равнодушный к религии, был чужд сознательного лицемерия, когда защищал религию, как одно из средств политического воздействия. По поводу атеистического похода и в частности праздника разума он высказал следующие мысли, производящие полное впечатление искренности: «Больному духу человеческому нужна постель, порождающая сладкие сны. Эта постель—суеверие. Глядя на учреждаемые празднества и процессии, мне сдается, что больного только перекладывают на другую постель, да вынимают у него из-под головы подушку—надежду на другую жизнь».

изм органически был слит со стремлением преодолеть тот буржуазный республиканизм, в котором при активном участии Робеспьера увязла французская революция.

Еще в период борьбы Робеспьера с жирондистами, один из них,— может быть, Кондорсэ,—дал ему следующую ядовитую, но в основном не лишенную меткости и предвидения, характеристику: «У него все отличительные черты не главы религии, но главы секты; он создал себе репутацию из ригоризма, претендующего на святость; он становится на пьедестал; он говорит о боге и провидении; он называет себя другом бедных и слабых; он создает себе свиту из женщин и людей со слабою головою, он с важностью принимает от них обожание и почести; он прячется перед опасностью и появляется вновь, когда опасность уже миновала. Робеспьер—это жрец и всегда останется только им». Робеспьер, действительно, дает поводы для подобных суждений. Он не боится казаться смешным или, может быть, в своем увлечении не замечает, что далеко переходит границы смешного. Известна его ссора с жирондистом Гюадэ.

26 марта 1792 года в проекте одного адреса, предложенном им Якобинскому клубу, он говорит, что провидение «бодрствует над нами гораздо больше, чем наша собственная мудрость». С точки зрения людей, воспитавшихся на идеях просветителей, подобные мысли были чудовищны. И Гюадэ дал Робеспьеру достойную отповедь. «В этом адресе,—раздраженно сказал он,—часто повторяется слово «провидение». Мне кажется даже, что там сказано, что провидение спасает нас помимо нашей воли. Я признаюсь, что не вижу в этих словах никакого смысла, и никогда не подумал бы, чтобы человек, с таким мужеством стремившийся в течение трех лет извлечь народ из рабства деспотизма, мог содействовать тому, чтобы снова ввергнуть его затем в рабство суеверия». Робеспьер поднял перчатку со всем красноречием человека, оскорбленного в своих религиозных чувствах, и потребовал, чтобы собрание заявило, что политика якобинцев основана на идеях бога, провидения и загробной жизни. Поднялся страшный шум, и надо думать, что большинство было не на стороне Робеспьера, потому что собрание закрылось, не вынеся желательного ему решения.

Не менее, чем ссора с Гюадэ, другое выступление Робеспьера в клубе якобинцев ярко рисует его нетерпимость и фанатизм, доходящие до смешного. На этот раз его гнев направлен не против живых, но против мертвых атеистов. В клубе давно стоял бюст Гельвеция рядом с бюстами Мирабо, Ж.-Ж. Руссо, Брута. Робеспьер требует, чтобы бюсты Мирабо и Гельвеция были сброшены. «Только два человека здесь достойны наших почестей!—восклицает он.—Ж.-Ж. Руссо и Брут. Мирабо должен пасть и Гельвеций также должен пасть. Гельвеций был интриган, жалкий умник, один из самых жестоких преследователей этого доброго Ж.-Ж. Руссо. Если бы Гельвеций жил в наши дни, не думайте ,что он был бы сторонником дела свободы; он увеличил бы толпу умников интриганов, наносящих удары нашему отечеству». При бурном ликовании собравшихся бюсты сбрасываются, разбиваются, попираются ногами. Атеизм и философия торжественно посрамлены.

Отделение церкви от государства Робеспьер попросту считал мероприятием, «посягающим на народную нравственность». Но отношение к революции католического духовенства неизбежно требовало и от него борьбы с католицизмом, как с враждебной республике силой. Единственный выход из этого противоречия был во введении такой государствен-

ной религии, которая, служа делу революции, выполняя вообще ту роль какую «здравая политика» требует от религии, в то же время была бы действительной религией, а не атеистическим суррогатом ее вроде культа разума или культа отечества. И Робеспьер, несомненно, давно уже имел замысел такую религию ввести. Как трезвый политик, он в то же время понимал, что католицизм не может быть уничтожен сразу, но должен быть постепенно вытесняем этой новой «очищенной» религией. Отсюда его поддержка свободы культов и отсюда же его колебания при решении тех мероприятий, которые носили явно дехристинизаторский характер. Он, например, как мы уже говорили, долго колебался прежде, чем дать свое одобрение введению республиканского календаря. Знаменитая речь его в Якобинском клубе против атеизма (1 фримера II года—21 ноября 1793), как и другие его речи подобного рода, с недвусмысленностью обнаруживают подготовку к проведению заветного плана. Он говорил:

«Полагают, что, принимая гражданские жертвоприношения, Конвент осудил на гибель католический культ. Нет. Конвент неповинен в таком дерзком поступке. Конвент никогда не решится на него. Его намерение—поддержать провозглашенную им свободу культа и в то же время преследовать всех, которые стали бы злоупотреблять ею с целью нарушить общественный порядок. Он не позволит подвергнуть гонению мирных служителей культа и будет строго наказывать их всякий раз, когда они осмелятся пользоваться своими функциями для обмана граждан и возбуждения предрассудков и монархизма против республики. Были доносы на священников за то, что они служат мессу; они будут служить ее еще более долгое время, если мы будем мешать им служить ее. Тот, кто хочет употребить в этом случае насилие, более фанатик, чем тот, кто служит мессу. Некоторые люди хотят итти дальше и под предлогом уничтожения суеверий, проповедует своего рода религию атеизма. Каждый философ, каждый индивид может держаться на этот счет какого ему угодно мнения. Всякий, кто хотел бы поставить им это в вину, был бы безумцем. Но общественный деятель, законодатель, принявший такую систему, был бы во сто раз большим безумцем. Конвент ненавидит ее. Конвент не сочинитель книг, не творец метафизических систем; это—политическое и народное учреждение, обязанное заставить уважать не только права, но и характер французского народа. Конвент не даром провозгласил декларацию прав перед лицом верховного существа. Быть может, скажут, что я обладаю узким умом, что я — человек предрассудков, фанатик? Я уже заявил, что говорю не в качестве частного лица или философа-систематика, а в качестве народного представителя. Атеизм аристократичен. Мысль о великом существе, бодрствующем над угнетенною невинностью и карающем торжествующее преступление, в высшей степени демократична. (Сильные аплодисменты). Народ, несчастные аплодируют мне! Если я встречу порицания, то они будут итти со стороны богатых и виновных. Я еще на школьной скамье был плохим католиком; я никогда не был ложным защитником человечества. Это только заставляет меня еще тверже держаться за моральные и политические идеи, только, высказанные мною. Если бы бога не существовало, надо было бы изобрести его»..

Будущий «первосвященник верховного существа», обвиняющий в фанатизме атеистов, в аристократичности атеизм и в чисто вольтеров-

ском духе утверждающий, что бог должен существовать для утешения страждущих и угнетенных, не останавливается в дальнейшем перед самой грязной клеветой. Он обвиняет проповедников атеизма в том, что они являются «эмиссарами иноземных тиранов» и «хотят утвердить колеблющиеся троны». «Эти презренные,—говорит он,—добиваются лишь того, чтобы оправдать те грубые клеветы, бесстыдство которых признала вся Европа, и оттолкнуть от вас в силу предрассудков или религиозных мнений, тех, кого нравственность и общие интересы привлекали к защищающему нами великому делу».

Расправившись со своими врагами—атеистами, Робеспьер спешит подготовить умы к введению новой религии. Его приверженец Кутон, повидимому, искренне разделявший религиозные взгляды Робеспьера, уже 6 апреля 1794 года ставит Конвент в известность о том, что в ближайшем времени будет внесен «проект празднования десятого дня декады в честь вечного существа». «С этого момента,—говорит А. Олар,—действительно начинается реакционное движение в революции, противное принципам 1789 года в том смысле, что с этого момента уже позволялось свободно мыслить в области религиозных вопросов, и в революционном трибунале атеизм часто выставляется как один из признаков, характеризующих преступление против нации». Французский историк совершенно прав, хотя начало реакци, собственно говоря, следует отнести к моменту ареста гебертистов (ночь 13—14 марта), ибо реакция в области религиозной политики была лишь одним из проявлений общей реакции. Общая же реакция, несмотря на суб'ективную революционность самого Робеспьера и его сторонников, являлась неизбежным последствием того, что правящая группа могла отныне опираться в своей политике лишь на те слои буржуазии, которые были заинтересованы в низвержении диктатуры Парижской Коммуны. Революционная мелкая буржуазия Парижа была обезглавлена, революционная армия была распущена и, чтобы сохранить свои политическое влияние, Робеспьер вынужден теперь угождать имущим слоям населения. Его политика отклоняется вправо. Термидор и гибель самого Робеспьра делаются неизбежными.

7 мая 1794 года (18 флореаля II года) Робеспьер от имени Комитета Общественного Спасения делает доклад об учреждении культа верховного существа. В этом докладе он громит «неистовых апостолов небытия и фанатичных миссионеров атеизма». Среди называемых им имен этих ужасных людей фигурирует и имя Дантона, голова которого всего месяц тому назад скатилась под ножом гильотины. Он предает проклятию «секту» энциклопедистов. Он излагает затем основы нравственно-религиозной философии Руссо, но считает при этом необходимым лицемерно подчеркнуть, что говорит он не как философ, но как политик. «В глазах законодателя все, что полезно для мира и хорошо на практике — истина. Мысль о верховном существе и бессмертии души служит постоянным призывом к справедливости; следовательно, это—республиканская и социальная идея». И отсюда уже знакомый нам вывод: если бы бог и бессмертие души были только иллюзией, то и в таком случае они играют огромную роль.

Робеспьер так же, как и его учитель Жан-Жак, прекрасно понимает несостоятельность всех доказательств бытия бога или, в лучшем случае, их спорность. Он и не пытается серьезно что-либо доказывать. Он религиозно утверждает. Он говорит о свободе совести. Но этим словам про-

тиворечит жест в сторону гильотины. Отчасти он угрожает католическим священникам, противопоставляя их искаженному христианству истинное и очищенное христанство новой религии. Но главный враг—все тот же атеизм, при чем в атеистические скобки вносится все несогласное с его религиозными принципами. «Горе тому,—восклицает он, — кто, старается заглушить высший энтузиазм!..» «Добивайтесь победы, но прежде всего погрузите снова порок к бездну».

Зная происхождение этого нового евангелия, нетрудно расшифровать истинный смысл его угроз. Руссо ведь утверждал, что без проникновения основными религиозными истинами нельзя быть хорошим гражданином. «Если вы не верите в них, вы будете изгнаны не как нечестивец, но как неспособный к общежитию». Руссо только не дошел до гильотины, тогда как Робеспьер в своем фанатическом усердии готов был воскресить все методы святой инквизиции.

Никто Робеспьеру не возражал. При восторженных одобрениях его сторонников был принят декрет, первый параграф которого гласил: «Французский народ признает существование верховного существа и бессмертие души». В остальных параграфах намечались нравственные основания новой веры, устанавливались праздники, названия которых заимствованы «у славных событий революции, у наиболее дорогих и полезных человеку добродетелей, у величайших благодеяний природы», при чем эти праздники должны были, по мысли законодателя, «напоминать людям о божестве и о их собственном достоинстве», затем об'являлось о сохранении свободы культов и, наконец, как бы для того, чтобы закрепить полицейско-администрнтивный характер религиозной реформы, в двух параграфах содержались угрозы по адресу «аристократических сборищ» и лиц, нарушающих общественный порядок религиозными распрями или вызывающих эти смуты «несправедливыми и ненужными насилиями». Первый праздник в честь верховного существа, своего рода освящение новой религии, назначается на 20 прериаля (8 июня).

Когда по принятии доклада послышались голоса, предлагающие напечатать речь Робеспьера и самый декрет, верный апостол новой религии Кутон с негодованием заявил, что провидение оскорблено этим предложением. Мало, мол, напечатать этот акт и распространить его обычным образом. Надо это сделать с особой торжественностью, надо напечатать его в виде больших афиш и расклеить на улицах, «чтобы на всех стенах и на всех будках можно было прочесть, какова истинная вера французского народа». Надо, кроме того, перевести его на все языки и распространить «по всей вселенной». Послушное собрание одобрило и это. Комитет Общественного Спасения пошел еще дальше. В резолюции, которую он принял по предложению того же Кутона и под которою подписался и сам Робеспьер, постановлялось, чтобы на фронтонах зданий, служивших прежде отправлению культа, надпись Храм Разума была заменена вышеприведенными словами первого параграфа декрета о введении культа верховного существа. Кроме того, Комитет постановил, чтобы речь Робеспьера и декрет прочитывались публично в тех же зданиях в течение месяца в десятые дни декад. Речь Робеспьера, таким образом, об'являлась священным писанием, евангелием новой религии.

И культ верховного существа начал облекаться живой плотью самой доподлинной религии. Парижский мэр, например, обращаясь к гражданам с прокламацией по поводу продовольственных затруднений, про-

рочески утешал их, что бог теперь (по случаю принятия декрета) не забудет Францию и будет посылать ей хорошие урожаи. «Вас ожидает изобилие,—писал он,—верховное существо, покровитель свободы народов, повелело природе приготовить для вас обильные жатвы. Оно наблюдает за вами. Будьте достойны его благодеяний». В Якобинском клубе один из членов правительства произнес речь, в которой утверждал, что религиозное чувство лежит в основе патриотизма, и солдаты революции, идущие на смерть во имя родины, стремятся только к одному—«броситься в об'ятия божества». Он же требовал изгнания из Франции всех неверующих в божество. И эта мера, может быть, и прошла бы, но в среде якобинцев нашлось слишком много людей, не вполне убежденных в вере, поднялся ропот, и Робеспьер самолично вынужден был смягчить предложение своего не в меру рьяного апостола: надо преследовать не всех неверующих, но тех лишь, которые «составляют заговоры против свободы». Все-таки, по его настоянию, клуб признал, что «истинными якобинцами» могут быть только верующие.

С каждым днем роль Робеспьера, как главы религии, росла. Ребяческая попытка покушения на него со стороны юной антузиастки, раздутая и разукрашенная, послужила поводом к тому, что его голову охотно стали украшать ореолом мученичества и святости. Его даже стали провозглашать божеством. Многочисленные депутации стали являться в Конвент, чтобы там принести верховному существу благодарственные хвалы за спасение великого ревнителя веры. При отправлении католического культа заключительным возгласом молящихся сделалось «Да здравствует Робеспьер!». Верующим католикам и в самом деле могло казаться, что Робеспьер лишь осторожно и политично восстанавливает старую веру. С другой стороны, искренние революционеры в своем большинстве не разбирались в тонкостях и легко смешивали культ разума с культом верховного существа, а может быть, в их глазах личность Робеспьера, как вождя революции, заслоняла его, как основателя религии. Те же немногие, для которых ясна была сущность религиозных нововведений Робеспьера, не могли выступить против него совершенно открыто: участь Гебера, Шометта, Клоотса и многих других грозила всякому, кто в эти дни осмелился бы поднять голос в защиту атеизма и против религии.

Перед самым празднеством 8 июня Робеспьер был избран председателем Конвента, чтобы, выступая в качестве такового во время церемонии, подчеркнуть государственный характер основанной им религии. Он выступал в пышном одеянии первосвященника, окруженный не менее оригинально разодетыми народными представителями. Принимал величественные позы и произносил речи. И собственными руками поджег чучело, изображавшее атеизм. Этот зловещий акт достойным образом увенчивал весь шутовской маскарад.

«Он, наконец, наступил, навеки благословенный день, который французский народ посвятил верховному существу. Никогда еще сотворенный им мир не являл зрелища, более достойного его взоров».—Так начал Робеспьер свою знаменитую речь. В том же поповском духе он ее продолжал. Например, он прямо утверждал, что революция от бога, что именно бог избрал французский народ для свершения великих дел и наделил его нужной для этого силой. «Не его ли бессмертная десница начертала в сердце человека закон справедливости и равенства и тем самым приговорила к смерти тиранов? Не он ли в начале времен декретировал республику?». «Он сотворил мир,—догматизирует Робеспьер далее,—

чтобы манифестировать свое могущество, он сотворил людей, чтобы они помогали друг другу и любили друг друга и чтобы путем добродетели они пришли к счастью». «Свобода и добродетель вместе произошли из лона божества». Даже в работе гильотины Робеспьер видит способ «чтить» божество!

В тот момент, когда чучело атеизма, пожираемое пламенем, исчезает и, согласно церемониала, перед восхищенной благочестивой толпой на его месте появляется статуя мудрости (кстати сказать, зловредный атеизм, сгорая, сильно закоптил ее белизну), первосвященник верховного существа в следующих словах выразил мораль этого действа:

«Оно превращено в ничто, это чудовище, которое коварство царей изрыгнуло на Францию. Пусть же с ним вместе исчезнут все преступления и все несчастья на земле».

Атеизм—это яд, изобретенный никем другим, как тиранами. Цари, мол, видя, что с помощью традиционного суеверия уже не могут «исказить лик божества», задумали совсем изгнать с земли божество. Напрасны их попытки. Бог существует и душа бессмертна. Не бойтесь смерти от руки тиранов! Смерти нет!—восклицает Робеспьер, обращаясь к защитникам отечества.—«Не в их власти уничтожить вас совсем!».

Введение культа верховного существа во многих частях Франции не только не ослабило движения, направленного против католицизма, но усилило его. Антирелигиозное движение, вызванное в основном непатриотическим поведением католического духовенства, сплошь и рядом применяло новый культ, как орудие против католицизма, против празднования воскресения, против почитания святых и т. д. И только в местностях с преимущественно сельским населением, где католицизм имел исключительно прочные корни и где всякая попытка борьбы с ним встречала физический отпор, новый культ более или менее мирно уживался со старым. В общем и целом, не найдя для себя достаточно подготовленной почвы, он оставался проявлением патриотического чувства, пока внешние победы не обеспечили безопасности страны. Эта никчемная и ублюдочная религия не пережила гибели своего основателя, оставив на имени «Неподкупного» смешное и грязное пятно, омрачающее его революционную славу.

6. Антирелигиозное движение в период реакции.

Государственный переворот 9 термидора (27 июля 1794 года) и последовавший период реакции знаменуют окончательную победу состоятельных буржуазных слоев. Революционное правительство еще продолжает существовать, но его политика все более клонится вправо, и это медленное падение линии революции заканчивается роспуском Конвента и введением в действие конституции III года (1795), т.-е. отменой всеобщего избирательного права и восстановлением системы ценза. Начинается период буржуазной республики, возглавляемой Директорией.

Движение против католицизма продолжалось и в период термидоровской реакции, сталкиваясь, однако, со все растущим движением в пользу восстановления католицизма. Непосредственным результатом предшествующего периода является оформление фактически уже существовавшего отделения церкви от государства. Это обстоятельство об'ясняется

тем, что даже очень умеренные слои буржуазии продолжали видеть в католическом духовенстве силу,враждебную республике. Ведь сравнительно ничтожная часть всей массы французского духовенства приняла революцию совершенно искренно; огромное большинство его принимало участие в контр-революционных движениях или явно сочувствовало им. В этот же момент далеко не все внешние и внутренние затруднения были преодолены. С другой стороны, тяжелое финансовое положение Франции настоятельно требовало отмены бюджета культов. Правительство, уже давно прекратившее платежи духовенству, задолжало ему, кроме того, большие суммы. На эти именно обстоятельства и указывал в Конвенте Камбон, вновь выступивший докладчиком от финансовой комиссии.

Отделение церкви от государства носило, таким образом, с внешней стороны характер финансовой реформы. Но тон доклада Камбона был явно антирелигиозным. Он говорил обо всякой религии «с презрением и резкостью». «Если государство—между прочим сказал он—провозгласит какой-нбудь религиозный принцип, то немедленно же явится духовенство, которому придется платить. Разве служители культа верховного существа уже не требовали жалования?». И члены Конвента, аплодировавшие этой мере, видели в ней, конечно, акт борьбы с католицизмом.

Усиление и частичные успехи агитации католического духовенства ставят перед теми членами Конвента, которые оставались врагами революции, вопрос о необходимости усилить контр-наступление на католицизм. Одним из самых действительных методов такого наступленя им представляется старая идея об использовании установленых календарных новым календарем дней отдыха.

В заседании Конвента 20 сентября 1794 года Робер Лендэ выступает со знаменательной речью, в которой, ссылаясь на полное пренебрежение народным образованием, как средством привязать народ к революции рекомендует использовать декади для распространения устным путем сведений, повышающих привязанность граждан к новому порядку вещей. «Народ нуждается в том, чтобы вы часто беседовали с ним,—говорил Лендэ.—Наполните пустоту его ежедекадных дней отдыха... Воодушевите эти праздники, распространите интерес к ним». С теми же жалобами и предложениями через несколько дней (28 сентября) выступает Мари-Жозеф Шенье, один из выдающихся борцов против католицизма. «Пора придать национальным праздникам торжественный характер!»—восклицает он и указывает, что празднества «самые грандиозные по своему предмету, ничтожны по проведению и только присутствие народа-суверена делает их внушительными».

Эта агитация приносит свои плоды. Комитет по народному просвещению энергично разрабатывает меры борьбы с возрождением католицизма. Одной из этих мер было окончательное изгнание религии из школ. Вместо «закона божия» школьники должны были изучать отныне Декларацию прав, конституцию и основы «республиканской нравственности». Другой мерой был проект организации декадных праздников.

Докладчиком Комитета выступает тот же М.-Ж. Шенье 21 декабря 1794 года [1]). Его речь по стилю и содержанию представляет собою прекрасный образец антирелигиозных ораторских выступлений той эпохи,

---

[1]) «Доклад Шенье... о способах заменить религиозные церемонии»,— Приведен в собрании материалов по народному образованию в эпоху революции «Le génie de la Révolution considéré dans l'éducation», Paris, 1817, t. II, pp. 202—211.

проникнута «философским духом» и кроме того, была крупным событием в истории проведения в жизнь светского календаря. Мы приводим из нее наиболее характерные места.

«Свобода, завоеванная могучей энергией народа, закрепляется лишь при посредстве мудрых законов и увековечивается через нравы. Все предрассудки стремятся разрушить ее, а самыми страшными из них являются те, которые, будучи основаны на мистических понятиях, завладевают воображением, не представляя никакой точки опоры для человеческого ума... Только с помощью деятельного и практического разума, с помощью покровительствующих свободе учреждений, можно вести наступление на учреждения тираннические и антисоциальные. Философия не повелевает верить. Догмы, таинства, чудеса ей чужды. Она следует природе и не обладает безумной претензией изменить ее неизменные законы, прервать ее вечное течение. Как только религиозный обман берет верх, он накладывает на совесть людей железное ярмо. Но истина не должна, подобно обману, иметь своих инквизиторов. Когда фанатизм вступает на путь преследований, он идет навстречу своей гибели. Но когда против него выступает противоположный фанатизм, он готовится к творчеству. А в области религиозной и даже в области политической здание заблуждения всегда цементировалось кровью мучеников».

После этого философского вступления Шенье переходит к практическим соображениям, лежащим в основе предлагаемого проекта декрета о декадных празднествах. Прежде всего он оговаривается, что вопрос о полном церемониале торжеств и даже о самых названиях праздников в задачу Комитета народного образования в данный момент не входил. Это слишком сложные и спорные вопросы. «Нелепо собравшемуся для ликования народу, подобно солдату на ученьи, предписывать все его движения. Нельзя заключать общественную мысль в узкий круг подробного регламента». Нужно предоставить местам свободу инициативы. Но он предлагает в обязательную программу декадных праздников включить «нравственные поучения, написанные изящным и правильным языком, без той напыщенности, которая плохо скрывает отсутствие идей, без той фамилиарности, которая только отличает пошлость, а не популярность», затем гражданские гимны, «поэзия которых была бы простой и величественной, музыка мелодичной и чистой» и, наконец, танцы «не заученные и подчиненные театральным формам, но свободные и радостные». Особое почетное место на торжествах предоставляется старцам и отцам семейства. Не обходится также и без чтения правительственных декретов.

Шенье не сомневается, что при наличной угрозе всеобщим наводнением со стороны религиозных предрассудков декадные празднества послужат надеждой плотиной. Такого рода средства одни не вызывают сомнений в их действительности. «Предрассудки—это хронические болезни; только терпение и режим могут вылечить больного, крайние же средства лишь причинят ему смерть. Страшная война предрассудкам—это война философская... Умное правительство должно мобилизовать против них не армии, но философов».. Но... и тут прорывается воодушевляющая оратора ненависть: «Законодатели не должны забывать, что скипетр и тиара соединены цепью, давящей на народы. Короли и священники всегда были естественными союзниками, и Национальный Конвент нуждается во всей своей твердости, чтобы подавить, чтобы уничтожить злодеев, которые хотят из алтаря сделать пьедестал своей статуи или первую ступеньку своего трона».

В этой речи, при всей ее относительной умеренности, брошен вызов поднимающему голову, ободренному начавшейся реакцией, католицизму. Этот вызов был принят тут же на собрании. Епископ Грегуар, облаченный в церковные одежды, поднялся на трибуну собрания и потребовал свободы культов и восстановления католицизма.

Это выступление носило демонстративный характер. Религиозная свобода в принципе никогда не отменялась, и «возрождать» католицизм именно теперь в большинстве департаментов местные власти уже не препятствовали. Католицизм переходил в лице Грегуара в нападение с целью восстановить религиозную опеку над государством и умами граждан. Так и поняли это члены Конвента и бурно потребовали перехода к очередному порядку. Один из них мотивировал это требование следующим образом. Нельзя без опасности трактовать о том, что относится к религии. Религия республиканца заключается в том, чтобы быть хорошим сыном, хорошим отцом и хорошим мужем и вообще быть добродетельным. Он напомнил о бедствиях, вызванных католическим культом в различные эпохи. Этого достаточно, чтобы теперь не заниматься возбужденными вопросами, а перейти к порядку дня. Большинство своим голосованием показало, что восстанавливать католицизм оно не намерено.

Но движение в пользу католицизма возрастало с такою стремительностью, что Конвент, при всем его сочувствии антирелигиозным предложениям Шенье, вынужден был отказаться от проведения большинства их в жизнь. Больше того, он должен был через два месяца (21 февраля 1795 года) принять закон, устанавливающий свободу культов. И хотя в этом законе заявлялось, что государство не будет заботиться о покрытии издержек культа, хотя им запрещались всякие уличные процессии, публичные призывы (в том числе колокольный звон), появление в публике в одеждах, предназначенных для религиозных церемоний, и т. д., этот закон был встречен католиками с ликованием, как победа. И действительно, то была победа католицизма. Этого не видели только близорукие «философы» Конвента, наивно рассуждавшие о том, что «философия лишила эту силу в глазах людей ее обаяния», что религия «навсегда изгнана из политического организма», и потому можно «хорошими полицейскими законами помешать заблуждению приносить вред». Когда же религиозные настроения, питаемые общественной реакцией, бурным потоком хлынули вновь в русло католицизма, разочарованию «философов» не было границ. А когда требование возвращения церквей сделалось всеобщим народным кличем, они и здесь пошли на уступку, лишь ограничив возвращение церквей условием, чтобы священники подчинялись законам государства. Может быть, они и в самом деле воображали, что как говорилось в одном докладе, возвращение верующим церквей есть средство примирить умы с республикой.

В эпоху Директории религиозная политика правительства также остается по существу враждебной католицизму. Господствующая политическая партия, которую можно назвать консервативной буржуазно-республиканской партией, продолжает видеть в католицизме враждебную себе силу, хотя и склонна к заигрыванию с бывшим конституционным духовенством, поддерживающим буржуазную республику. Сторонники демократической республики, конституции 93 года, единой партии собой не представляют. За ними стоят различные слои и группы мелкой буржуазии и пролетариата, отчасти также и радикальная интеллигенция, весь тот «народ», революционная энергия которого уже истощена

пережитыми внутренними бурями и кровопролитной борьбой с внешними врагами. Социальное творчество этих групп увенчивается бабувизмом—попыткой революционного переворота с социалистической программой. Мелкобуржуазные демократы при этом охотно идут на поводу у Равных, возглавляемых Бабефом. Но в религиозных вопросах между всеми течениями республиканцев значительных разногласий не наблюдается. Эти вопросы являются предметом борьбы лишь между правящей партией и роялистами, стремившимися вместе с монархией восстановить во всем ее былом величии и церковь.

Уже через год после провозглашеня отделения церкви от государства духовенство могло удовлетворенно заявлять, что влияние католицизма на французский народ восстановлено почти в полном об'еме. Несмотря на все полицейские стеснения, католический культ действительно процветал. И в полном соответствии с этим ростом влияния растут политические интриги священников, преимущественно папистов, массами возвращающихся из изгнания во Францию. Директория в виду этой опасности не останавливается перед возобновлением террористических законов 1792 и 1793 годов против «непокорного» духовенства. Однако, все полицейские меры остаются бессильными, ибо они не поддерживаются, как в эпоху Террора, народными массами, все более и более отходящими от политики. Выборы V года с угрожающей ясностью показали, что католицизм, идущий об руку с реакцией, близок к победе, и побудили левое большинство Директории (Баррас, Ларевельер-Лепо и Ребель) на разгон и арест большинства Законодательного корпуса и смещение двух правых членов Директории (Карно и Бартелеми). Этот государственный переворот (18 фрюктидора V года) несколько усилил «гонение на религию». Именно теперь так называемая «гражданская религия» принимает определенные формы и воплощается в жизнь. Программа, начертанная Шенье и далеко не осуществленная Конвентом, подвергается новой переработке, и ряд проектов, клонившихся к упрочению и развитию гражданской религии, встречает не только платоническое сочувствие, но и реальную поддержку правящих групп.

Первым из таких проектов, насколько нам известно, был проект Пизон дю Галана о праздновании декади, представленный Совету Пятисот 24 вандемьера VI года (15 октября 1797 года) [1]. Он говорит, что мысли, предлагаемые им вниманию Совета, есть естественный и прямой вывод из тех прений, которые накануне велись в Совете по поводу республиканских учреждений. Одним из таких учреждений является бесспорно новый календарь, основанный на природе. Но мало создать это учреждение и ввести его в официальные акты. Надо сделать его употребление универсальным, чтобы все классы общества полюбили его. С этой целью Пизон дю Галан предлагает: 1) сделать декади таким же днем гражданского отдыха на всей территории республики, каким в былые времена служило воскресенье и 2) в каждом кантоне облечь этот день торжественностью, «но не принудительными мерами, а привлекательностью поучения и удовольствия».

---

[1]) А. Олар говорит, что вопрос о проведении десятого дня декады был поднят в Совете Пятисот еще 3 фримера VI г. (23 ноября 1797 г.). Дюо. Это, несомненно, ошибка: Пизону принадлежит здесь первенство и Дюо только продолжал развивать возбужденный им вопрос.

Лучшим средством сделать празднование декади действительно привлекательным для народа Пизон считает перенесение на этот день регистрации актов рождения и бракосочетания, обставляя их подобающими торжественными церемониями. Но кроме того он указывает еще на множество способов привязать «трудящийся класс граждан» к этому дню, чтобы отвлечь внимание от воскресенья. Этот проект по предложению самого его автора был передан в комиссию для разработки.

Не дожидаясь разрешения вопроса в законодательном порядке, правительство принимает свои меры, издает постановления и циркуляры о принятии административных мер против празднования воскресенья и для полного прекращения работы, торговли и проч. в декади. Министр внутренних дел пытается даже оказать административное воздействие на конституционных священников, чтобы они совершали богослужение в дни общественного отдыха, а не в воскресенья, при чем он предоставляет местной власти почти неограниченную свободу в выборе мер воздействия на неподчиняющихся.

Встречаясь со значительным сопротивлением со стороны населения центральная и местная власти переходят ко все более мелочной регламентации публичной жизни, начинают преследовать уже не только священников, но и простых граждан, празднующих воскресенье и вообще не желающих отказаться от старого календаря. Составляются протоколы против торговцев, типографам запрещается печатание альманахов, в которых фигурирует, хотя бы и рядом с гражданским, григорианский календарь [1]), базарные дни устанавливаются заново, при чем в виду имеется необходимость «порвать всякую связь между рыбным и постными днями, установленными старым календарем, и т. д., и т. д. Доходит до того, что предписывается по бывшим воскресеньям и христианским праздникам закрывать места развлечений, а когда жаждущая танцев молодежь пытается отплясывать на вольном воздухе, резонно заявляя, что тут уже закрывать нечего, министр внутренних дел делает выговор местной администрации, не усмотревшей в подобном возражении «ухищрений злонамеренности». И в результате бедные наемные музыканты об'являются под подозрением в фанатизме и прогоняются. Еще хуже распорядились администраторы в Бресте. Чтобы отучить народ от религии, они запирали на замок храмы, оставленные для христианского культа, в дни «так называемых бывших воскресений и других праздников, когда сторонники католического культа прекращают свои работы».

Вопрос о законодательном оформлении обязательности декади, как дня отдыха, и о праздновании этого дня в Совете Пятисот после выступления Пизон дю Галана поднимался неоднократно и в конце концов вылился в форму законов 17 термидора, 13 фрюктидора и 23 фрюктидора.

Враждебное отношение к католицизму и «философский »дух, лежавшие в основании этой кампании, наиболее рельефно выразились в речах Дюо. «В то время,—говорит этот депутат,—когда философия громко требует, чтобы вы предали забвению суеверные учреждения священников, установив более разумные и более приличествующие республи-

[1]) Самое слово «календарь» становится запретным и заменяется словом «ежегодник» (термидор VI года). Говорили, что папа римский был в этом отношении гораздо терпимее, так как, вводя христианское летоисчисление, он сохранил не только языческие принципы календаря, но и самое языческое слово.

канцам, прислушайтесь внимательнее к ее голосу, чтобы не отречься от того будущего, которое она подготовляет для французского народа, что может случиться, если он не освободится от всякого рода фанатизма и не будет руководиться отныне только разумом».. «Не станем справляться с тем,—говорил он в другой раз,—каковы были суеверия наших отцов, когда простой здравый смысл настоятельно требует, чтобы мы разрушали всякие суеверия. Осмелимся, опираясь на нашу собственную энергию, заявить громко, что эти суеверия оскорбляют человечество, и разобьем их вдребезги в руках тех, которые пользуются ими, как смертоносным оружием, чтобы остановить движение людей к разуму и свободе». Среди других соображений, высказывавшихся по этому поводу, заслуживает внимания также следующее: если все граждане будут обязаны прекращать работу в декади, то «исчезнет всякое предпочтение, как бы даваемое одной религии по отношению ко всем остальным».

Гражданская религия, или декадный культ, как мы видим, не имеет ничего общего с религией «настоящей». Всякий мистицизм, даже в виде хотя бы деистического отвлеченного «верховного существа», при ее организации совершенно исключен. Правда, Пизон дю Галан, внося свой проект, высказал робкое пожелание о том, чтобы при праздновании декади пелись «нравственные или религиозные гимны в простом и трогательном отношении верховного существа, карающего преступления и ненависть и вознаграждающего благотворительность и добродетель». Но это благочестивое пожелание так пожеланием и осталось и в качестве обязательного элемента в декадный культ не вошло. Из этого не следует, конечно, что творцы гражданской религии была атеистами. Нет, они были просто практическими неверующими, как это сплошь и рядом и раньше и после революции можно наблюдать среди буржуазии. Формально, за немногими исключениями в сторону атеизма, они исповедывали очень философский деизм и в своих официальных и публичных выступлениях, особенно в последующие годы, считал хорошим тоном «перекреститься». Так, президент Совета Пятисот в своей речи на торжественном заседании в день «праздника суверенитета народа» (30 вантоза VII года) совсем в духе Робеспьера восклицал: «Слава в этот день, слава верховному существу, вооружившему нас силой и энергией против тиранов! Да будет оно с нами на этом празднестве, как управляет оно нашими судьбами!» Или министр внутренних дел Франсуа, проявлявший крайную нетерпимость к католицизму, в речи при распределении наград ученикам ветеринарной школы с пафосом благодарил «небо» за то, что «революция счастливо разбила те феодальные цепи, которые тяготели на земледельце и даже на его полях». Эти буржуазные революционеры охотно стали бы вместе с попами пичкать народ мистическим дурманом, если бы политические соображения не требовали от них беспощадной борьбы с католицизмом, не хотевшим примириться с республикой и стать лойяльным прислужником нового буржуазного порядка.

Слово «религия» в применении к ритуалу празднования декади и национальных праздников указывало лишь на то, что назначением декадного культа было вытеснение культа католического при посредстве таких же пышных и торжественных церемоний, какие в значительной мере были причиной приверженности большинства народа «к религии отцов». Именно так это слово понималось и в этом смысле употреблялось устроителями гражданских торжеств. В инструкции центральным и муниципальным управлениям о праздновании «годовщины справедливой

казни последнего короля французов» (21 января) предлагалось администраторам «придать этому торжеству религиозный характер». И тут же указывалось, как этого достигнуть. «Раскиньте цвета и эмблемы свободы; возвысьте бюсты философов и мучеников деспотизма; пусть перед вами несут изображения Брута, Вильгельма Телля, Сиднея, Вольтера и Руссо! Пусть кортеж искусств усилит впечатление от этого торжественного обряда!».

Но привлечь народ зрелищем пышного великолепия было еще мало. Нужно было также дать ему и поучение, которое вызывало бы в нем эмоции другого порядка, чем те, которые вызвали церковные проповеди, и в то же время настолько сильные, чтобы всецело подчинить его. В героические времена «отечества в опасности» сама жизнь заботилась об этом, и убогий «алтарь отечества» не был тогда пустым местом. Понятие отечества тогда если и не являлось для народных масс «мистической сущностью», как говорит Олар,—для отдельных лиц оно такой сущностью, несомненно было,—то во всяком случае его содержание было и шире, и глубже, чем понятие «господа бога» религии. Эти времена давно уже прошли. Теперь народ был отстранен от активного участия в государственной жизни, он был физически ослаблен кровопролитными войнами с внешним врагом, непрерывными наборами в армии, он был задушен тяжелым прессом прямых и косвенных налогов, он был расслаблен духовно, был дезориентирован всеми вообще испытаниями, какие ему пришлось пережить. И если гнет сформировавшейся уже как класс буржуазии не был в такой степени ненавистен, как гнет старого режима, то все же пропасть отделяющая трудящиеся массы от правящего меньшинства, была в достаточной степени широка, чтобы не отражаться в настроениях и чувствах народа. Дело отечества перестало уже быть своим кровным делом и самое понятие это теряло свою революционную конкретность, расплывалось в ничего не говорящих «моральных» формулах.

При этих условиях дать народу такие поучения, которые действительно могли бы наполнить его жизнь много говорящими образами, поднять его мысль над серой обыденщиной, направить ее на путь коллективного творчества новых и лучших форм быта, конечно, не в состоянии были буржуазные демократы периода реакции. Просматривая министерские циркуляры, встречаешь только холодные и трафаретные слова о любви к отечеству и конституции, о гражданских добродетелях и т. д. Пламенной речи вождей народных масс, вместе с ними делящих труд и опасность, вместе с ними чающих обновления и негодующих на препятствия, стоящие на пути, мы теперь не найдем, Истинные вожди погибли под ножом гильотины или были загнаны в глубокое подполье, откуда их голос был слышен лишь немногим. Гражданская религия была мертворожденным детищем реакции. «Гражданин Декади» в своем споре с «господином Воскресеньем» широкой поддержки в публике найти не мог.

Возвращаясь несколько назад, к эпохе Директории, следует отметить, что не только в правительственных кругах господствовал взгляд на гражданскую религию, как на средство удобного и легкого подхода к народным массам. Истинные революционеры того времени также не прочь были в свою очередь поставить гражданскую религию на службу своему делу и даже готовы были придать ей действительно религиозный характер.

Мы имеем в виду Заговор Равных и предшествовавшее ему пантео-

нистское движение. Остановиться на этом движении необходимо тем более, что хотя в целом оно не было антирелигиозным в прямом значении слова, так как борьба с религией не выдвигалась в нем на первый план, но, как движение, направленное к восстановлению и дальнейшему развитию принципов 93 года, оно неизбежно должно было впитать в себя активные силы атеизма и окрасить им свою программу.

Разбитые и рассеянные демократические элементы, естественно, не могли долго оставаться сторонними и равнодушными зрителями реакционной вакханалии. Введение конституции 95 года вызывает в их среде значительное оживление, они об'единяются на почве отрицательного отношения к этой конституции и делают попытку восстановить прежнее якобинское общество в форме клуба Пантеона [1]). В самое короткое время число членов этого общества достигло двух тысяч человек. Преобладали в нем люди, настроенные умеренно-демократически и стремившиеся, главным образом, к захвату политической власти. Более решительное меньшинство были сторонники равенства, неудовлетворявшиеся одним политическим переворотом, но желавшие этот переворот использовать в целях радикального изменения социальной структуры Франции. Это и было ядро будущего Заговора Равных.

В первое время существования общества вся непримиримость принципов между обеими группировками не была ясна даже для вождей. В руководстве обществом брало верх то левое течение, то правое, и этим случайным перевесом влияния об'ясняются противоречия в поступках и резкие колебания в отношении общества к правительству. Лишь постепенно зреют в нем заговорщические планы. Создается тайный комитет, в котором обсуждаются принципы революционного переворота и меры его проведения. Что касается принципов, то здесь особых разногласий не возникает: пламенная проповедь общественного равенства, развиваемая Бабефом как устно, так и на страницах им журнала «Народный трибун или защитник прав человека», захватывает даже умеренных. Но по вопросу о том, в чьи руки передать власть после переворота, в комитете возник раскол. Одни предлагали созвать остатки старого Конвента, другие требовали единоличной диктатуры, третьи, наконец, желали учреждения временного правительства, избранного восставшим парижским народом, своего рода новой Коммуны. Этот раскол и личные трения повели к распадению всей организации. Образовываются в различных частях Парижа другие заговорщические группы, в которых принимают участие те же лица из «Пантеона», но и они существуют недолго. А вокруг «Пантеона», между тем, все нарастает движение, в него втягиваются и народные низы, революционная атмосфера все сгущается, и правительство, внимательно следящее за всеми проявлениями недовольства, начинает тревожиться. В свою очередь, и руководители пантеонистского движения, ободряемые ростом активности народа, делают попытку еще более распространить свое влияние. Как же они пытаются подойти к народу? Под флагом организации новой религии.

Стараясь примирить необходимость гласности заседаний,—наивно расказывает участник и историк этого движения Ф. Буонаротти [1]),—с полицейскими правилами и особенно с предосторожностями, диктуемыми

---

[1]) Это название было принято потому, что первые собрания нового общества происходили в саду бывшего аббатства св. Женевьевы, близ Пантеона.

[1]) «Гракх Бабеф и Заговор равных» Госиздат 1923, стр. 62—63.

осмотрительностью, они пришли к убеждению, что так как их политическая доктрина является самым строгим следствием законов природы, то легко и благоразумно представить ее, как закон божества, то-есть, как предмет религии. Итак, было решено начать появляться в храмах, именуясь деистами и проповедуя,в качестве единственного догмата, естественную мораль.—А так как было полезно приучить народ заменять обряды католической церкви другими обрядами,—чего само правительство старалось достигнуть введением праздников декад,—то было поставлено праздновать эти праздники публично и испросить у Директории для этого дела обширный храм».

Директория в это время, действительно, в своей борьбе с католицизмом поощряла введение в народный обиход всяких рационалистических суррогатов религии. Она была готова оказывать им даже материальную поддержку, как это имело место несколько позже в отношении теофилантропов (см. ниже). Философские праздники в честь разных гражданских добродетелей, праздники в честь юношей, супругов, в честь земледелия и т. п., не говоря уже об официальных республиканских торжествах, устраивались непосредственно правительством или его агентами. И Директория вовсе не скрывала их национально - воспитательной цели. В одном письме к генералу Бонапарту она откровенно говорила, что стремится при этом «подорвать незаметно влияние римско-католической религии» и вытравить из умов граждан воспоминания о католическом культе «новыми впечатлениями, более соответствующими новому порядку вещей, разуму и здравой морали». Она, казалось бы, должна была только приветствовать начинание пантеоновцев и дать им не один храм, а все пятнадцать, как она их дала теофилантропам. Но теофилантропия была прямым порождением реакции и играла роль прибежища от политики, тогда как пантеонистская религия, наоборот, должна была, по замыслу ее основателей, играть роль прибежища для политики. Этого же правительство допустить не могло, и пантеоновцам в их просьбе было отказано под тем предлогом, что Директория «возьмет предложенные празднования на себя».

«Тогда—продолжает свой рассказ Буонаротти—стало необходимо заговорить с обществом более ясным языком и открыть ему часть тех тайных воззрений, ознакомить с которыми во всей их полноте было бы неосторожно. Было желательно убедить общество прикрыться религиозными формами, чтобы начать пользоваться гласностью и храмами, гарантируемыми законом сектантам всех культов».

В сущности, речь шла здесь не просто о религиозной ширме, но о восстановлении робеспьеровского культа верховного существа, может быть, только в несколько смягченной ,то-есть более деистической, форме. Сторонники Робеспьера в пантеонистском движении были в большинстве, ибо к ним примыкали и многие последователи доктрины Бабефа. Для них мысль о том, чтобы связать политическое воспитание народа с очищенным религиозным воспитанием в духе нового христианства Ж.-Ж. Руссо, была совершенно естественна и, пожалуй, неизбежна. Однако, вместе с ними и к одной и той же политической цели шли теперь те атеисты и богоборцы, с которыми в свое время столь беспощадно боролся Робеспьер и которые, если и изменили отчасти свою тактику, то во всяком случае не могли изменить своим принципам. Именно они, бывшие гебертисты и шометтисты, и выступили теперь против реставрации культа верховного

существа. Они, как говорит Буонаротти, «рассматривали всякую религиозную форму, как источник нового суеверия». По этому поводу завязался очень оживленный спор, продолжавшийся в течение многих заседаний. В конце - концов атеисты уступили в интересах политической целесообразности, но следы их оппозиции сохранились в той примирительной и явно двусмысленной резолюции, которая была принята. Эта резолюция гласила, что общество «использует праздники декад для того, чтобы публично почтить божество путем проповеди естественного закона». Особой комиссии было поручено нанять храм и составить катехизис и устав нового культа.

История всех искуственных рационалистических сект достаточно убедительно говорит нам, что из этой затеи ровно ничего, кроме конфуза для ее основателей, не вышло бы, если бы правительство не поспешило найти предлог для закрытия клуба «Пантеон». Этим предлогом послужило публичное чтение в нем номера «Народного Трибуна», наполненного нападками на правительство и конституцию. Генерал Бонапарт, командовавший тогда внутренней армией, был исполнителем—и даже, как уверяет Буонаротти, инициатором—закрытия общества (27 февраля 1796 г.).

Закрытие «Пантеона» явилось сигналом к дальнейшим репрессиям. Многие «патриоты» были уволены с государственных и общественных должностей, начались преследования журналистов левого направления, значительным ограничениям подверглось право собраний. Все это только способствовало росту заговорщических настроений.

Исходной ячейкой бабувистской организации был тайный союз, в которой входили Бабеф, Феликс Лепеллетье и Сильвен Марешаль и который был образован для разработки программы, характера и тем литературно-политических статей этих трех революционеров. В марте 1796 г. они вместе с Антонелем, одним из вождей республиканско-демократической партии, принимают «благородное решение связать во едино разрозненные нити демократии для единобразного руководства ими в целях восстановления народного суверенитета». Организуется «Тайная Директория Общественного Спасения» [1]), в состав которой, кроме названных лиц, входят затем Дартэ, Буонаротти и Дебон.

Гракх Бабеф (1760—1797) вопросам религии сколько-нибудь значительно внимания не уделял. Возможно, что он был атеистом [2]). Но даже если он, будучи пламенным приверженцем Робеспьера, отдавал некоторую дань увлечению деистическим культом верховного существа, это увлечение не оставило следов в его, так сказать, публичном учении. В бабувизме мы не находим даже того тактического возрождения культа верховного существа, какое было отмечено выше у пантеоновцев. Правда, Инсуррекционный Комитет, рассматривая незадолго до катастрофы проекты реформ в возрожденной республике, занимался также и вопросом о национальных празднествах. Но здесь дело шло, повидимому, даже не о культе отечества и, во всяком случае, не о каком-либо «прославлении божества», а просто о всенародной пропаганде в торжественной обста-

---

[1]) Тайная Директория именовала себя впоследствии также «Инсуррекционным (повстанническим) Комитетом Общественного Спасения».

[2]) В своем прощальном письме к семье он пишет: «Я готов перейти в вечную ночь», «я погружаюсь в сон честного человека». В то же время в этом исключительно человеческом документе отсутствует всякий след религиозных верований, несомненно, нашедших бы в нем место, если бы у автора его они существовали хотя в самой «очищенной» форме.

новке основ нового социального строя. «Празднества—сообщает Буонаротти—должны были быть многочисленны и разнообразны; на каждый день отдыха приходился бы свой особый праздник. По мнению Комитета, для дела равенства было чрезвычайно важно, чтобы все время держать граждан в состоянии под'ема, привязывать их к отечеству, внушая им любовь к своим церемониям, играм и развлечениям, устранять из досуга скуку и поддерживать чувство братства между всеми членами республики путем их частого общения». Также и в программных заявлениях бабувистов сохранена атеистическая терминология. «Природа» везде в них стоит на том месте, на котором обычно проставляется «бог», «божество», «верховное существо», «верховный разум» и т. п.

Мысль Гракха Бабефа направлена почти исключительно в область социальных отношений. С гениальной прозорливостью этот замечательный революционер не только намечает некоторые элементы теории классовой борьбы, как рычага общественного развития, но и свои революционные планы он строит преимущественно на поддержке пролетариата. В его коммунистической теории, хотя и не лишенной утопизма и анархического уклона, что легко об'ясняется преобладанием в тогдашнем революционном народе мелко-буржуазных групп, следует видеть переход от мелкобуржуазного социализма, или, правильнее, анти-капитализма, к социализму пролетарскому. Он был выразителем настроений пролетарских и полупролетарских слоев, уже сознавших в процессе революции непримиримость своих интересов с интересами «новой аристократии», добившейся государственной власти, но еще не созревших до полного понимания своей исторической роли.

Ближайшие сподвижники Бабефа—не столь исключительные личности, как он, во многих отношениях замечательны. Итальянец Буонаротти привлекает всеобщие симпатии своим обаятельным характером и гуманностью своих воззрений, Он выученик французской философии. теоретически подготовленный ею к восприятию революции. Преследуемый правительством в Италии, «опьяненный любовью к свободе», ненавидя всеми силами души своей царящий на родине церковный и светский деспотизм, он при известии о революции отправляется на Корсику и отдается делу французской свободы, которая там в то же время и свобода итальянцев. Он издает газеты «Друг итальянской свободы» и «Патриотическая газета Корсики», в то же время занимаясь административно-политической деятельностью. Он активно проводит в жизнь национализацию церковных имуществ и Гражданское положение о духовенстве. Это вызывает особенную ненависть к нему попов и реакционеров. Во время контрреволюционного восстания, уцелев от самосуда нафанатизированной попами толпы, видевшей в нем «врага христа», он попадает в тюрьму на материке, откуда его освобождает лишь заступничество Национального собрания. В конце 1792 года мы видим его в роли «апостола свободы» в Сардинии, где с огромным риском для собственной жизни он «борется со знатью и просвещает санклюлотов». «Мои функции состояли в том,—говорил он впоследствии,—чтобы проповедывать сладостное учение природы». Его заслуги делу революции находят признание в декрете Конвента, даровавшем ему почетное французское гражданство. Убежденный якобинец, после 9 термидора он брошен в тюрьму. По выходе из нее он примыкает к движению Равных и делается членом «Тайной Директории». Он еще долго живет после революции все тем же несломленным и стойким борцом против социальной несправедливости, словом и делом

передавая традиции бабувизма поколениям, пришедшим на смену. Роль его в истории социализма велика и почетна. Следует, однако, отметить, что его симпатии к культу верховного существа, связанные, может быть, с чрезмерным преклонением перед Робеспьером, как революционером, пережили и эпоху революции, и эпоху реакции и нашли себе выражение в его книге о Бабефе и Заговоре Равных (1828). Он с восторгом и наивным преувеличением говорит в ней «об учреждении того возвышенного культа, который, соединяя отечественные законы с божественными предписаниями, удваивал силы законодателя и дал ему возможность подавить в короткий срок все предрассудки и провести в жизнь все чудеса равенства». Но особенно печально его несправедливое отношение к противникам Робеспьера слева, к тем атеистам, которые по своим социальным стремлениям стояли так близко к Бабефу и его товарищам по коммунистическому заговору.

Сильвен Марешаль — философ атеист и пламенный революционер — особенно останавливает на себе наше внимание. И не только потому, что он играет выдающуюся роль в заговоре Равных, как теоретик раннего социализма, но потому что в его лице мы видим философа-просветителя, вышедшего из ученого кабинета и отрекшегося от интеллигентской обособленности, чтобы деятельно стать в ряды угнетенных и бороться за их освобождение. Он был живым звеном неразрывной цепи от философии к революции. В дальнейшем мы ближе познакомимся с его взглядами.

Программа бабувизма изложена в написанном Сильвеном Марешалем «Манифесте Равных» и кратко формулирована в широко распространявшемся листке, озаглавленном «Изложение учения Бабефа, осужденного Исполнительной Директорией за проповедь правды». Вот главные параграфы этой программы: «Природа дала каждому человеку равное право на пользование всеми благами.—Цель каждого общества—защищать это равенство и увеличивать общими усилиями сумму общих благ. Природа наложила на каждого человека обязанность трудиться; никто не может, не совершая преступления, избавить себя от труда.—Труд и наслаждение (продуктами труда) должны быть общими. — Строй угнетения—вот строй, при котором одни надрываются в рабском труде и терпят во всем лишения, а другие, ничего не делая, утопают в изобилии. Никто не может, не совершая преступления, присваивать исключительно себе пользование благами земли и промышленности.—В истинном обществе не должно быть ни богатых, ни бедных. Богатые, не желающие отказаться от своих излишков в пользу неимущих,—враги народа.—Никто не имеет права накоплением в своих руках всех материальных средств лишать других образования, необходимого для их благополучия, просвещение должно быть всеобщим». Из этих теоретических положений, в основе которых лежит учение естественного права, бабувисты делали практические выводы: «Цель революции—уничтожить неравенство и восстановить общее счастье. Революция еще не кончена, так как богатые захватили в свои руки все блага и всю власть, в то время как бедные работают, как настоящие рабы, изнывают в нищете и ничего не значат в государстве».

Бабувисты имели обширные связи в пролетариате и мелкой буржуазии Парижа, а также в армии. Однако, того широкого сочувствия народных масс, которое одно только могло обеспечить удачу восстания, они не имели. Их выход на политическую арену был бы запоздавшим даже в том случае, если бы заговор не был раскрыт, ибо движущие силы революции

были в этот период раздроблены, а энергия масс истощена. Франция неудержимо катилась по наклону реакции. Бабеф и Дартэ сложили свои головы на эшафоте (23 мая 1798 г.), семь человек, в том числе Буонаротти, были приговорены к ссылке, остальные были оправданы.

Заговор Равных был последней и яркой вспышкой того широкого движения народных масс, которое одно только придало французской революции ее исключительно-грандиозный характер. Все ниже и ниже поднимаются революционные волны, и слабее звучит их прибой. Буржуазная реакция накладывает тяжелую руку решительно на все проявления общественной жизни. Антирелигиозное движение тоже испытывает заметный упадок, оно обесценивается, теряет революционный тон, приспособляясь, с одной стороны, к правительственной политике, а с другой—облекаясь в серые одежды примиренчества. Теофилантропия, к рассмотрению которой мы теперь переходим, и представляет собою именно такое явление вырождения и упадка.

Теофилантропы—«друзья бога и людей». Основателем этой секты считают некоего Шемена, профессора, литератора и издателя. Время возникновения секты — январь 1797 года. В основе ее учения лежит деизм. Природа, мол, открывает всякому мыслящему существу божественное неведомое начало, животворящий принцип, образующий основу всех вещей и явлений. Она во все сердца вложила простой и божественный закон: чти бога, будь справедливым и люби свое отечество. Всякий мистицизм из теофилантропии исключен. Впрочем, в бога каждый сторонник этой религии имеет право верить по-своему. Она не исключена из своей среды пантеистов и даже атеистов. Такой убежденный атеист, как Сильвен Марешаль, переживая реакционное похмелье, но не отрекаясь от своих взглядов, был принят в члены секты. Он ведь тоже верил в «бога-разум», вкладывая в это понятие атеистический смысл.

У всякой религии должен быть культ. Культ теофилантропов элементарно прост. В храмах их не было никаких украшений. На стенах написано несколько моральных изречений весьма неглубокого свойства. Простой алтарь, на который возлагаются цветы, колосья или плоды, смотря по сезону. Это — «знак признательности творцу за его благодеяния». «Богослужение» совершалось верующими по очереди. Начиналось оно призывом к «отцу природы», затем наступало молчание, во время которого каждый вопрошал свою совесть. Иногда при этом ставились наводящие вопросы, но «исповедывался» каждый все-таки безмолвно. Затем произносились речи на высоко-нравственные темы, пелись гимны, производились обряды «крестин», браков, погребений, воздавались почести людям, облагодетельствовавшим человечество своими учениями или своими деяниями.

Отличительная черта рассматриваемой религии — бесконечная — мы сказали бы — бесстыдная! — терпимость ко всем другим религиям и религиозным учениям. Они уважали и чтили их все. Они были далеки от всякой пропаганды, от прозелитизма. «Далекие от того, чтобы стремиться свергнуть алтари какого бы то ни было культа, — говорит Шемен в изданном им «Кратком руководстве» для теофилантропов, — вы должны умерять рвение, которое могло бы побудить вас приобретать новых прозелитов для нашего культа». Это — религия нравственного самоусовершенствования, религия непротивления злу, религия людей, разочаровавшихся во всякой внешней борьбе, уставших, изверившихся, типичная религия упадка и реакции. В рядах ее сторонников мы ви-

дим весь цвет французской интеллигенции, то «избранное меньшинство», которое к этому времени было уже глубоко и бесповоротно разочаровано в демократии, которое в то же время платонически хранило верность «заветам 89-го года» и продолжало питать уже остывшую ненависть к католизму и монархии.

Народные массы остались глубоко чуждыми этому движению. Еще способные к борьбе не находили в нем никаких откликов своим мятежным настроениям, а те, в ком остались лишь жажда найти утешение в гибели революционных идеалов, утешались во сто крат больше и лучше привычной пышной и церемонной «верой отцов» или даже проводившейся правительством гражданской религией.

Впрочем, нельзя сказать, чтобы теофилантропы были совершенно равнодушны к успехам католизма. Многие из них пытались индивидуальными усилиями поставить границы возрождению суеверий. С этой целью они писали антирелигиозные книги и перепечатывали произведения просветителей. Но они не хотели этим путем возбудить революционную энергию масс, призвать их к борьбе. Все свои надежды они полагали на распространение просвещения, которое «подготовит» народ и вырвет само собой умы из-под ига предрассудков. Один из них, например, переиздавая гольбаховскую «Священную заразу», в которой имеется призыв «окончательно сорвать повязку мнения с глаз народа», писал: «Трудно у большого народа, насквозь пропитанного религиозными предрассудками, окончательно сорвать повязку мнения с глаз толпы. Тщетно безумцы, варвары скорее, чем политики, пытались употребить преследование, чтобы достигнуть этой цели. Мудрец с отвращением отвергает насильственные и тиранические средства: он всего ожидает от времени. Он пишет, он убеждает, он растворяет предрассудки в кислоте истины и достигает своей цели. Я знаю, что капитулировать перед прирожденными врагами человечества значит признаваться в своем бессилии повергнуть их в прах. Но ведь бывают такие умно задуманные отступления, которые, сберегая человеческую кровь, более полезны, чем великие и страшные победы». Умно задуманное отступление! Так утешали себя побежденные и потерявшие под ногами почву эпигоны великих просветителей.

Директория в своей политической борьбе с католизмом должна была приветствовать религию теофилантропов, которая, избегая «якобинских» приемов, всегда опасных для правящих, давая спокойную замену католицизма. И действительно, в правительственной поддержке у теофилантропов недостатка не было, и, быть может, преимущественно именно этой поддержке и обязана новая религия своим временным и относительным успехом. Член Директории Ларевельер-Лепо, не принадлежа сам к теофилантропам, был главным их покровителем. Именно он обратил особенное внимание правительства на «счастливые политические результаты», которых можно ожидать от теофилантропии. Министру полиции было отдано распоряжение всячески покровительствовать «полезной» религии. В Париже в распоряжение теофилантропов было отдано восемнадцать часовен и церквей. Катехизис теофилантропов был официально одобрен комиссией по народному образованию и стал, благодаря этому, учебной книгой. Делались даже попытки провозгласить теофилантропию государственной религией.

Та же политика поддержки продолжалась и после 18 фрюктидора. Но вскоре этот ублюдок религии и просвещения начал хиреть, и уже

в 1799 году в донесениях полиции отмечается, что теофилантропы, хотя и существуют еще, но «число их не возрастает, и их существование не блестяще».

Государственный переворот 18-го брюмера (9 ноября 1799 г.) первоначально не внес в существование теофилантропов никаких изменений. Бонапарт даже как-будто сочувствовал им. Но по мере того, как росли его честолюбивые замыслы, особенно когда примирение с католицизмом стало для него вопросом ближайшей программы, он начал обнаруживать к ним холодность, а затем и враждебность. Полиция было приказано прекратить покровительство им, в результате чего был учиненный католиками погром одной из их церквей. Затем (октябрь 1801 г.) у них были отобраны церкви. В частных помещениях им тоже не было разрешено собираться. И вскоре самое имя теофилантропов предается забвению.

То же, в сущности, происхождение, что и теофилантропия, имела гражданская религия. В своих так сказать идеологических проявлениях она также была делом рук «избранного меньшинства», свободных мыслителей деистов, принадлежавших к составу Французской Академии, и была попыткой использовать, как религиозное, то горячее чувство любви к отечеству, которое в бурный период революции об'единяло огромное большинство народа. «Это была, —говорит А. Олар,— —попытка собирать периодически весь французский народ вокруг алтаря отечества; это отечество, хотя и представляло собою нечто познаваемое и мыслимое, но оно было так горячо любимо, во имя его было пролито так много крови и принесено много жертв, что предполагалось, что оно могло приобрести в глазах всех французов престиж мистической сущности и послужить для них об'единяющей, всеми признанной связью». Но культ отечества, самопроизвольно зарождавшийся в период «отечества в опасности», не был, как говорилось выше, религией. И естественно, что попытка придать ему хотя бы внешность религии в период упадка заранее была обречена на неудачу.

Гражданская религия или культ декад была меньше всего религией. Она понадобилась, как мы говорили выше, Директории после переворота 18 фрюктидора, как мера борьбы с католицизмом. С ее помощью Директория хотела вытеснить католицизм из народного обихода, — и отчасти ей это удалось, — но вытеснить католицизм из народного сознания она, очевидно, не могла. Народ с любопытством присутствовал сначала на гражданских празднествах, но скоро они ему наскучили. Полицейское творчество по части народных развлечений, как известно, дальше трафарета итти не может. Тоска по мистическим церемониям настоящей религии росла все больше и больше, и то послабление строгостей против церкви, которым Бонапарт начал свой торг с католицизмом за признание, было народной массой Франции встречено с удовлетворением. С этого момента «гражданская религия» не жила, хотя агония ее продолжалась до Конкордата, то-есть договора, заключенного между Бонапартом и папом Пием VII, в результате которого католицизм занял вновь место государственной религии.

7. Лаланд и Марешаль.

Среди последних отпрысков безбожной философии XVIII века, даже в период злейшей реакции не растерявших славного наследства, наше внимание останавливают на себе Жозеф-Жером Лаланд (Делаланд)

(1732 — 1807) и Сильвен Марешаль (1750 — 1803). Первый из них и старший по возрасту был астроном, оставивший по себе заметный след в истории науки, человек с обширным умом и склонностями к кабинетны занятиям. Второй — человек с беспокойной и мятежной душой, увлекающаяся натура, поэт философ, революционер. Но их сближает вражда к религии и своего рода религиозный атеизм. По замыслу и плану Лаланда Марешаль составляет «Словарь древних и новых атеистов», а после смерти Марешаля Лаланд продолжает это издание, выпустив одно за другим (в 1803 и 1805 гг.) два дополнения к нему.

В печати, как атеист, Лаланд выступает только в старости. Но вольнодумством он, по его собственным словам, заразился еще в ранней молодости, попав в «школу короля прусского и окружавших его философов». Это было в самом начале 50-х годов, когда только-что умер Ламеттри, а король еще покровительствовал безбожию. Вернувшись во Францию, Лаланд жил в тесном обществе с Дидро, Гельвецием, Гольбахом и др. Он любил вспомнить об этих славных атеистах и в своих спорах с верующими говаривал: «Они были убеждены, что только идиоты могут верить в бога». В «Методической Энциклопедии», затеянной Нэжоном, Лаланд редактировал астрономический отдел в духе исключения из науки всяких богословских гипотез.

В революционных событиях Лаланд прямого участия не принимал и вряд ли он сочувствовал «крайностям» революции. О нем рассказывают, что во время террора он спас жизнь многим аристократам. Он не был также и атеистом воинствующим. К религии, в отличие от своего друга Марешаля, он относился с большой — с чрезмерной даже — терпимостью. Повидимому, он склонен был думать, что этот опиум необходим для народа, чтобы держать его в послушании законам и правительствам. «Религия, — говорит он, — дает в руки своим служителям все средства, чтобы содействовать счастью человечества, и хороший деревенский священник — настоящее сокровище. Но духовенство чудовищно злоупотребляло своей властью, и пусть оно поэтому простит мне некоторое беспокойство в отношении его... Путешествуя в Италии (1765 г.), я выразил свое почтение к религии. Папа Климент XIII меня очень любил, потому что я был поклонником иезуитов. Зная мои философские мнения, он очень старался меня обратить, но ему не удалось получить от неба для меня благодати» [1]).

С папой Пием VII у Лаланда тоже прекрасные отношения, и он не упускает случая похвастаться ими и еще раз подчеркнуть свое благорасположение к религии. «Папа говорил мне в 1804 году, — рассказывает он, — что такой великий астроном, как я, не может быть атеистом. Я ответил ему, что метафизические мнения не должны мешать тому почтению, с каким мы обязаны относиться к религии, и что религия — вещь необходимая, даже если она всего только политическое учреждение. Я рассказал ему, что у себя дома я требовал уважения к ней, что мой кюре всегда у меня бывает и получает помощь для бедных, что в

[1]) Как ни любил Климент XIII Лаланда, он категорически отклонил его ходатайство о том, чтобы из списка запрещенных для чтения католиками книг (index librorum prohibitorum) были исключены произведения Ньютона. Только в 1835 году Рим молчаливо допустил для чтения верующим сочинения, трактующие о двойном вращении земли.

этом году я приказал отправить к первому причастию моих внучат, что я очень хвалил иезуитов, что я обеспечил мой приход священной просфорой. А затем я перевел разговор на другую тему». Как видим, Лаланд принадлежал к породе тех покладистых атеистов, которые никакой социальной опасности — по крайней мере, пока они не публикуют своих взглядов — не представляют, и он, конечно, грешил против исповедуемого им почтения к религии, когда издавал вместе со своими добавлениями «Словарь атеистов», хотя, надо ему отдать справедливость, он издал его в небольшом числе экземпляров и только «для посвященных».

Лаланд был на дружеской ноге не только с иезуитами, попами и папами, но и с самим Наполеоном I. Впрочем, Наполеон при всем своем презрении к «идеологам», любил беседовать с учеными атеистами типа Лаланда на религиозные темы. Сам он тоже в этой области отличался не малым вольнодумством и ладил с церковью лишь постольку, поскольку она соглашалась служить его политическим видам. Но Наполеон атеистом не был. Известен рассказ о том вызове философам-атеистам, который он сделал в одной из своих бесед с физиком Монжем, тоже бывшим редактором «Методической Энциклопедии» и считавшим большой честью для себя быть атеистом. «Моя религия, — говорил Бонапарт, — проста; я гляжу на вселенную и убеждаюсь, что она не может быть делом слепого случая. а состроена каким-то неизвестным и всемогущим существом, настолько же превосходящим человека, настолько вселенная превосходит лучшие наши машины. Попробуйте-ка, Монж, с помощью ваших друзей, математиков и философов, пошатнуть мою религию». Конечно, разубеждать Наполеона не брались ни Монж, ни Лаланд, ни другие неверующие ученые, составляющие его свиту, как Лагранж или Лаплас. Когда Наполеон спросил Лапласа, почему в своей «Небесной механике» он никогда не упоминает о боге, тот с гордой лаконичностью ответил: «В этой гипотезе я не нуждался». Лагранжу приписывает слова: «Я считаю совершенно невозможным доказать существование бога». Но все же ни один из этих ученых не считал нужным афишировать свой атеизм, как это делал Лаланд, рискуя навлечь на себя немилость и преследования.

Когда Марешаль приступил к составлению «Словаря атеистов», Лаланд потребовал, чтобы он тоже в нем был назван. «Я не хочу, — писал он, — чтобы обо мне могли сказать: Жером Лаланд, который был не из последних астрономов своего времени, не был одним из первых философов-атеистов». И под этим требованием он подписался: старшина атеистов. Когда его обвиняют, что он слишком выставляет на показ свой атеизм, он отвечает: — «Это — результат самолюбия. Мне кажется, что я благодаря этому возвышаюсь над толпой. Я более доволен собой, я сильнее уважаю себя, когда я вижу свою непоколебимую убежденность в такой спорной и так часто отвергаемой истине. Я больше доволен своими успехами в атеизме, чем своими достижениями в астрономии».

И в этом духе он пишет часто, утверждая, что атеистом труднее стать, чем сделаться хорошим ученым. Вполне естественно, что столь преувеличенному восхвалению академического атеизма соответствует и крайняя резкость в порицании тех ученых, которые до атеизма не дошли, или недостаточно мужественны в его исповедании. Часто, например, указывают, что такой гениальный ученый, как Ньютон, верил в бога, и из

этого делают вывод о несостоятельности атеизма. Лаланда этим не собьешь. Ньютон, попросту, не был философом, — отвечает он. — В его мозгу были только математические фибры и из-за их чрезмерного распространения не оставалось места для фибр философских. Отсюда его религиозные предрассудки. Кроме того, его славословия божества вообще свидетельствуют о старческом слабоумии. Мне, — говорит Лаланд, — такого упрека сделать нельзя. Я исследовал весь звездный мир и не нашел ни малейшего следа божества. Когда мне, говорят: как вы, так много наблюдавший солнце, луну и звезды, не видите в них бога? — я отвечаю: Да, я вижу, что есть и солнце, и луна, и звезды и что вы — дурак.

К врагам атеизма, особенно к тем, кто, подобно Лагарпу, изменил делу философии, Лаланд беспощаден, и нет меры его презрению к ним. Но он не особенно щадит и малодушных друзей. Говоря о Монтэне, он несколькими ядовитыми словами задевает Нэжона, который в последнее время (в предисловии к изданию сочинений Монтэна) стал смягчать свой атеизм. Я понимаю, — говорит Лаланд, — что в Афинах слыть атеистом грозило самой жизни. Но во Франции такая трусость непозволительна. Нэжон ненавидит меня за то, что он проставлен в нашем словаре. Он утверждает, что это помешало ему стать депутатом. Но ему очень резонно ответили, что по той же причине я не был сделан сенатором... Нэжон написал много хороших статей в «Методической Энциклопедии». Но он из'ял свое предисловие к собранию сочинений Дидро, уже напечатанное и стоившее ему многих трудов [1]). Восстановление католической религии во Франции напугало его еще больше. Впрочем, он не один в таком положении: один знаменитый врач, просил меня не называть его здесь, потому что среди его клиентов очень много ханжей, для которых он служит оракулом, и его доходы сильно поуменьшились бы. — Лаланд имеет в виду здесь знаменитого Кабаниса.

Теоретическое содержание атеизма Лаланда несложно и неглубоко. Он прибавлял к теориям Ла Меттри, Гольбаха и других. Как многие из материалистов того времени, он видит, что эта философия недостаточна и не вполне удовлетворительно разрешает ряд сложных проблем. Но все-таки, — говорит он, — она лучше, чем спиритуалистическая гипотеза, которая является продуктом разгоряченного воображения и приводит только к сумасбродствам и глупостям. «Бог непостижим, невидим, и прямого доказательства его бытия нет. Без него же все можно об'яснить». Нравственная ценность атеизма в то же время весьма велика. Добродетель атеиста более прочна и благородна, чем добродетель верующего. Если верующий честен, то его честность проистекает из низости, из страха, из интереса. Правда, в своем основании всякая добродетель исходит из интереса. Но интерес, лежащий в основе атеистический добродетели, не столь низменный.

Противопоставляя всеобщему отступничеству свою преданность до гроба безверию, Лаланд пишет в конце второго приложения к «Словарю»: «Я ничего не боюсь и ничего ни от кого не желаю. Я говорю всегда истину всю и полностью. Я исполняю свою обязанность. Мне достаточно никогда

---

[1]) Речь идет здесь об «Исторических и философских мемуарах о жизни и сочинениях Д. Дидро», которые были предназначены служить введением к собранию сочинений Дидро, вышедшему в 1798 г. Нэжон, действительно, побоялся выпустить их в свет, и они вышли отдельным изданием только в 1821 году.

не лгать и не замалчивать истину. Я создаю себе врагов, я в состоянии войны с верующими, но я в мире с самим собою и я полагаюсь на потомство». За эти хорошие слова, которых многие из атеистов его времени не могли бы полностью применить к себе, 73-летнему Лаланду можно простить его практические уступки религии. Он, ведь, вышел из школы Ла Меттри, Гельвеция и Гольбаха и переучиваться у атеистов-санкюлотов ему было поздно. Его атеистическое выступление в начале XIX столетия было анахронизмом.

Сильвен Марешаль начал свою богоборческую деятельность еще в 1779 году с легкой поэзии и сразу занял ту в основном правильную позицию, которая в 1797 году позволила ему возвыситься до почетной роли одного из вождей Заговора Равных. Его атеизм с самого начала густо окрашен революционным возмущением против социального неравенства, звучит нотами мятежа, наполнен призывами к борьбе.

В 1781 году он анонимно выпускает в свет «Французского Лукреция», представляющего собою ряд поэтических фрагментов в честь атеизма [1]). Это очень смелое произведение. Это, в то же время, произведение, рассчитанное не на философски подготовленного читателя, а на читателя со средним, даже минимальным образованием. Поэтому в нем совсем почти нет философской аргументации. Это — агитационное произведение, кавалерийский рейд, вполне своевременный после той философской битвы, которая уже привела в смятение и обессилила армию врагов просвещения.

Всесильный бог, — начинает Марешаль, — слабый смертный вызывает тебя на поединок. Прими мой вызов! — И в своих атаках на бога он не стесняется в выражениях — богохульствует, оскверняет алтарь и хвалился своей безнаказанностью. «Почему, — восклицает он, — так счастлив я тем, что своими разрушительными стихами мог разорвать повязку, закрывающую глаза твоих почитателей?». «Мыльный пузырь — вот прообраз бога: подуй на него и нет ни бога, ни пузыря». Он обращается к священникам: Откажитесь на момент от своих обманов, и вы увидите, что бог — это незаконнорожденное дитя природы». — «Бог, почему ты не обладаешь очевидностью солнца? Восходя оно доказывает свое яркое существование». «Все, что не есть тело, не только не бог; но ничто». «Существование бога—дрянной роман».

Ненавистью и гневной иронией дышут стихи Марешаля, когда он бросает свой взор на окружающий мир, где все полно преступлений во имя бога, где в угнетении стонет бедняк, где под сенью креста царствует торжествующее насилие и где действительный реальный бог—золотой телец. «Есть, во истину, есть бог, для которого все возможно и исключительные добродетели которого очевидны всякому смертному: перед ним склоняется и царский скипетр и пастуший посох, всюду славят его. Этот бог—золото, он—отец всех других богов». Жажда личного обогащения—начало всех несчастий человечества. Религия служит для угнетения бедняка. Угнетенная невинность свидетельствует против бога.

---

[1]) Ф. Маутнер («Der Atheismus», III, 440) называет «Французского Лукреция» переводом Лукреция. Это неверно. Отношение Маутнера к Марешалю, как и ко всем вообще революционным атеистам, поражает полным отсутствием об'ективности и серьезного интереса к ним. Те, в большинстве случаев, немногочисленные строки, которые он им посвящает, проникнуты нескрываемым презрением. Социальная сторона этого атеизма ему непонятна.

Из нищеты народных масс должно родиться иное, свободное мировоззрение, противоположное религии бессердечных богачей. «Что касается меня,—говорит Марешаль,—то я живу в очень близком соседстве с бедняками и терзаюсь бессилием облегчить муки моих ближних. Нечестивый гнев воспламеняет меня, и если я думаю о боге, то лишь для того, чтобы проклинать его».

Марешаль—республиканец еще до революции. «Боги породили царей,—говорит он, и потому я ненавижу богов». «Ненавидь всякое иго,—дает он новую заповедь,—даже иго бога». «Восстань, уважай себя, познай свою цену, не поклоняйся богу; ты равен всем». «К оружию! Беспощадная война божеству! Пора уже на гнусных развалинах старого провозгласить истину целиком и основать республику безбожных людей».

«Французский Лукреций» пользовался большим успехом и неоднократно переиздавался. Позднейшие издания имеют эпиграф: «Человек сказал: сотворим бога по образу и подобию нашему. И бог был, а творец преклонился перед делом рук своих». Ф. Маутнер говорит, что в этих немногих словах предваряется вся религиозная философия Л. Фейербаха. Это — правда. Но ведь Фейербах вообще — только новое и немецкое издание французского материализма, а в отношении атеизма он далеко уступает своим предшественникам.

Из других произведений Марешаля, вышедших до революции, упомянем: «Книга, которая спаслась от потопа» и «Альманах честных людей». Первое из этих произведений вызвало начало преследований: автор ее был лишен должности сотрудника библиотеки Мазарини (1784); второе, вышедшее в конце 1787 года, привело его в тюрьму Сен-Лазар и высылке из Парижа после четырехмесячного заключения. Самая же брошюра постановлением парижского парламента от 7 января 1788 года была присуждена к сожжению. В «Альманахе честных людей» предвосхищается идея республиканского календаря. Марешаль предлагает в нем покончить с религией и со святыми и начать новую эру с первого года царства Разума. Еще в одном произведении, появившемся в свет начале 1789 года и запрещенном полицией, он страстно восстает против неравенства и даже выдвигает идею всеобщей забастовки.

Во время революции он целиком отдается деятельности журналиста, защищая все те же идеи безбожия и социального равенства. Свои статьи он печатает в виде листовок и в газете «Парижские революции», в которой одно время занимает должность главного редактора. Достижениями революции он, естественно, не удовлетворен. Он стремится к социальной революции, или, как он говорил, к полной революции. «Французская революция,—пояснял он свою мысль,—это—настоящий аграрный закон [1]), который народ проводит в свою жизнь. Народ уже овладел своими правами. Еще один шаг, и он овладеет своим богатством». Тогда же—в 1791 году—он говорил: «Революция—это нуль, если три четверти населения Франции не имеют даже четверти ее земли». Подобно Анахарсису Клоотсу, он приходит к коммунистическому анархизму. В памфлете «Ее Величество Природа перед Национальным собранием» он требует не только отмены частной собственности, чтобы устранить допущенное революцией чудовищное неравенство, но и упразднить государственную власть. Его идеал—независимые трудовые общины, ос-

---

[1]) Аграрный закон—уравнительный передел всей земли.

нованные на родственной связи. Впрочем, эта утопия—лишь одно из многих его увлечений.

В период революционного правительства он близок к Шометту, борьба которого с религией, в сущности, целиком отвечает его крайним взглядам. Во время термидоровской реакции он поддается общему поветрию и присоединяет свой голос к хору завываний против террора, против Робеспьера, забывая о своем сочувствии беспощадной борьбе с внутренними врагами республики и помня только о частных расхождениях с великим вождем якобинцев. Вспомним, впрочем, что и сам Бабеф и многие другие будущие «равные» также приветствовали переворот 9 термидора, не распознав сразу его контр-революционной природы.

А затем мы его видим среди самых решительных участников Заговора Равных, членом Тайной Директории, отдающим делу социальной революции свой незаурядный ум и свое перо журналиста и поэта. Этот философ-революционер ставил на карту свою жизнь, и только случайной неосведомленностью правительства можно об'яснить то, что он не был арестован.

Выше было уже упомянуто, что Сильвен Марешаль был автором «Манифеста Равных», служившего как бы неофициальной программой заговорщиков и являющегося самым полным выражением их стремлений. Этот замечательный исторический документ в то же время полностью выражает и мировоззрение его автора [1]).

«Фактическое равенство является конечной целью социального строительства». Эти слова, принадлежащие Кондорсэ, служат эпиграфом к Манифесту. Равенство, по Марешалю,—это первое требование природы, первая потребность человека и основное звено всякого общественного союза. Но вопрос ставится не об юридическом равенстве, записанном в Декларации прав. «С незапамятных времен нам лицемерно твердят: люди равны. И с незапамятных времен над человеческим родом нагло тяготеет самое унизительное и самое чудовищное неравенство». Нам нужно действительное равенство. «Французская революция—только предтеча другой более великой и более величественной революции, которая будет уже последней». Это—революция социалистическая, «истиная революция». Дело идет вовсе не об аграрном законе, который представляется теперь Марешалю требованием скорее инстинкта, нежели разума. «Мы стремимся,—говорит он,—к более высокой и более справедливой цели, а именно: к коллективной собственности. Долой частную собственность на землю! Земля—ничья!». Плоды земные должны принадлежать всем. Возмутительное деление на богатых и бедных, на знатных и простых, на господ и слуг, на правящих и управляемых должно, наконец, исчезнуть. Только возраст и пол могут образовать различия между людьми. «У всех людей одинаковые потребности и одинаковые способности,—вслед за Гельвецием утверждает Марешаль,—пусть же воспитание и пропитание будут у них тоже одинаковыми».

Нет такой жертвы, которую нельзя было бы принести для осуществления этого величайшего идеала. «Мы готовы снести все до основания, лишь бы оно (равенство) осталось у нас. Если надо, пусть по-

---

[1]) «Манифест равных» приведен у Буонаротти «Гракх Бабеф и Заговор равных», стр. 69—74.

гибнут все искусства, лишь бы у нас осталось действительное равенство!». Эти слова, равно как и фраза, в которой отрицается деление людей на правящих и управляемых, показались Бабефу слишком сильными для того, чтобы Манифест мог служить публичной программой Равных .Следует ли из этого, как часто утверждалось, что что Бабеф не разделял тех взглядов, которые этими выражениями были облечены? Единственный достоверный свидетель Буонаротти говорит только, что Тайная Директория под влиянием Бабефа не одобрила этих выражений. Отсюда вовсе не следует, что такой неукротимый революционер, как Гракх Бабеф, остановился бы перед гибелью феодальной и буржуазной культуры, если бы ему казалось, что иным путем нельзя достигнуть всеобщего счастья. А только это и говорит Марешаль, при чем он это говорит, чтобы придать максимальную выразительность своему революционному энтузиазму. Слова же о возмутительном делении на правящих и управляемых свидетельствуют вовсе не об оголтелом анархизме, а, наоборот, о глубоком проникновении тем социальным демократизмом, которому учило «естественное право» и согласно которому народ, то-есть управляемые, дает правительственные полномочия, не уничтожая этим принципиального равенства между собой и правящими. И против этого Бабеф по существу возражать не мог, он мог считать только это выражение неудачным, так как оно было способно подать повод для кривотолков и клеветы.

Как революционная прокламация, «Манифест Равных» представляет собой художественно непревзойденный, пожалуй, образец, классический образец, во всяком случае. Вот короткий отрывок из него:

Французский народ!

... Организуемое нами священное дело имеет одну только цель: положить предел гражданской смуте и нищете народа. Никогда не замышлялся и не приводился в исполнение более широкий план.

Время от времени только отдельные гении и мудрецы говорили о нем тихим и трепетным голосом. Ни один из них не имел мужества высказать всю правду до конца.

Пора перейти к решительным мерам.

Зло достигло своего апогея: оно распространилось по лицу всей земли. Хаос под именем политики царит на ней слишком много веков. Пусть же все придет в порядок и норму. Пусть по зову равенства сорганизуются все элементы, стремящиеся к справедливости и счастью. Настал момент основать Республику равных, эту великую обитель, открытую для всех людей. Наступили дни всеобщего обновления. Стонущие семьи, идите за общий стол, накрытый природою для всех ее детей.

Что касается практических указаний, то их в прокламации Марешаля почти нет. Кратко указывает он, что конституции 91 и 95 годов «только прочнее заклепывали цепи народа, вместо того, чтобы их разбивать!». Одна лишь конституция 93 года была значительным шагом вперёд, но и она, конечно, цели не достигла. Политическое равенство,—такова мысль Марешаля,—как бы последовательно ни было оно проведено, не есть еще главное.

Нечего и говорить о том, что социализм Марешаля весьма расплывчат, ибо он, преимущественно аграрный социализм, при котором единственным источником народного богатства признается земля. Промыш-

ленность, стремительно развивавшаяся уже в то время, лежит вне его кругозора; пролетариат, порожденный ею, еще не выделяется для него из общего понятия «народ», «угнетенные», «бедняки». Это—народнический социализм в лучшем случае, т. е. социализм мелкобуржуазный, то-есть социализм утопический. Бабеф несколько лучше разбирался в противоречиях классовых интересов. Но исторически и Марешаль и Бабеф в одинаковой мере являются выразителями пролетарских интересов и стремлений во Французской революции, которая — это надо помнить—была революцией буржуазной и иной быть не могла. Как один из теоретиков бабувизма, и как участник этого движения, Марешаль принадлежит к истории социализма.

Свое поэтическое дарование Марешаль также отдает на службу делу равенства. Его «Новая песня для предместий», напечатанная в социалистической газете «Разведчик», легко вошла в моду и распевалась вопреки полицейским запрещениям. Она начиналась следующими куплетами [1]:

Лишенный хлебе и огня,
Лишенный прав, судьбу кляня,
Страдаешь ты, народ разбитый.
А злой и наглый богатей,
Возросший добротой твоей,
Смеется над тобой открыто.

Деньгой набитый новый люд,
Забыв нужду, заботы, труд,
Прибрал к рукам медовый улей.
А ты, трудящийся народ,
Раскрой голодный шире рот,
Как страус жри свинец и пули.

Тень Гракхов воззови в сей день,
Публиколы и Брута тень,
Героев, потрясавших троны.
Трибун отважный, поспеши!
Мы ждем. И миру напиши
Святого равенства законы.

Из других куплетов обращает на себя особенное внимание тот, в котором Марешаль противопоставляет социалистический строй буржуазному парламентаризму. В дословном переводе этот куплет читается так: «О вы, машины для издания декретов! Без сожаления бросьте в огонь все ваши финансовые проекты! Жалкие умы! Оставьте же нас в покое! Равенство сумеет без вашей помощи вернуть изобилие».

Крушение заговора и стремительное усиление реакции лишают Марешаля надежды на скорое осуществление его идеалов. Разочарование, а, может быть, просто жажда хоть какой-нибудь общественной деятельности, вместе с непониманием истинной природы этого движения, толкают его в ряды теофилантропов. Вероятно, он не долго оставался в этом боло-

---

[1]) Заимствуем их в переводе А. И. Пиотровского из книги М. Доманже «Бабеф и Заговор равных», Ленинград, 1925 г.

те. Возвышение Бонапарта снова заставляет его взяться за перо публициста и указать обществу на новую опасность. Но голос его прозвучал одиноко. Тогда с юношеской энергией он опять принимается за борьбу с католицизмом и вообще с религией, не смущаясь ни клеветой врагов, распространивших слухи о повреждении его умственных способностей, ни возможностью новой тюрьмы и изгнания.

«Словарь атеистов» представляет собою достойное завершение начатого Марешалем в молодости мятежа против религии. Однако, это—несерьезная исследовательская работа. Среди лиц, приведенных в словаре, как атеисты, очень много спорных имен, и встречаются курьезы. Иисус христос, например. Марешаль полагает, что место христа здесь потому, что его учение содействует развитию неверия [1]). Больше того, сам «господь бог» не остался обойденным, потому что, если бы он не был выдуман, не было бы и атеистов. В учениях многих философов и ученых, явно не бывших атеистами, Марешаль отмечает отдельные элементы, которые при дальнейшем их развитии содействуют возникновению неверия. Общая тенденция, преследуемая им, заключается в том, чтобы доказать, что истинная нравственность связана с безрелигиозностью. В ответ на обвинения в неосновательности включения в словарь многих имен, Лаланд—в дополнении к словарю—ответил с полной искренностью: греха в этом нет, потому что, включая великих людей в числе атеистов, автор имел намерение тем самым придать новый блеск их славе.

Во «Вступительном слове» к словарю Марешаль пытается кратко охарактеризовать тип истинного безбожника.

Мало по тем или иным причинам не верить в бога, нужно обладать и известными положительными чертами ума и характера. Нельзя назвать истинным атеистом, например, сибарита, выдающего себя за эпикурейца, потому что он всего только развратник, говорящий в сердце своем: нет бога, следовательно, нет морали, следовательно, мне все позволено. Точно так же не атеист в полном смысле и тот государственный человек, который, зная, что божественная химера была придумана, чтобы держать в подчинении людей из народа, повелевает именем бога, над которым сам же издевается. Таких исключений много. Некоторые из них свидетельствуют об упадке к этому времени революционных настроений самого автора. Так, из атеистической церкви он исключает богоборцев революции, к которым когда-то был очень близок. Он теперь против того, чтобы проповедывать культ разума толпе, обладающей вместо разума одним лишь инстинктом. Психологически это отступничество понятно: победа католицизма над религией разума была бы невозможна, по его мнению, без невежества и слепоты народных масс.

Другие исключения носят характер сатирических намеков на современников. Тот академик, который оберегая себя, соглашается из интереса скрывать свое мнение; тот горделивый ученый, который хотел, чтобы, кроме него, атеистов в мире не было; тот робкий философ, который

---

[1]) В «Альманахе республиканцев», вышедшем в 1793 году и представлявшем собою усовершенствованное издание «Альманаха честных людей» (1788), Марешаль, между прочим, предлагает посвятить особые дни чествованию Моисея и христа. Первый заслуживает внимания республиканцев потому, мол, что он «в совершенстве обладал теорией восстаний». Христос же «был повешен аристократами и попами за то, что сделал попытку вызвать священное восстание среди иерусалимских санкюлотов». Впрочем, прибавляет Марешаль, не он ли своим личным примером обосновал справедливость поговорки: «Никто безнаказанно не бывает пророком в своем отечестве!?».

краснеет за свои мнения и посещает церковь, чтобы не заподозрили его в безбожии; тот физик, строитель систем, который отвергает бога лишь для того, чтобы затем иметь славу создать бога по своему, с помощью собственного воображения;—все это не подлинные атеисты.

Для настоящего атеиста,—продолжает Марешаль,—не существует даже вопроса о боге. В крайнем случае, для него он имеет не большое значение, чем вопрос о том, есть ли на луне животные. «Я так же не нуждаюсь в боге, как и он во мне... Да и на что мне бог? Я останавливаюсь лишь на том, что действует на мои чувства, и не довожу своего любопытства до того, чтобы стремиться найти в небесах еще одну машину. Довольно с меня и тех, которых я встречаю на земле! Моему разуму противно верить, чтобы кроме целого, часть которого я собой представляю, существовало еще что-нибудь». И далее Марешаль набрасывает довольно бесцветную картину атеистических добродетелей в духе Ла Метри и Дюмарсэ. Момент социальный в этой картине отсутствует и восхваляются лишь индивидуальные отличия неверующего от «человека божия».

Больше интереса представляет для нас его критика той, якобы, пользы, которую человечество извлекло и продолжает извлекать из идеи божества. Бог полезен обществу? «Ну да, так же полезен, как старая мебель, которая не только не служит, но загромождает покои, в которых она поставлена. Ее передают из поколения в поколение и религиозно хранят, потому что сын получил ее от отца, а отец от деда». Говорят, что бог и духовенство так же необходимы, как полицеймейстер и шпионы. «Контрполиция попов никогда не сравняется с бдительностью хорошей полиции и уголовного суда. А двоевластие всегда только вредит и портит дело. Идеологи (философы, сменившие во Франции материалистическую школу) находят, что еще не приспело время отнять у народа его бога. «Чего же вы ждете—спрашивает Марешаль.—Бойтесь последствий полупросвещения... Бог мог иметь свою полезность в период детства политических тел. Теперь же, когда человечество достигает зрелого возраста, долой эти старые помочи». «Бог обязан своим существованием недоразумению. Он существует лишь благодаря очарованию слов. Познание вещей его убивает и уничтожает. Бог телесный противоречит здравому смыслу; бог отвлеченный совершенно неуловим, и однако, бог может быть только материальным или абстрактным. Бог есть или все, или ничто. Если же бог есть все, то он утрачивает свою божественность: с другой стороны, если его мыслить, как нечто исключительно духовное, то он существует лишь в человеческом мышлении».

«Один современный законодатель,—продолжает Марешаль, имея в виду Приера, одного из творцов метрической системы и члена Конвента, —осмелился в тесном кругу как-то сказать, что трем четвертям с лишним людей нужно подносить только опиум. Пусть эти слова рассеют ваше долгое усыпление! Слишком очевидная это правда, что по сей день людьми управляли, пичкая их сильно действующими снотворными средствами, религиозными и иными. Итак, оставьте бога: бог вам ни к чему, человечеству не нужно бога... Да будет благодетелем человечества провозглашен тот мудрый законодатель, который найдет средство стереть в человеческом мозгу самое слово бог, этот жуткий талисман, вызвавший столько преступлений и причинивший столько убийства».—В этих словах сказывается наш старый Сильвен Марешаль с его революционным атеизмом.

Будучи непреклонным и беспощадным врагом религии, Марешаль в личной жизни, в своих отношениях к людям был терпимейшим человеком. Он оказывал помощь благочестивым старушкам, к которым во время не пришла на помощь религиозная благотворительность, и одну из них, умершую на его попечении, даже похоронил по христианскому обряду, зная, что таково было ее последнее желание. Его жена страдала благочестием, и он в такой степени снисходил к этой ее слабости, что позволял увешивать образами и распятиями комнату, в которой жил и работал. Как известно, верующие не так терпимы и не так свято чтут последние желания атеистов. Марешаль завещал, чтобы на его надгробном камне была сделана следующая надпись:

Покоится здесь мирный (?) атеист.
Не глядя в небеса, он шел прямым путем.
От суеверий рабских он остался чист.
Друг добродетели—богов он был врагом.

Это его желание исполнено не было, и символ рабства—крест был водружен на могиле вольнодумца-революционера.

В пройденной до сих пор нами галлерее атеистов Марешаль занимает последнее место. Но в истории атеизма он играет почетную роль. Его атеизм—не философский вывод, не кабинетное учение, а живая вера участника революционного движения, питаемая преимущественно зрелищем общественного неравенства и сознанием, что для достижения его социалистического идеала необходимо искоренить религию—порождение эпохи рабства и угнетения. Этим уже превзойден атеизм просветительский, часто робкий, недоговоренный, всегда односторонний как бы глубоко научно и философски обоснован он ни был, атеизм радикальной буржуазии. Сильвен Марешаль представляет собою переход от буржуазного к современному социалистическому атеизму.

Часть четвертая

I.

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В ЕГО ЗАВИСИМОСТИ ОТ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И РЕВОЛЮЦИИ.

Основной поток антирелигиозного движения в XVIII веке протекает во Франции—стране с наиболее обостренными классовыми противоречиями. Будучи одной из форм классового сознания буржуазии, религиозное свободомыслие здесь заостряется в атеизме вследствие того, что в своей борьбе за социальное главенство буржуазия наталкивается на ожесточенный отпор тех сил старого порядка, для которых религия была не только знаменем, но и одной из главных организующих форм господства. Оттого так классически совершенны теоретические выражения свободомыслия у «философов» и оттого же подчас так решительны и беспощадны практические завершения борьбы с религией у деятелей революции.

Эта героическая эпоха во всем буржуазном мире осталась непревзойденной до наших дней. И в тех странах, куда из Франции залетали тлеющие искры революционного пожара и где зеленые ростки капитализма пробивались уже на засоренной феодально-сословным строем почве, теории и деяния французских просветителей и революционеров не оставались без отклика. Это прямое влияние мы наблюдаем и в Германии, и в России. Но оно сказывается большею частью весьма смягченно, что об'ясняется значительной отсталостью этих стран в области экономической и обусловленным этой отсталостью медленным и вялым темпом развития тех форм общественного сознания, которые отражали возникновение новых отношений.

В первой части «История атеизма» мы видели начало религиозного свободомыслия в немецких странах и проследили те иностранные влияния, которые сказались в нем. Эти влияния шли преимущественно от французской философии XVII в., из Голландии—от Спинозы и из Англии—от Локка и деистов. И во второй половине столетия радикальные теории французских безбожников лишь постепенно и с большим трудом вытесняют осторожный и компромиссный деизм, часто сочетаясь с ним или прикрываясь им, но никогда не достигая той яркости и оригинальности, какую им придавала французская действительность. Неокрыленная социальной борьбой немецкая общественная мысль и в области критики религии не дает ничего нового и своего, как она не дает ничего нового в области изящной литературы. Если «буржуазные классы в Германии не были настолько развиты, чтобы дать материал для литературы» (Меринг), то в борьбе за самоутверждение против феодального мира эти классы не только не могли дать своего материала для критики, но и в усвоении чужого материала не могли найти могучих импульсов для антирелигиозной практики. Борьба против феодальных классов в Германии ограничивается рамками идеологии, протекает в области литературы

и философии. Известным своеобразием, тем не менее, эта борьба отличается, и благодаря тому, что в ней, хотя и не отдаваясь ей целиком, принимают участие незаурядные, а порой и гениальные люди, взгляды, мнения и теории немецкого Просвещения не могут быть обойдены в истории атеизма.

1. Просветители—Реймарус, Николаи, Мендельсон.—Проповедник Шульц.

Одним из глубочайших критиков христианства и положительной религии вообще был Герман Самуил Реймарус (1694—1748). Его следовало бы отнести к вольнодумцам первой половины XVIII столетия, если бы главный труд его жизни, наиболее полное и прямое выражение взглядов его на религию, не увидел света — и то частично — лишь в 70-х годах, и если бы, в то же время, при жизни он не выступал публично против тех самых свободных мыслителей своего поколения, тайным союзником которых в борьбе с христианством он был.

По своему происхождению Реймарус принадлежал к образованным слоям немецкой буржуазии. Отец его был учителем в вольном городе Гамбурге. В Гамбурге же, получив ученую степень, сам Реймарус обосновался как преподаватель восточных языков. Эти обстоятельства—принадлежность к образованной буржуазии и жизнь в торговом центре, свободном от религиозно-политического гнета, давившего всю Германию,—являются, несомненно, решающими в деле развития его передовых взглядов.

В своей педагогической деятельности Реймарус не ограничивался преподаванием одних восточных языков, но также читал лекции по философии. Поскольку известны его общефилософские взгляды, можно предположить, что ничего особенно еретического его слушатели извлечь из этих лекций не могли. Во всяком случае, не проповедью материализма занимался осторожный учитель: в материализме он видел учение, разрушающее добродетель, и в своих сочинениях решительно полемизировал с Ла Меттри.

Крайняя осторожность, переходящая в лицемерие, именно характеризует все вышедшие при жизни сочинения Реймаруса. В своих уступках господствующей религии и в своих нападках на современное ему вольнодумство он заходил так далеко, что частные и как бы случайные его еретические высказывания не возбуждали никаких серьезных сомнений у власти и протестантского духовенства. Больше того, по предложению городских властей он составляет катехизис для детей, в котором совершенно незыблемыми оставлены все благоглупости положительной религии.

Однако, и умеренные вольнодумцы, вчитываясь в главные из его официальных сочинений, имели основание считать его, если не вполне своим во всяком случае человеком разделявшим некоторые из их основных взглядов. В своем сочинении «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии» он весьма тонко подводит читателя к тому выводу, что чудо невозможно, что, следовательно, и всякое божественное откровение, могущее произойти лишь путем чуда, является вещью немыслимой и что, наконец, вера в откровение, требуемая положительными религиями, совершенно необязательна. Но к этому выводу чистого деизма он только подводит и прямо в указанном сочинении таких страшных вещей

не говорит. Наоборот, он признает сотворение мира богом (это—единственное, допускаемое им чудо), утверждает божественное провидение (что, между прочим, также представляется непрерывным чудом, даже если принять, что воздействие божества на судьбы людей предопределено изначально, а не является каждый раз особым актом его волеиз'явления), далее, устанавливает, что бессмертие души—такое же основное понятие религии, как и понятие «бог». К атеизму и к пантеизму он безусловно враждебен. Атеизм исключает всякую добродетель, всякое возвышенное чувство. Это — проявление извращенности, потому что «мы не рождены, чтобы быть атеистами», или, другими словами, потому что понятие добродетели неразрывно связано с основными понятиями религии — божеством и бессмертием души. Отсюда совершенно естественно надо заключить, что без религии невозможно нормальное существование человеческого общества. И это Реймарус действительно говорит. И он говорит даже больше: отдельный атеист не может быть счастливым человеком . . .

Для Реймаруса не существует противоречия между верой и знанием. Знание — это познание действительно сущего. Бог действительно существует, и религиозная вера есть, таким образом, действительное знание. Таких плоских, якобы, логических, выводов совершенно поповского пошиба у Реймаруса сколько угодно. Его доказательства бытия бога-первопричины отдают всей плесенью средневековья схоластики. Он с весьма малыми ограничениями принимает библейскую теорию творения и возражает против ранних эволюционных гипотез. Рассуждения об отношении бога к миру, души к телу и т. д., даже по сравнению с ходячей тогда вольфовский философией убоги и пошлы. Приходится только удивляться, как могли серьезные историки философии говорить, что «в Реймарусе воплощен чистый деизм со всеми своими положительными и отрицательными факторами» (Куно Фишер).

Конечно, Реймарус неофициальный, тщательно всю свою жизнь прятавший даже от единомышленников свое антихристианство, должен был внести некоторые поправки в перечисленные положения Реймаруса публичного. И такие поправки он и в самом деле внес в своем посмертном труде. Но и со всеми этими поправками он до «чистого» деизма не дошел и остался далеко позади английских деистов-материалистов. Ибо под чистым деизмом следует понимать не только отрицательное отношение к христианству и другим историческим религиям вообще, но и отрицание всех основ этих религий, отрицание даже самой религии, как связи человека с его творцом, при чем творец этот превращается в отвлеченную неизвестную первопричину, своего рода гипотетический предел причинного ряда.

История посмертного труда Реймаруса весьма любопытна и показательна для характеристики деятелей немецкого Просвещения. Выпуская свои более или менее правоверные произведения, ведя благонамеренный образ жизни ученого филистера, он тайно нанизывает ряд смертоносных доводов против главнейшей основы современного ему общества, против христианства. К этому делу он приступил еще в середине 40-х гг., т.-е. по меньшей мере за десять лет до своего сочинения об истинах естественной религии и за двадцать с лишним лет до своей смерти. И в позднейшие годы он неоднократно возвращается к своему излюбленному детищу «Апологии, или защите разумных почитателей бога», — так называется этот его труд, — внося в него поправки, изменения, усовершенствования и дополнения. Но цель его все-таки не широкое просвеще-

ние народа и даже не просвещение относительно широкого круга образованных людей вообще. Он не страдает, повидимому, подобно священнику Мелье, от невозможности при жизни перестать лицемерить и он не жаждет, подобно Гельвецию, путем опубликования своего труда немедленно после смерти отомстить тем гонителям истины, которые должны были быть для него, как для просветителя, заклятыми врагами. Он трудится лишь для узкого кружка своих друзей, и цель его — дать им возможность втайне познакомиться со взглядами и доводами, правота которых для него бесспорна [1]). И можно думать, что если бы «Апология» не попала в руки искреннего, прямого и честного друга истины, каким был Лессинг, она так скоро света не увидела бы.

Но и Лессинг, ознакомившись с «Апологией» и признав, что при всех ее крупных недостатках она может служить прекрасным оружием в деле эмансипации буржуазии, долго задерживает ее опубликование. Причина этого отчасти лежала в цензурных затруднениях, но любопытно то, что другие просветители, как Николаи и Мендельсон, серьезно возражали против предания ее гласности. Только в 1774 году Лессинг выпускает первый отрывок «Апологии» — «Фрагмент из сочинения неизвестного», представляющий собою весьма небольшую и по содержанию незначительную часть сочинения Реймаруса. В 1777 г. выходят пять следующих отрывков и, наконец, в 1778 г., последний и наиболее антихристианский, имевший заглавие «О цели Иисуса и его учеников». Все эти отрывки из сочинения Реймаруса получили название «Вольфенбюттельских фрагментов», так как Лессинг дипломатически начал их обнародование, как манускриптов, хранившихся якобы в Вольфенбюттельской герцогской библиотеке, которою он заведывал в то время. Имя Реймаруса, как автора этого замечательного сочинения, долго (до 1814 года) оставалось неизвестным, и общее мнение, направленное в ложную сторону Лессингом, приписывало авторство Лоренцу Шмидту, переводчику Вертгеймской библии.

В 1787 году, т.-е. уже после смерти Лессинга, вышли в свет «Остальные еще не напечатанные произведения Вольфенбюттельского Фрагментиста», представлявшие собою также только отрывки «Апологии». Самим Лессингом они не были изданы, повидимому, из-за внешних затруднений, и были им переданы одному из друзей с условием не издавать их при его жизни.

Эти «Вольфенбюттельские фрагменты» вызвали в свое время большой шум и оказали, несомненно, серьезное влияние на развитие немецкого Просвещения. Сам Лессинг, — хотя вообще в своих взглядах на религию он был радикальнее робкого Реймаруса, — испытал их благотвор-

---

[1]) «С самого начала — писал Реймарус — единственным мотивом, побудившим меня изложить на бумаге свои мысли, было мое собственное душевное успокоение, и после того никогда не возникало у меня намерения своими взглядами сбить мир с пути или дать повод к волнениям. Это сочинение пусть будет втайне известно лишь рассудительным друзьям. С моего соизволения оно не должно путем печати стать общедоступным прежде, чем наступит более просвещенное время. Я предпочитаю, чтобы толпа еще некоторое время заблуждалась, и не хочу, хотя бы невольно, озлобить ее сообщением истин, способных внушить сильную религиозную ненависть. В интересах спокойствия и мира мудрец должен приноравливаться к господствующим мнениям и обычаям, терпеть и молчать, а не делать несчастными себя и других слишком несвоевременным опубликованием своих взглядов» (Lessing's Werke. Stuttgart, 1874, Bq. X., S. 174). Между прочим, «более просвещенное время» и по сей день очевидно не наступило в Германии, так как целиком труд Реймаруса все еще не издан!

ное действие. Как и в начальном французском Просвещении, наибольшая историческая ценность фрагментов заключалась в горячей пропаганде терпимости, в обличении положительных религий, как орудия политического гнета, и в критике исторических основ христианства.

«Неизвестный, — пишет Лессинг в одном из своих полемических сочинений, вызванных опубликованием «Фрагментов», — предпринял ни больше, ни меньше, как генеральный штурм против христианской религии. Нет такой отдельной стороны, куда бы он не закинул своих штурмовых лестниц. Правда, не все эти лестницы сделаны его собственными руками. Большая часть из них уже употреблялась при многих сражениях, а некоторые к тому же даже весьма попорчены, ибо среди защитников осажденного города находились люди, которые сбрасывали на врага все разбивающие каменные глыбы. Но разве это важно? Не в этом дело, кто сделал лестницы, но кто по этим лестницам поднимается. А дерзкого смельчака выдержит и хрупкая лестница».

Самое название сочинения—защита разумных почитателей бога—указывает уже, что противников своих богословов Реймарус расматривает, как врагов разума и истины. Он обвиняет их в нечестности. Особенно возмущает его, что теологи, подчиняя разум вере, т.-е. слепо, без рассуждения, принятым положениям, и даже изображая этот разум порождением таинственных злых сил, вступают в противоречие с «чистым» учением религии, содержащимся в библии и в нравственных проповедях христа. «Хуление разума у протестантских теологов есть та же самая иерархическая уловка, какую применяют католические священники, запрещающие светским людям читать библию, чтобы самим толковать ее беспрепятственно в желательном духе». Преследование тех людей, которые почитают бога, руководясь светом своего разума, противоречит истинному духу религии, потому что правоверные прибегают в этой борьбе к насилию. Вместо того, чтобы наставлять их, их изгоняют; вместо того, чтобы опровергать, их наказывают. «Правоверные теологи,—говорит Реймарус,—для подавления разумной религии поднимают целое войско страшных поборников. Власть, как защитница веры, вынуждается запрещать под угрозой больших штрафов продажу в книжных лавках свободомысленных сочинений и сжигать их рукою палача, а если обнаружены авторы, то они лишаются своих должностей, сажаются в тюрьму или повергаются в нищету. И тогда напускаются на безбожные сочинения и опровергают их в полной безопасности, по богословскому способу. Между тем, истина должна быть утверждаема только на доказательствах: она не признает за своими противниками никакого права давности. Должно быть плохо дело теологов, если они силою подавляют сочинения и оправдания своих противников и потом хотят воспользоваться правом заключительного слова! Что нетерпимость и преследования во всем христианстве, как будто по общему соглашению, направлены преимущественно против разумной религии, это для христианства и в особенности для протестантов, является несмываемым пятном бесчестия. Во всем христианском мире охотнее терпят массу противобожественных суеверий, массу нелепых заблуждений и пустых церемоний, столько безумия и фантастических выдумок и даже скорее потерпят откровенных врагов христианского имени, чем разумную религию». И наоборот, слепую веру признают за особенную заслугу и обещают за нее исключительные награды на том свете.

Так защищал Реймарус право деизма на легальное существование. Его защита достаточно красноречива, но защищаемая им терпимость не достаточно широка, ибо атеизм («откровенные враги христианского имени») предполагается попрежнему заслуживающим всех скорпионов.

Но он не ограничивается только защитой деизма от христианских гонений. С большой энергией он нападает на христианство, и нападение в его книге занимает значительно больше места, чем защита. В фрагменте «О невозможности откровения, которому все люди могли бы обоснованно верить», он рассматривает основы откровенной веры. Может ли сверх'естественное откровение быть основой общечеловеческой религии? Если оно не может, то, значит, оно нецелесообразно, и божественная мудрость им не воспользуется. Оно может стать религией лишь в том случае, если всякий человек в состоянии с полной достоверностью и несомненностью убедиться в его действительности. Предположим, что откровения бога некоторым людям запечатлены в ряде документов, как это имеет место в библии. Эта вера, открытая в одном месте, в одно время, у одного народа должна с непреоборимой силой распространиться на все человечество. Если бы это действительно произошло, мы не имели бы никакого права сомневаться в откровении. Но для этого нужно было бы, чтобы эти документы были известны всем, были переведены на все языки. Да и этого мало. Нужно было бы, чтобы каждый человек имел способность разумного суждения и чтобы эта способность не задерживалась никаким предрассудкам и никаким препятствием. Такой способности у всех людей нет. Но если бы даже она была, то все-таки и этого было бы еще недостаточно для непоколебимой веры, Чтобы непоколебимо верить, нужно быть в состоянии исчерпывающе об'яснять себе документы, в которых запечатлено божественное откровение; нужно затем иметь убеждение, что перевод сделан правильно, что оригинал не подвергался искажениям, что писавший—действительное лицо, что повествования и учения—истины, что пророчества и чудеса—божественного происхождения. «Одна неверность, противоречащая ясному опыту, истории, здравому смыслу, несомненным аксиомам, правилам нравственности, достаточна для того, чтобы признать книгу не основаной на божественном откровении». И так как из всех перечисленных условий в действительности не имеет места ни одно, то Реймарус делает вывод, что всеобщей откровеной религии не существует, и что бог, следовательно, не мог обратиться к откровению, как к средству распространения среди людей истинной религии. Всеобщая религия возможна лишь на пути, указанным деизмом. Ей учит «книга природы, творения бога и следы божественных совершенств, которые в них, как в зеркале, ясно представляются всем людям, ученым и неученым, варварам и грекам, иудеям и христианам, во всех местах и во все времена».

Остальные части «Апологии» посвящены доказательствам. В них Реймарус «перебирает по порядку лица, действия, учения и сочинения ветхого и нового завета», чтобы логическим путем показать, как и почему каждое из них оказывается прямо противоречащим тому их притязанию, что будто бы через них нам даровано для нашего счастья сверх'естественное божественное откровение. Здесь он не ограничивается уже одними тяжеловесными расуждениями, но язвит и высмеивает. Перед нами проходит галлерея библейских персонажей во всей убогости их нравственных качеств: рогоносец Авраам и его жена Сарра, которая у других муж-

чин искала того, чего не дал ей муж; позорящее бога жертвоприношение Исаака, которое есть не что иное, как жертва Молоху; Иаков, воплощение всяческой лжи и обмана; Иосиф, обращающийся с народом, как палач и вымогатель; бесподобный мошенник Моисей и т. д. и т. д. С просветительской твердостью устанавливает Реймарус, что обманная ссылка на непосредственное божественное откровение всегда служила надежнейшим средством привести к повиновению грубый и темный народ, а все чудеса, вроде египетских казней, перехода через Чермное море, разрушения иерихонских стен, он относит исключительно к фокусам и мошенничеству.

Он более почтителен, по крайней мере в форме своей критики, в отношении нового завета. Но, конечно, ничего «божественного» в нем он не находит. Евангелия писались апостолами, как бог каждому на душу положил, без согласования между собой и без взаимной критики. Не только учение церкви, но и учение евангелистов, по его мнению, резко отличается от действительного учения христа. Однако, он не преклоняется слепо перед личностью Иисуса и не рисует его совершенным типом человека. Он и его заподозревает в мошенничествах и актерстве. Особенно подчеркивает он то, что спаситель не творил никаких чудес у себя на родине, где слишком хорошо все знали его самого и его последователей. Обещание христа о его втором пришествии до сих пор не исполнилось, хотя все сроки прошли. Когда другое его обещание об избавлении народа израильского от иноземного ига не исполнилось, его ученики придумали сказку об искупительных за грехи мира страданиях и смерти спасителя. Что касается воскресения Иисуса, то в нем Реймарус видит простое гробокопательство. «Если бы исчезло зарытое сокровище, стеречь которое было поручено какому-нибудь лицу, то ему сказали бы: Ты его тайно унес. А он в ответ: Его украл чорт. Какое из двух об'яснений вероятнее? Достаточный ответ дает тысяча, даже десять тысяч фактов и примеров против одного, или скорее против ни одного. От сверх,естественного вполне основательно требуются более серьезные доказательства, а когда их нет, то вероятность естественного приобретает бесконечно большой перевес». Впрочем, обман апостолов был благочестивый обман, преследовал не своекорыстные и личные интересы. В древние времена, мол, все основатели религий не видели лучшего средства управлять толпой, как используя ее невежество, глупость, слепую веру, предрассудки, заблуждения и пользуясь при этом обманом. Один только апостол Павел выделился среди своих собратий не только умом, но также и честолюбием, властолюбием, лукавством и притворством. Этот «главный основатель христианства», подобно Моисею, основателю иудейства, подвергается особенно злобным нападкам Реймаруса. Он как будто видит в Павле олицетворение всего социального угнетения, косвенной и, может быть, несознательной борьбой с которым была его критика положительных религий. Когда, например, Павел берет на себя одного распространение христианства среди язычников, оставляя другим апостолам иудеев, то Реймарус видит в этом раздел мира между духовными завоевателями совершенно однородный тому, какой получился бы, если бы какая-либо европейская держава потребовала себе всю Америку, уступив прочим государствам только остров Табаго.

В лютеранской религии Реймарус не видит какого-либо усовершенствования христианства. Ее догмы вызывают в нем все то же отвращение и возмущение. И вывод его гласит: «Христианская религия—вовсе не

религия для всего человечества. И когда разумный человек подвергает ее рассмотрению исключительно в отношении основ истины, он находит, что она как в фактах, так и в догмах с начала и до конца полна внутренних противоречий. Это делает нашу веру в нее невозможной и принуждает нас, на худой конец, придерживаться естественной религии».

Удельный вес антихристианства Реймаруса в развитии немецкого свободомыслия был, как выше указано, очень велик, и можно, учитывая немецкие нравы того времени, снисходительно отнестись к проявленной им трусости и лицемерию, как это предлагает Фриц Маутнер. Но следует все-таки решительно возразить против утверждения Маутнера, повторяющего, впрочем, вышеприведенное утверждение Куно Фишера, что «Реймарус в своей борьбе с церковью пошел дальше, чем в с е выступавшие до него английские деисты» [1]). Правда, ранние деисты, как Герберт Чербери, или типичный представитель упадка английского деизма лорд Болингброк—величины совершенно незначительные, если мы их будем сравнивать с Реймарусом, безотносительно к социальному значению их теорий. Но ведь кроме них и им подобных на поприще деизма подвизались и такие глубокие мыслители, как Толанд и Коллинз, или такие смелые и решительные борцы с христианством, как Вульстон и Чобб. Говорить, что Реймарус, бывший противником атеизма и материализма, пошел дальше них, нельзя. В подобных заявлениях мы усматриваем лишь своего рода близорукий национализм, стремящийся превознести до небес продукты отечественной мысли. Нужды нет, что эти продукты—весьма ценные в данное время и в данный среде — был сработаны из английского сырья. Это последнее обстоятельство, впрочем, хотя и мимоходом, отмечает сам Маутнер. Его ссылки на английских деистов, у которых заимствован ряд доводов Вольфенбюттельского фрагментиста, без труда можно было бы умножить. Отметим, что особенно бросаются в глаза заимствования Реймаруса не только у Моргана, Толанда и Коллинза, но и у Блоунта.

С другой стороны, необходимо установить, что хотя Реймарус в критике христианства дал больше, чем предшествовавшие ему немецкие вольнодумцы, как Штош, Лау и даже Эдельман, в критике религии вообще он стоит ниже их, так как он исходил к этой критике из идеалистической философии Вольфа, они же в большей или меньшей степени были учениками Спинозы и приближались к идеалистическим взглядам.

Мы довольно подробно остановились на Реймарусе потому, что среди немецких просветителей он был относительно крупным умом, и если не обладал гражданским мужеством, то все же своего рода кабинетным мужеством отличался. Этого нельзя сказать о «популярном» философе Моисее Мендельсоне (172»—1786), тоже претендовавшем на славу просветителя и весьма преувеличенно называвшимся«немецким Платоном». В классических учебниках по истории немецкой философии ему обычно отводится много места, при чем оценки его достоинств, как философа, весьма противоречивы. Установившееся мнение, во всяком случае, гласит, что своих и новых путей в этой области он не проложил и больше пережевывал, чем действительно популяризировал Лейбница и Вольфа, вкривь и вкось толковал Спинозу и совершенно не понимал Канта. Что касается известности Мендельсона, как просветителя, то здесь следует усматривать скорее отражение блеска Лессинга, с которым

---

[1]) «Atheismus unb seine Geshichte». Bd. III, S. 293.

он был дружески связан, чем действительные заслуги. Однако, совершенное и огульное отрицание за Мендельсоном всяких заслуг в деле просвещения имеет свои корни в том антисемитизме, который у большинства буржуазных немецких ученых заслоняет всякую историческую перспективу. Такой перспективы лишено утверждение Маутнера (IV, 23), что Мендельсон был просто верующим евреем и не заслуживает никакого места в истории мятежных душ. К религиозному мятежу он, во всяком случае, был причастен. И если не хотел бунтовать против религии своих отцов, против иудейства, если поддерживал в своих обращениях к единомышленикам ортодоксию и был против всяких реформ, то в этом проявлялся лишь слишком распространенный у просветителей всех народов взгляд, что религия со всеми ее догмами может при низком культурном развитии народа быть положительным фактом духовного развития и сдерживающим началом. С другой стороны, для члена еврейской общины того времени, в своей практической деятельности исключительно зависящего от доброго мнения ее духовных главарей, было бы огромным риском рвать с религиозной традицией. Отверженный от еврейства, он в христианском мире не нашел бы солидной поддержки и одобрения. Достаточно вспомнить, что Мендельсон с огромным трудом получил от «вольнодумца» Фридриха разрешение проживать в Берлине, хотя ходатаем за него выступал тоже вольнодумец д'Аржанс и хотя это ходатайство мотивировалось вольнодумством Мендельсона [1]). При этих условиях лицемерие Мендельсона, конечно, заслуживающее отрицательной оценки, не представляется все же столь чудовищнм. Ибо, сохраняя на словах мир со своими формальными единоверцами, но ведя подкоп некоторые основы положительной религии вообще,—мог рассуждать он сам и его друзья вольнодумцы,—он косвенно влиял на разрушение основ иудейства.

Защищая философски понятие божества и бессмертия души, Мендельсон лишь следовал установившейся традиции немецкого Просвещения второй половины столетия. Ведь то же самое делали и Реймарус, и Лессинг, и другие. Боевым вопросом Просвещения в данной исторической обстановке при данном уровне развития классового сознания буржуазии было умаление роли в государственной жизни положительной религии, в частности лютеранства, как господствующей религии. Другими словами, просветители, как передовые выразители интересов угнетенной буржуазии, стремились в первую голову разрушить социальную мощь церкви, как организации, стоящей идеологически на страже устоев враждебного им общественного порядка. В этой борьбе, благодаря отсутствию обостренных классовых отношений, тупое оружие деизма и религиозной терпимости было самым подходящим и потому наиболее употребительным. И к рядовым участникам этой борьбы,—а таким именно и был Мендельсон,—мы не имеем права пред'являть требований, какие следует пред'являть к вождям. Да, он не был ни атеистом, ни даже особенно последовательным деистом, как и Реймарус, который даже был калибром выше его. Но он очень красноречиво защищал свободу религиозных мнений, с

---

[1]) На втором прошении Мендельсона о даровании ему «права жительства» д'Аржанс сделал следующую любопытную приписку: «Философ-дурной католик (т.-е. сам д'Аржанс) умоляет философа-дурного протестанта (т.-е. короля) дать право жительства философу-дурному иудею. Во всем этом слишком много философии, чтобы разум не склонился к удовлетворению просимого». И все-таки «разум» короля еще долго после этого молчал!

тем же, впрочем, исключением атеизма, что и Реймарус. Несомненной заслугой его является проповедь исключительно морального значения— и притом индивидуально-морального значения—религиозных истин. В этом отношении он более, чем кто-либо, шел по стопам Спинозы. В отличие от Реймаруса, противопоставлявшего отвлеченный разум откровенной вере, он противопоставляет религию—читай естественную, разумную религию—церкви, как юридическому учреждению. И отсюда логически он приходит к удивительно передовому для того времени и обстоятельств выводу о необходимости отделения церкви от государства, о полном сложении с религии той исключительно большой нормирующей роли, которую она играла в феодальном обществе.

Говоря о рядовых участниках немецкого Просвещения, нельзя обойти молчанием еще одного человека, который, пожалуй, меньше, чем Мендельсон, заслуживает звания философа. Это—Христофор Фр. Николаи (1733—1811), книгоиздатель и литератор. Оставляя в стороне его собственно литературную деятельность, принесшую мало чести немецкой литературе и служившую часто поражаемой мишенью для сарказмов его более одаренных современников, мы скажем несколько слов об его издательской работе.

Как практик-делец Просвещения Николаи неутомимо трудился в течение ряда десятилетий, издавая «Библиотеку изящных наук» (1757—1758), «Всеобщую немецкую библиотеку» (1765—1792) и «Новую всеобщую немецкую библиотеку» (1793—1805). В этой своей деятельности он не только преследует коммерческую выгоду, но и прилагает большие усилия к тому, чтобы издаваемые им книги отвечали задачами просвещения, подрывали авторитет неограниченной монархии и церкви. Если мы причем во внимание, что к началу издательской деятельности Николаи на каждые четыре немецких книги выходила в свет одна латинская, а к концу этой его деятельности (в 1799 г.) на одну латинскую приходилось уже двадцать немецких, и что в этом непрерывном росте светских изданий индивидуальные усилия Николаи никем не были превзойдены, то истинное значение этого преимущественно технического работника станет для нас ясным. «В истории наук или немецкой поэзии,—говорит Фр. Маутнер,—его роль совершенно незначительна, но в истории Просвещения, с сорокалетним изданием своей библиотеки, он возвышается с непреклонностью и мощностью стенобитной машины, ибо просвещение есть не искусство и не наука, но определенное направление общественной мысли». И не напрасно реакционеры изображали этого издателя воплощением сатаны, заклятым врагом христианства и всякой религии!

Однако, в своих взглядах на религию и Николаи дальше весьма умеренного деизма не пошел. Он также полагал, что религия полезна, как воспитательное средство для народов, но в отличие от практических неверующих привилегированных классов искренно верил в «естественную религию», именно эту религию, являющуюся отрицанием светской власти духовенства, отрицанием самой церкви, он хотел бы ввести в интересах «просвещения» народа. В этом отношении весьма показательна его переписка с публицистом и государственным деятелем Шлецером в начале 70-х годов [1]).

«Государство нуждается в религии,—пишет Николаи,—но мне сдается, что никакая откровенная религия не может иметь на государство,

[1]) Цит. у Маутнера, III, 353—354.

как таковое, благотворного влияния. Чистая естественная религия, которая составляет необходимую часть всякой откровенной религии, оказывает хорошее действие. Но то, что во всякой религии составляет, собственно, часть откровенную, может при известных обстоятельствах служить побудительными причинами для бурных потрясений; для благосостояния же государства она почти не имеет значения». Шлецер возражает ему в том духе, что чистая религия полезна только для философов, а не для черни и что чернь нуждается в авторитете откровения, чтобы истины чистой религии могли быть ею усвоены. Я не думаю,—отвечает Николаи,—что откровение во всех случаях необходимо в роли проповедника естественной религии, в противном случае пришлось бы допустить, что ложь необходима народу для того, чтобы служить проводником для всякой истины. Он полагает, что все добавления к чистой религии явились результатом местных и преходящих причин. И поэтому он думает, что «обязанностью просвещенного правления является расматривать каждое такое положительное добавление, имеющееся в господствующей религии, с точки зрения его влияния на нынешнее положение государства, но не считать эти добавления потому неприкосновенными, что они для нынешнего государства не вредны или полезны».

Основная мысль Николаи все же такова, что нужно очень и очень взвешивать «насколько подготовлены умы». Только если эта подготовка налицо имеется, «истины естественной религии» могут быть показаны черни. И только тогда не нужно никакого авторитета веры для их благотворного действия.

Если мы сравним это ультра-умеренное просветительство, высказывавшееся к тому же под большим секретом в частной переписке, с разрушительным открытым походом французских философов против религии и абсолютизма, то мы ясно увидим все духовное убожество немецкой буржуазии по сравнению с французской. И если эта последняя особого восхищения в нас не вызвала, а ограниченно-классовые корни ее «освободительных» теорий бросаются в глаза, то что же сказать о немецких просветителях? Они не только не были героями, но от их просветительного мракобесия не станет открещиваться и реакционнейшая буржуазия наших дней [1]). И однако сочинения французских безбожников были им известны. Этими сочинениями зачитывались многие из образованных людей Германии, а многие и разделяли крайние идеи, приходившие из Франции. Но именно потому, что Германия экономически и духовно так отставала от Франции, французские теории не могли служить в ней освободительному движению и в очень редких случаях путем перевода на немецкий язык соответствующих сочинений, делались доступными широким кругам. Среди образованных людей Германии были, конечно, одиночки, которые в той или иной мере усвоив французскую философию, делали попытки устно и печатно распространять ее. Естественно, в рядах официального немецкого Просвещения они стоять не могли. Просветители считали даже своим священным долгом обрушиваться на их «преврат-

---

[1]) «Лицемерное соединение усмешки превосходства с благочестивым ужасом— вот отношение немецких «просветителей» к английским и французским «материалистам и натуралистам, атеистам и спинозистам». (Ф. Меринг «Легенда о Лессинге», стр. 225). Конечно, здесь речь идет о просветителях вроде Мендельсона и Николаи; такой же истинный просветитель, как Лессинг, хотя и не может безоговорочно быть назван поклонником французского материализма, относится все же к нему с большим почтением.

ные» взгляды, при чем впадали порой в весьма некрасивое доносительство. Тот же самый Николаи, например, соперничал с поповской кликой в нападках на мужественного безбожника Шульца.

Этот Шульц во всяком случае с большим правом, чем Николаи или Мендельсон, может занять место в галлерее безбожников, хотя он всего только был «проповедником», т. е. духовным лицом. Но почему бы евангелическому пастору не стать рядом с французским кюре, с тем же самым Жаном Мелье, который под поповской рясой прятал такие страшные вещи, как атеизм, материализм и коммунизм. Правда, в своих взглядах проповедник Шульц не заходил так далеко, как его французский собрат по профессии и предшественник по безбожию, но зато он еще при жизни и с великой прямотой исповедывал крайний спинозизм, заслуживавший, по мнению очень многих его соотечественников, всяческих скорпионов.

Не был ли Шульц скорее сектантом, чем вольнодумцем? На этот счет Маутнер, у которого заимствованы нижеприводимые данные, прямых указаний не дает. Но даже если и предположить в этом оригинальном проповеднике некоторое сектантское умонаправление, все же главное содержание его проповеди сложилось в зависимости от западных — английских и французских — влияний, т.-е. от влияний исключительно светских и антирелигиозных.

Иоганн Генрих Шульц (1739 — 1825) получил богословское образование и много десятилетий служил пастором в Гильсдорфе и других маленьких местечках. Известно, что в отличие от прочих пасторов он проповедывал без парика, а свои волосы заплетал в косу, и этим навлек на себя с их стороны немалую ярость. По этой же причине он поссорился со своим покровителем Бисмарком. Какие глубокие соображения побуждали его отступать от прочно укоренившегося костюмного обычая, неинтересно. Но очень интересно то, что в одном из затеянных против него процессов все обвинение сосредоточилось на вопросе о парике. Он даже получил известность под кличками «проповедник с косой» («Zopfprediger») и «Шульц с косой («Zopfschulz»).Из других обстоятельств его жизни следует упомянуть, что, подобно кюре Жану Мелье, Шульц выступал в защиту своих прихожан, бедных крестьян, против богатого и жадного арендатора, который в отместку и навлек на него своими доносами процесс о парике и разные другие неприятности.

Но, конечно, и неприкрытые париком волосы и другие странности, вроде защиты бедняков от богачей, еще не могли побудить даже любящих все преувеличивать попов наклеить на Шульца ярлык атеиста. Вопрос шел о его проповедях. И о действительном содержании этих проповедей мы узнаем из заявлений самого Шульца, который вовсе не видел нужды лицемерить и запираться. Он сознается, что действительно своим прихожанам проповедовал не официальное христианство, а христианство «неподдельное», отрицающее и триединство божества, и божественность Иисуса, и учение об искуплении, потому что обо всем этом в библии ничего не написано. Моисея он называл лжецом, обманщиком, потому что его учение противоречит учению христа и разума.

Отсюда еще далеко до атеизма в нашем понимании этого слова, но подобные ереси не только одним ортодоксам во все времена представлялись преступлениями, равнозначащими хуле на бога. Надо признать, что, проповедуя все это народу, Шульц гораздо больше содействовал действительному просвещению, чем деисты вроде Мендельсона и Нико-

лаи. Но он не ограничивается одними проповедями. Он выступал также и печатно.

Начиная с 1781 года, он анонимно выпускает ряд брошюр, в которых отрицает свободу воли, и в своей критике понятий божества и бессмертия души подходит довольно близко к атеизму. Религия — утверждает он — не может служить основной для морали. Дух христианства сводится к следующим относительным положениям: если без понятия верховного существа вы совершенно не можете обойтись, то представляйте его себе в виде небесного отца, и если у вас есть потребность в молитве, то читайте только «отче наш». Отсюда, повидимому, следует заключить, что самому ему ненужен был ни отец небесный, ни молитва. И действительно, в сочинении «Философское рассмотрение теологии и религии вообще и иудейской религии в частности» (1784) он высказывается недвумысленно. Что такое бог и что такое дух, для него совершенно непонятно. То, что называется богом, есть лишь человеческое представление о необходимой связи вселенной. Бог — это краткое обозначение достаточного основания мира. При этом, как отмечает Маутнер, наряду с терминологией Вольфовой школы, Шульц употреблял откровенно материалистический язык «Системы природы». В известном смысле его можно назвать спинозистом, и он не даром в этой брошюре выступает против Моисея Мендельсона в защиту Спинозы.

Характерно отношение Шульца к атеизму. Атеизм вообще не существует в традиционном толковании этого слова, — повидимому, думает он. Раз человек признает какое-либо достаточное основание, он уже не атеист. Индивидуальная фантазия имеет полное право в любом виде изображать себе это основание, и, действительно, каждый человек совершенно по-своему рисует себе «господа бога». Можно сказать, что каждый человек по отношению ко всякому другому является атеистом, и даже по отношению к самому себе он атеист, если мы станем сравнивать те представления о божестве, какие он образует в различные моменты своей жизни. Обозначаем ли мы достаточное основание словами «бог», или «мир», или «энергия», или «природа» — все равно это будет лишь словесным обозначением для принимаемого нами исходного пункти построения системы мироздания.

Не имея возможности проверить точность маутнеровского изложения взглядов Шульца и, таким образом, установить, не представляют ли эти рассуждения прямого заимствования у Гельвеция, мы, тем не менее, считаем необходимым подчеркнуть наличие замечательного сходства, хотя бы только в общем направлении мысли, у Шульца и Гельвеция. Гельвеций, пряча от цензуры свой атеизм, тоже говорил, что «почти все обвинения в атеизме являются результатом различных словотолкований». «Всякий просвещенный человек признает наличие в природе некоей силы, он, следовательно, не атеист. Не атеист тот, кто говорит, что движение есть бог, потому что, в действительности, движение непостижимо, потому что о нем мы не имеем ясных представлений, потому что оно проявляется лишь в своих действиях и потому что, наконец, лишь благодаря ему в мире все происходит. Но не атеист и тот, кто, напротив, говорит, что движение не бог, ибо движение есть не существо, но способ существования». В этом духе Гельвеций продолжает и приходит к заключению, что даже люди, не имеющие никаких представлений о боге, — не атеисты, потому что в таком случае все

люди были бы ими [1]). Гельвеций только не употребляет термина немецкой философии «достаточное основание», но мысль у него та же самая, что и у Шульца.

Это сходство с Гельвецием можно проследить и в дальнейшем. Шульц с полной определенностью заявляет, что изображаемое «достаточное основание» мира недоступно чувственному познанию. Человек не может проникнуть в сущность мира, как он не может проникнуть в сущность песчинки. Человек не знает, что такое божество, и он может, следовательно, обходиться без всякой религии.

Во второй части настоящей работы мы показали, что путем однородных умозаключений Гельвеций приходит к своему атеизму, Он также утверждал, что метафизическая сущность вещей нашему познанию недоступна, что причина сущего, именуемая богом, неизвестна, и что совершенно безразлично, какое имя дать этому неизвестному началу, лишь бы не приписывать ему того влияния на человеческую жизнь, какое находит свое выражение в религиозных системах.

На основании приведенных высказываний Шульца, Маутнер относит его к числу агностиков, т.-е. людей, за ширмой незнания прячущих свое нежелание или неспособность сделать в философии те выводы, которые, будучи применены на практике, оказывают слишком сильное социальное действие. По его мнению, агностицизм стоит куда выше атеизма и является высшей ступенью в критике религиозных понятий. Агностиком пытались изобразить и Гельвеция, выдавая его политичную осторожность в выражениях за философскую слабохарактерность. В своем месте мы доказали, что он был несомненным атеистом. Агностицизм проповедника Шульца сильно смахивает на «агностицизм» Гельвеция, и Маутнер, сам забывая свое первоначальное утверждение, немного дальше заявляет: «При простой честности нетрудно отнести «проповедника с косой» к числу атеистов, хотя в его душевном складе имеется некоторая религиозная потребность» [2]).

«Религиозная потребность» — нечто весьма туманное и нуждается в соответствующих иллюстрациях. У Маутнера этих иллюстраций нет. Но зато дальше он приводит следующую цитату из Шульца, самому ему представлюющуся решающей и вполне уместную в устах атеиста XVIII века: «Я твердо убежден, что менее безбожно вовсе не верить в бога, чем верить в теологического бога, т.-е. бога, увлекаемого страстями, слабого, убивающего свои создания, коротко говоря, бога похожего на людей». Если к этому мы добавим еще, что он категорически отвергает бессмертие души и совершенно в духе Бейля и французских просветителей, утверждает, что атеист, не верящий в награды и наказания на том свете и, однако, практикующий добродетели, стоит нравственно выше, чем верующий, то духовный облик «Шульца с косой» станет нам совершенно ясным. Он очень близок к атеизму и во всяком случае, даже если и не свел здесь концов с концами, умеренный деизм или пантеизм с мистическими хвостами оставлен им далеко позади.

Процесс, вчиненный против Шульца в 1791 году, не имел серьезных

---

[1]) «Oeuvres compl.» t. V, p. 233—235.

[2]) Der Atheismus, Bd. III, 342. В этом заключении Маутнер основывается на сочинении Шульца «О религии, деизме, просвещении и свободе совести (Германия 1788)», в котором, между прочим, имеется следующая, точно списанная с французской книжки, фраза: «Каждый народ начинает с теократии, а кончает насмешкой и проклятием против поповского обмана».

последствий. Судьи, очевидно под влиянием французских событий, признали его невиновным и свой оправдательный вердикт мотивировали в свободомысленных выражениях. Этим они навлекли на себя немилость короля и подверглись денежному штрафу. Шульц же был лишен должности. Его дальнейшая жизнь не представляет ничего замечательного. Он, повидимому, не выступает ни устно, ни печатно, служит маленьким чиновником по финансовому ведомству и в совершенной безызвестности кончает свою жизнь.

2. Готтгольд-Эфраим Лессинг.

Среди немецких вольнодумцев второй половины столетия Лессинг (1729 — 1781) в некоторых отношениях играет ту же роль духовного вождя, какую во Франции играл Дидро. Благодаря исключительной одаренности своей личности, в своем творчестве он с наибольшей полнотой и яркостью выражает вместе и сильные и слабые стороны немецкого Просвещения и вследствие этого больше всего дает нам материала для изучения и критики. Поэтому мы остановимся на нем подробнее и отнесемся к нему с большим вниманием, чем к его современникам и предшественникам.

В своей биографии Лессинга, печатавшейся в «Современнике», великий русский просветитель Чернышевский дал ему следующую прекрасную характеристику:

«Личность этого человека так благородна, величественна и вместе так симпатична и прекрасна, деятельность его так чиста и сильна, влияние его так громадно, что чем больше всматриваешься в черты этого человека, тем сильнее и сильнее проникаешься безусловным уважением и сочувствием к нему. Гениальный ум, благороднейший характер, твердость воли, пылкость и нежность души, сердце, открытое сочувствию ко всему, что прекрасно в мире, сильные, но чистые страсти, жизнь без тени порока или упрека, полная борьбы и деятельности, — все, чем может быть прекрасен и велик человек, соединялось в нем» [1]).

Не с меньшим восхищением, сорок лет спустя, говорит о Лессинге человек совсем другого склада, человек, исключительный авторитет которого заставляет особенно прислушиваться к его словам, — Франц Меринг, один из вождей революционной германской социал-демократии:

«Из всех идеологов немецкого бюргерства Лессинг был если не самый гениальный, то, во всяком случае, самый свободный и искренний. Что очаровывает в его произведениях, — это характер автора. Честность и мужество, ненасытная жажда знания, жажда стремления к истине, большая чем к самой истине, неутомимая диалектика, которая всякий вопрос рассматривает со всех сторон, пока его тайники не открыты, равнодушие к собственному сочинению, когда оно уже написано, презрение ко всем жизненным благам, ненависть ко всем притеснителям и любовь к притесняемым, неопредолимое отвращение к сильным мира сего, беспрерывная борьба с неправдой, всегда скромность и гордость в борьбе с убожеством политической и социальной жизни, и много других возвышенных и прекрасных черт заключается в письмах и произведениях Лессинга [2]).

---

[1]) Н. Г. Чернышевский. «Полное собрание сочинений», СПБ, 1906, т. III, стр. 647.

[2]) Ф. Меринг. «Легенда о Лессинге», пер. под редакцией А. Луначарского. СПБ, 1907, стр. 3.

К этим характеристикам прибавлять ничего не приходится, и мы далеки от мысли хоть в чем-нибудь оспаривать эти оценки. Поскольку же в дальнейшем нам придется по поводу отдельных взглядов Лессинга в интересующей нас области уклоняться от этого панегирического тона, надо помнить, что Лессинг не мог выйти далеко за пределы кругозора тогдашней немецкой буржуазии и естественно должен был хромать именно той ногой, которой хромали и другие просветители.

Уже то обстоятельство, что Лессинг родился и вырос в семье духовного лица, накладывает на него отпечаток, от которого при всех усилиях он вполне освободиться не может. Его отец был главным лютеранским пастором в городке Каменцѐ (Саксония). Он отличался искренним благочестием и религиозной ревностью, был довольно терпим к другим вероисповеданиям, но проникавшая из-за границы в Германию «бесстыдная дерзость неверия» встречала с его стороны обычное христиаское отношение. Из того же теста была слеплена и мать будущего писателя: она происходила из духовной среды и с самого рождения Готтгольда-Эфраима мечтала о духовной карьере для него. «Он еще едва умел лепетать, а его заставляли молиться», — пишет его брат. — В возрасте 4 — 5 лет он уже умел ответить на вопрос, во что, как и почему он должен верить. Он учился грамоте по библии и отцовскому катехизису, при чем главный пастор старательно растолковывает малютке каждое слово и каждое положение. Воспитание продолжается и далее в этом духе, а школа, в которую попадает он в возрасте одиннадцати лет, всеми методами и предметами преподавания стремится закрепить достигнутое в родительском доме и в конец искалечить мальчика. Это, однако, не удается. Педагоги характеризуют его, как «своенравного и дерзкого». Своенравие, между прочим, сказывается в том, что юный Лессинг. вопреки господствующему в мире педантов отрицательному отношению к французскому языку, с усердием изучает его, и этим открывает себе дверь в сокровищницу независимой светской мысли.

В возрасте семнадцати лет отец отправляет Лессинга в Лейпцигский университет изучать богословие. Это было, несомненно, счастливым обстоятельством в его жизни. Лейпциг был центром немецкой образованности. будучи в то же время и средоточием экономического роста немецкой буржуазии. Лессинг нашел в нем «весь мир в миниатюре» и очень скоро стал испытывать непреодолимую потребность к этому миру приспособляться Он проделывает большую работу над собой. Он ведь чувствует себя совсем деревенщиной в этом почти европейском городе. Он по самое дуло заряжен книжной премудростью, а книги, по его словам, «могут многому научить, но никогда не сделают человека». Сделаться человеком, изучая жизнь и людей, он и пытается теперь. Он шлифует свою внешность, танцует, фехтует, ищет общества людей разносторонних, вольнолюбивых, светских, чуждых ученой педантичности и богословского ханжества.

Сроди его дружеских связей этого времени следует особенно отметить Христлоба Милиуса, его земляка, бывшего несколькими годами старше его. Этот Милиус был одной из тех незаурядных натур, которые в условиях мещанского болота неизбежно являются отверженцами. Он был пугалом для тонных и благонамеренных бюргеров, чему способствовали не только его острый язык и издевательства над окружающей пошлостью, но и умышленно запущенная внешность и невоздержанный образ жизни. Вместе с тем он являл все задатки крупного естествоиспытателя.

Он издавал журнал «Вольнодумец», о котором биографы Лессинга говорят, что ничего антихристинского в нем небыло. Но, несомненно, некоторой дозой свободомыслия этот Милиус обладал и проявлял его, если не печатно, то в общении со своими друзьями. Его влияние на юного Лессинга, во всяком случае, должно быть учтено. Не даром благочестивые родители так решительно отговаривали его от «опасного» знакомства. В журналах Милиуса «Вольнодумец» и «Естествоиспытатель» были также напечатаны первые поэтические опыты Лессинга.

Первые серьезные опыты Лессинга на писательском поприще скоро приводят его к серьезным неприятностям и заставляют почувствовать тяжелую руку родительского деспотизма. Он сочиняет пьесы для театра и становится на короткую ногу с миром актеров. А общение с такими опасными — по тогдашним мещанским понятием — людьми, не могло не набросить тени на репутацию молодого богослова. Слухи об этом «падении» и о других его художествах доходят до пасторского дома в Каменце и вызывают священный гнев благочестивых родителей. Обманом заманивают Лессинга домой и подвергают трехмесячному искусу и исправлено. После этого, разумеется, уже нет речи о пасторской карьере. По его желание изучить медицину встречает решительный отпор со стороны матери. Надежды родителей на полное исправление заблудшего, однако, не оправдались. Возвратившись снова в Лейпциг, он продолжает свои занятия литературой, вращаясь в том же кругу и, в конце концов, запутывается в долгах. Он вынужден скрыться из Лейпцига. С этого момента для него начинается скитальческая, полная необеспеченности и тревог, но богатая внутренним содержанием и борьбой жизнь. Мы видим его в Берлине, занятого литературной поденщиной, в Виттенберге — студентом медицины, но в действительности изучающим историю, а затем добивающимся академического звания «магистра свободных художеств», и, наконец, снова в Берлине. Это был период созревания. Самые разнообразные влияния скрещивались и сталкивались в его психике и вызывали могучий рост его личности. Оставляя в стороне все то, что сделало его великим писателем, реформатором немецкой литературы, мы бегло проследим лишь то, что содействовало развитию его религиозного вольнодумства.

Среди других немецких городов Берлин славился, как рассадник вольнодумства. Прусский король Фридрих II не мало сил положил на то, чтобы привлечь в свою столицу цвет французской философии и подчинить влиянию французской образованности высшие слои немецкого общества. И если это его «просветительство» носило капральский характер и выливалось подчас к карикатурные формы, все же пребывание в Берлине высокоодаренных и свободомыслящих людей не могло не отражать на вкусах и настроениях общества. Из представителей французской культуры при немецком дворе наибольшее влияние на Лессинга оказал Вольтер. Но он не слепо преклонялся перед ним. С восхищением переводя на немецкий язык «Маленькие исторические письма г-на фон-Вольтера», он в то же время пишет едкие эпиграммы на мелкие и низкие черты его характера. «Он бичует в нем порочного придворного, — говорит Меринг, — но учится у него, как у историка и философа, в котором третье сословие, ставшее уже всем, нашло своего красноречивейшего герольда».

Влияние Вольтера, бывшее отчасти, может быть, и личным, счастливо покрывалось влиянием атеистического скептика и великого борца за терпимость Пьера Бейля. Он изучает и переводит его знаменитый

критический словарь и пишет свои дополнения к нему. Его склонность к религиозному свободомыслию и стремление к просвещению своих сограждан именно в этой области выражается также и в его планах, оставшихся неосуществленными. Так, он хотел выпустить новое издание «Заколдованного мира» Беккера, снабдив его своими примечаниями и дополнениями, при чем им была в связи с этим намерением проделана большая работа. Затем он хотел, также со своими примечаниями, выпустить наиболее замечательные места из сочинений Джордано Бруно, Кардана и Кампанеллы.

Обращаясь к его сочинениям этого периода, надо отметить, что поскольку в них отражаются эти настроения и намерения, он не заходит дальше осторожной и умеренной оппозиции господствующим религиозным нравам. Нельзя даже сказать, что с них он хотя бы намечает пути той критики, которая в творчестве его последних лет будет играть столь большую роль. Его отношение к деизму и атеизму безусловно отрицательное, и он с чисто мещанским возмущением говорит о тех бесчисленных во Франции сочинениях, которые «хоронят религию и с помощью соблазнительных картин вливают в сердце яд самого постыдного сладострастия». Он негодует на Ла Меттри, называет его «шальным» и даже не пытается понять его. Но, не одобряя учений французских материалистов с их крайностями, он в то же время — и в этом больше всего сказывается влияние Бейля — ратует в меру сил своих за терпимость по отношению к ним и несогласен во всяком безбожнике непременно видеть «врага общества». Несколько позже он уже готов признать за их сочинениями относительную пользу. Если в своих сочинениях, — говорит он о Дидро, — подобные писатели заботятся больше о том, чтобы собрать тучи, чем чтобы рассеять их, то все же всюду, куда проникает их взор, основы мнимых истин колеблются. «Переходами, полными тьмы, ведут они к блестящему трону истины, между тем как школьные мудрецы при мнимом свете ведут к печальному трону лжи. Если даже такой мудрец опровергает мнения, которые были для нас святы, вред невелик. Его мечты или истины, как бы их ни называли, не могут нанести обществу такого вреда, как усилия тех, кто желал бы мысли всех людей подчинить игу своих собственных».

Этот мотив — терпимость к атеистам и признание за их теориями относительной пользы — тесно связан с другой чисто бейлевской мыслью, а именно, что признание тех или иных религиозных положений, отнюдь не определяет нравственных качеств человека и что, следовательно, и атеист может быть честным человеком и полезным членом общества. Как с большой тонкостью показал Маутнер, эту мысль Лессинг весьма твердо проводит еще в своей юношеской комедии «Вольнодумец» и снова возвращается к ней много позже в своих «Литературных письмах».

Что касается его отношения к собственно религии, то очень не трудно показать, что он уже в эти годы далек от правоверия. Внешне он, конечно, очень почтителен. Каждая еретическая мысль сопровождается оговорками, на первый взгляд уничтожающими все ее значение. Но, глубже вглядываясь в эти оговорки, мы легко увидим, что их назначение — служить ширмой и не больше, как ширмой.

В качестве примера приведем те несколько мыслей, которые он предпосылает небольшому стихотворному отрывку «Религия» [1]).

---

[1]) «Фрагменты» (1753) Lessing's Werke, Bd. VII, Stuttgart. 1874.

Это стихотворение, — говорит он, — было задумано в восьми песнях и должно было доказать истину религии. Но в единственной вылившейся из-под его пера песне нашли себе место лишь «те сомнения, которые на основании внутренней и внешней нищеты человека могут быть выставлены против всего божественного». В этом он видит себя вынужденным оправдаться. Самопознание — таково его оправдание — во все времена было самым прямым и надежным путем к религии. А самопознание ведь возможно лишь тогда, когда мы каждое положение подвергаем сомнению. Одно только испытание разумом может утвердить истины религии.

Здесь Лессинг уже далек от всякой ортодоксии, и все его уверения не могут скрыть того, что религиозные искания привели его к весьма опасному поворотному пункту. Ибо скептицизм и испытание разумом, в действительности, всегда служат не к укреплению веры, а к разрушению ее.

Какие же сомнения выдвигает он против всего божественного? Добродетель отнюдь не заложена в человеке, что бы там ни говорили моралисты. «Вернитесь к первому дню своей жизни. Что открываете вы? Рождение совершенно животное и даже... еще более жалкое. Затем следуют целые года без ума, без чувства, и впервые доказываем мы, что мы — люди только пороком, который заложен в нас и заложен сильнее, чем добродетели. Добродетели — это звук пустой! Это — только ослабление пороков, приходящее с годами и вызываемое лишь изменениями внутри нашего тела... Ужасная картина! Во всей огромности человеческого сердца не найти ничего, кроме порока. И от бога это? От всемогущего премудрого бога? Мучительное сомнение

«Но, может быть, дух наш более божественен? Быть может, если не для добродетели созданы мы, то для истины были мы сотворены? Для истины? Как многолика она! Каждый воображает, что владеет ею, и всякий обладает ею по-разному. Нет, только заблуждение суждено нам, и тщета все наше знание.

«К этой жалкой картине благороднейшей части нашего существа прибавьте еще изображение менее благородной — тела. Оно представляет собой сочетание механических чудес, свидетельствующих о вечном творце. Но в то же время и сочетание отвратительных болезней, болезней, вытекающих из его строения и выдающих руку неопытного подмастерья... Человек! Откуда же явился он? от бога? — он слишком плох. Случайность породила его?—он слишком хорош».

Как жалко, что Лессинг в следующих семи песнях не показал нам, как изложенные здесь сомнения «превращаются в путеводную нить для религии». Таково было, уверяет он, его намерение. Но не принадлежало ли это намерение к числу тех, которыми вымощена дорога в ад?

Лессинг не был материалистом ни в эти годы, ни впоследствии. Он всегда возражал против этого учения, потому что оно, прежде всего, обладает свойством разрушить добродетель и низводит человека на уровень животного. Но он, сам того не замечая, иногда заимствовал у материализма его разрушительные мысли и, как видим мы из приведенных отрывков, под влиянием этих мыслей отходил от истинной религии так далеко, что терял из виду всякую религию. Не потому ли остались ненаписанными следующие семь песен «Религии», что доказать с помощью разума истины религии значило прежде всего опровергнуть установленные им самим истины здравого смысла?

Итак, Лессинг не был материалистом, но отдельные истины материализма совершенно несознательно усваивались им. Он, еще находясь

в Виттенберге, перевел на немецкий язык испанскую книгу шестнадцатого столетия Иоанни Гуарта «Испытание голов для наук», о которой Меринг говорил, что хотя она и полна странных причуд, но заключает в себе не мало зародышей материалистического миросозерцания. Именно эти материалистические зародыши и были отмечены переводчиком, как заслуживающие внимания, как пролагающие «новый путь» и позволившие автору «выйти за пределы своего века». При желании можно было бы найти в сочинениях Лессинга ряд доказательств тому, что он очень близко подходил к материализму. Чем же об'яснить, что при всей своей проницательности, при такой ясности и остроте мысли от так и не порвал последних нитей, связывающих его с идеалистической философией, в частности с лейбницианством? Еще Чернышевский отметил, что, будучи по устройству своей головы больше, чем кто-либо предназначен для философии, Лессинг не стал философом потому, что обстоятельства немецкой жизни не позволяли философии быть «живым средоточием немецкой умственной жизни». Другими словами, немецкая буржуазия, к которой принадлежал Лессинг по своему происхождению и по своим симпатиям и передовым борцом которой он был, еще не настолько была об'единена, экономически зрела и классово организована, чтобы отвлеченные философские истины могли стать идеологическими символами ее борьбы Как деятельный член своего класса, Лессинг служит развитию своего народа именно в тех областях, где это служение может принести наибольшую пользу. «Он никогда не спорит о догмах, — говорит Меринг, — а вечно борется с угнетением или бесцельной мечтательностью, отвлекающей буржуазию от ее действительных интересов». Он, а вместе с ним и другие вожди немецкого народа, в отличие от французов, прилагают главные усилия к развитию национальной литературы, искусства и науки потому, что «над немецкой буржуазией господствовала не окостенелая цивилизация, как это было у французов, а окостенелое варварство, и она могла стремиться к социальной эмансипации только посредством искусства и науки».

Поэтому литературная и театральная критика, пьесы для театра, переводы выдающихся произведений иностранной литературы, изучение античного мира составляют главное содержание литературной деятельности Лессинга в ближайшее десятилетие. Лишь после того, как он уже в 1770 году принял предложение герцога брауншвейгского и закабалил себя ему на службу в качестве хранителя княжеской Вольфенбюттельской библиотеки, пробуждается в нем постепенно острый интерес к вопросам религиозной критики. Проявлением этого интереса и является издание отрывков из сочинения Реймаруса — знаменитых «Вольфенбюттельских фрагментов» (см. выше).

Отношение самого Лессинга к издаваемой им книге Реймаруса находилось в прямой зависимости от его отношения к богословию того времени. В этом богословии он различал два лагеря: лагерь ортодоксов, защитников лютеранства во всей нерушимости установленных догм, и лагерь своего рода обновленцев, либеральных богословов, стремившихся подвести под ветхую веру философский, более современный фундамент. Для него враги и те и другие, но последних он считает наиболее опасными врагами для дела истинного просвещения и поэтому, обнаруживая внешне склонность оставлять в покое ортодоксов, обрушивается на просвещенных богословов со всей силой своей диалектики. Он исходит при этом из того соображения, что истинное просвещение не должно подно-

ситься людям наполовину, ибо таким образом заблуждение укрепляется в умах гораздо сильнее. Плохую услугу оказывает тот, кто, искореняя в нас самые грубые предрассудки, удовлетворяет нас чем-то средним между истиной и ложью, — пишет он в своем первом теологическом сочинении, опубликованном в Вольфенбюттеле. «Ибо чем грубее заблуждение, тем короче и прямее путь к истине, и напротив того, утонченное заблуждение может на вечные времена удалить нас от истины, так как в этом случае нам трудно понять, что мы имеем дело с заблуждением... Кто думает лишь о том, чтобы преподнести человеку истину под всякими масками и со всякими прикрасами, тот охотно сделался бы ее сводником, но никогда не был ее любовником».

Эта точка зрения, обнаруживающая в Лессинге большой практический смысл и дальновидность политика, не была понята его берлинскими друзьями и в частности его братом. В ответ на упреки последнего в заигрывании с ортодоксией он с полной ясностью устанавливает свое отношение к обоим указанным выше лагерям. «Какое мне дело до ортодоксов? — пишет он. — Я презираю их так же сильно, как и ты. Но только я еще сильнее презираю наше новомодное духовенство: они слишком мало смыслят в теологии и совсем невежды в философии. Я совершенно убежден, что, если бы этим пустоголовым людям позволили встать на ноги, они со временем начали бы тиранизировать нас гораздо больше, чем это когда-либо делали ортодоксы» [1]). Повидимому, однако, брат или не понял его, или не убедился в правильности принятого им направления. Ибо несколько месяцев спустя (2 февраля 1774 года) Лессинг пишет ему на эту тему снова и на этот раз с исчерпывающей полнотой. Вот отрывок из этого замечательного письма:

Я должен сказать тебе, что ты совершенно неправильно представляешь себе мою позицию в отношении ортодоксии. Это я-то недоволен тем, что существует стремление еще больше просветить мир? Это я-то от всей души не желал бы, чтобы каждый человек разумно относился к религии? Я презирал бы себя самого, если бы всем своим бумагомаранием я преследовал другую целью, как способствотать осуществлению этих великих намерений. Но только предоставь мне действовать теми средствами, которые я считаю наилучшими. И ведь это так просто. Я вовсе не хочу сохранять в ванне старую воду, уже давно никуда негодную, но только я не хочу выливать ее раньше, чем не найдется чистая вода. Я не хочу только, чтобы ее вылили, не рассудив того, что потом придется купать ребенка в навозной жиже. А что такое наша новомодная теология по сравнению с ортодоксией, как не навозная жижа по сравнению с грязной водой?!

«С ортодоксией, слава богу, было покончено. Между ней и философией была возведена разделяющая их стена, и каждая из них могла за ней итти своим путем, не мешая друг другу. Что же делается теперь? Эту стену разрушают, и под предлогом сделать из нас разумных христиан превращают нас в весьма неразумных философов... Я согласен с тем, что наша старая религиозная система ложна, но я не сказал бы, что она представляет собой стряпню невежд и полуфилософов. Я не знаю на свете другой вещи, в которой больше, чем в ней, проявлялась и изощрялась вся изобретательность человеческого ума. Наоборот, стряпня невежд и полуфилософов—та религиозная система, которою хотят заме-

---

[1]) Письмо от 8 апреля 1773 г. Lessing's Werke, Bd. X. S. 384.

нить старую. И к тому же она претендует иметь больше влияния на разум и философию, чем старая. И ты осуждаешь меня за то, что я защищаю старую систему? Дом моего соседа грозит обрушиться. Если сосед мой хочет его снести, я охотно помогу ему. Но он снести его не хочет, а хочет, с опасностью для моего собственного дома, подпереть его и подвести под него новый фундамент. Эту затею он должен оставить, иначе я поступлю с его разваливающимся домом так, как если он был моим собственным».

И еще раз, уже через три года, оправдываясь и об'ясняя свою позицию. Лессинг пишет брату, что во всех своих теологических выступлениях он ратует больше за здравый человеческий рассудок, чем за самое теологию. — «Я только потому, — говорит он, — предпочитаю старую ортодоксальную (отличающуюся, в сущности, терпимостью) теологии новой (отличающейся нетерпимостью), что первая открыто вступает в спор со здравым человеческим рассудком, а вторая предпочитает действовать на него подкупом. Я лажу с моим открытым врагом, чтобы быть тем более настороже в отношении моих тайных врагов».

Позиция Лессинга двоякого истолкования не допускает: из двух зол он выбирает меньшее. Это, разумеется, право всякого человека, ведущего борьбу. Но можно поставить себе вопрос: прав ли был он, занимая такую, в сущности, двусмысленную позицию? Если всякого рода «штопание», как он выражается, старой религиозной системы безусловно вредно, потому что ее гнилая основа при всех заплатах остается неприкосвенной, то имело ли смысл мириться, хотя бы на время и только внешне, с самой этой старой религиозной системой? Ведь только один «сосед» хотел чинить свой грозящий разрушением дом, а другой в своем ослеплении даже и не помышлял о сносе своего дома. Французский «философ», конечно, поступил бы не по-лессинговски: он за оба дома принялся бы, как за свои собственные, и скоро от них осталась бы куча развалин, опасная только для того, кто захотел бы из этого безнадежно гнилого материала строить нечто новое. Реймарус тоже, в известной мере, действовал по-французски. Но Лессинг, прямой, мужественный, бесстрашный рыцарь истины, почему он не бился на оба фронта?

Он сам говорит нам, что не знает, где взять чистую воду, чтобы не купать ребенка в грязной, не говоря уже о навозной жиже. И это он говорит не случайно. Он, действительно, не нашел того источника, из которого черпали его французские современники. Густой туман классовой ограниченности поднимался перед его глазами и скрывал от него верный и прямой путь борьбы. Но этот путь он предвидел. Именно, в предчувствии неизбежности вступить на него, хотел он устранить самое опасное препятствие в виде «новомодной теологии»: «чем грубее заблуждение, тем короче и прямее путь к истине». Большая ответственность, лежавшая на нем, как на вожде свободомыслящей Германии, заставляла его быть сугубо осмотрительным и предпочитать обходное движение атаке с фронта. И, кроме того, он думал, что «мир должен держаться небылицами» то-есть, чисто по-просветительски, он не верил в способность народных масс жить без опеки со стороны «разумных», образованных людей. А затем, он ошибочно, но с полной искренностью верил в терпимость ортодоксии, в ее невмешательство в светские дела, в свободу научного исследования. Ошибка грубая и для такого начитанного в истории человеда, как Лессинг, непонятная. Тем не менее это так.

Для революционера позиция Лессинга неприемлема, как неприемлем всякий компромисс. Но Лессинг революционером не был, потому что его класс был и материально и духовно воплощением всего жалкого, убогого и трусливого. Главной задачей его поэтому была борьба с этими отрицательными качества немецкой буржуазии, а не борьба за интересы буржуазии с «немецким варварством». В этом об'яснение и, если угодно, оправдание позиции Лессинга.

Таким образом, становится понятным, с одной стороны, издание им книги Реймаруса, направленной против всякой теологии, а с другой стороны, те «намордники», которыми он снабжал выпускаемые им «Фрагменты». Критика положительных религий казалась ему полезным и нужным делом, потому что она служила просвещению. С этой точки зрения труд Реймаруса должен был быть опубликован, независимо от того, насколько правильно вопрос в нем разбирался. Излагая в ряде положений свои несогласия с Реймарусом, Лессинг надеялся, что ортодоксия ими удовлетворится. Что касается просвещенных теологов, то против них именно и был направлен главный удар, и их натиск Лессинг, обеспеченный с тыла, готов был встретить во всеоружии. Уже издавая в 1774 году первый отрывок, Лессинг резко нападает на них. Они, — говорит он; — «с таким высокомерием и с такой желчью обрушиваются на защитников естественной религии, что каждым своим словом выдают, чего следовало бы ожидать от них, если бы власть, против которой они теперь вынуждены еще вести борьбу, очутилась в их руках». В действительности же, хотя либеральные богословы и были возмущены опубликованием «Фрагментов», главного противника Лессинг встретил в ортодоксах. И волей-неволей он должен был вступить в полемику на той почве, на которой он борьбы не хотел.

В своих осторожных предисловиях к «Фрагментам» Лессинг проводил только одну мысль, а именно, что единственное, остающееся непоколебленным критикой «Неизвестного» в христианстве, это — любовь к ближнему, живущая в сердцах всех людей. Таков дух христианства, буква же не есть дух, а библия не есть религия. Таким образом, все нападки на букву и на библию не затрагивают духа религии. Библия, несомненно, содержит больше, чем необходимо для религии, и совершенно гипотетическим является допущение, что все содержание библии непогрешимо. Религия существовала до библии. Христианство существовало до того, как начали писать евангелисты и апостолы. Прошло известное время для этого, и еще больше времени прошло прежде, чем был создан весь канон. Таким образом, невозможно, чтобы вся истина религии покоилась на этих писаниях. Если бы все то, что написано, утратилось, религия, преподанная в писаниях, сохранилась бы. Религия истинна не потому, что так учили евангелисты и апостолы, но они учили потому, что она истинна. Из внутренней истины религии должны об'ясняться христианские предания и, наоборот, никакие христианские предания не могут вложить в религию внутреннюю истину, если она сама по себе ее не содержит.

Не настолько слепы были богословы, чтобы во всем этом не увидеть самого решительного отрицания откровения. Первым выступил против Лессинга директор Шуманн с доказательствами возможности откровения, которое обладало бы такой достоверностью, что в него поверило бы все человечество. Лессинг весьма снисходительно ответил ему коротенькой статьей «О доказательстве духа и силы», в которой проводил ту

мысль, что случайные исторические истины, допуская, что чудеса действительно были, никогда не могут служить доказательством для необходимых, разумом подтверждаемых, истин.

По адресу того же Шуманна направляет затем Лессинг маленький диалог «Завещание Иоанна», представляющий собою один из перлов его творчества [1]). Здесь он проводит излюбленную свою мысль, что суть христианства заключается в любви к ближнему.

Вторым противником Лессинга выступил суперинтендент Рэсс, пытавшийся восстановить с помощью передержек и натяжек разрушенную Реймарусом историю воскресения Иисуса. Лессинг ответил ему «встречным иском» (Eine Duplik), в котором по косточкам разобрал все его возражения и установил их неосновательность.

Но самым серьезным противником Лессинга оказался главный гамбургский пастор Геце. Этот достойный представитель лютеранской ортодоксии в своих полемических выступлениях отличился совершенно исключительной навязчивостью и наглостью. Он очень мало занимается критикой по существу, совершенно не вдумывается в содержание «Фрагментов» и лессинговских возражений к ним, но зато с чисто поповским шарлатанством пугает Лессинга смертным часом и загробным воздаянием, апеллирует при случае и к светской власти, натравливая ее на «безбожника», и всеми иными способами, обычными у людей этого сорта, старается подорвать в читателе уважение к критикуемому писателю и веру в его добросовестность. Потомство, однако, имеет все основания быть благодарным наглому и пошлому попу. В вынужденных ответах ему Лессинг развернул во всю ширь свое дарование полемиста и оставил нам ряд образцов своего диалектического искусства. В «Анти-Геце», как назвал Лессинг свою полемику с гамбургским пастором, «Просвещение вывело на поле битвы все свои превосходные силы; оно не оставило дома ни одного острого оружия, не взяло с собой ни одного тупого, и нравственная победа необходимо должна быть полною, если бы даже противник, с которым оно боролось, был менее недостоин, менее невежественен» (Куно Фишер). С этим отзывом необходимо согласиться с той, однако, оговоркой, что у немецкого Просвещения, о котором здесь идет речь, самый выбор оружия неизбежно был очень ограничен. «Анти-Геце», являясь красноречивой защитой свободы исследования, пламенным нападением на религиозное тупоумие и косность, до последних прибежищ религии не добирается и самое зерно суеверия оставляет нетронутым. И это необходимо об'яснить не только тем, что Лессинг сознательно ограничивал тему полемики, но и тем, что его собственные взгляды, в этой области, в силу исторических условий, остались недоразвившимися. Он не становится ни на сторону Реймаруса, утверждавшего ложность христианства, потому что недостоверна библия, ни на сторону Геце, выводившего истину христианства из истины библии. Его диалектика, приведя его к отрицанию обеих ограниченных точек зрения, оказалась бессильной в синтезе. Священные книги — только свидетельство о религии, существовавшей до них и легшей в их основу, — таков предел его критической мысли. И вместо того, чтобы сделать дальнейший шаг на том же пути, т.-е. выяснить содержание самой основы положительной религии, показать ее связь с определенными условиями времени, места и среды, он чисто логическим

---

[1]) «Завещание Иоанна» в русском переводе приведено у Чернышевского в биографии Лессинга.

путем начинает доказывать необходимость найти вечную истину, легшую в основание относительной истины исторического христианства.

Лучше всего мы можем познакомиться с положительными взглядами Лессинга на религию по его небольшой статье «Воспитание человеческого рода», писавшейся в период полемики из-за «Фрагментов» и в окончательном виде опубликованной без имени автора в 1788 году. Основная мысль этого сочинения заключается в положении, что все основанные на откровении религии имели своей целью служить воспитанию человечества, при чем в ряду этих откровений христианство отнюдь не является последней и высшей ступенью.

Издатель, которым выдает себя Лессинг, в самом начале спрашивает [1]: «Почему мы с гневом или насмешкой относимся к одной из положительных религий, а не хотим видеть во всех них только тот единственный путь, которым человеческий разум может и должен в будущем развиваться? Неужели только религии, и ничто кроме них, должны заслуживать это наше презрение, эти насмешки? Неужели бог приложил руку ко всему, только не к нашим заблуждениям?».

Оставляя в стороне вопрос о том, как на самом деле относился Лессинг к участию «бога» в человеческих делах, из этих слов мы сразу же получаем ключ ко всей статье. Религии — это заблуждения человеческого ума, — такова его мысль, — но эти заблуждения не произвольны, не случайны, но необходимы. Подобно тому как отдельному человеку воспитание не дает ничего больше того, что он сам, только с большим трудом и гораздо медленнее, мог бы приобрести, «откровение не дает человечеству ничего, кроме того, к чему мог бы притти человеческий разум, предоставленный самому себе» (§ 4).

Эту аналогию между отдельным человеком, получающим воспитание от учителя, и человечеством, воспитываемом богом при помощи откровения, в котором в готовом виде даются важнейшие из познаний, доступных на данной ступени развития, Лессинг проводит дальше с большими подробностями. Мы не можем, конечно, следовать за ним на этом пути,—слишком уж чужд нашим привычкам мышления такой способ приведения к истине, — но попытаемся сразу же кратко пояснить, как следует у Лессинга понимать то, что на первый взгляд кажется совершенно непонятным, а часто даже и отталкивающим.

У Лессинга, как и у многих других свободомыслящих в вопросах религии людей, постоянно и довольно последовательно проведена «двойная бухгалтерия» — учение экзотерическое, или явное, и учение эсотерическое, т.-е. имеющее тайный смысл и понятное лишь для подготовленных и посвященных читателей. На эту возможность двойного истолкования его он косвенно указывает и сам. В одном из своих сочинений, например, он хвалит Лейбница за то, что тот следовал примеру древних философов, ведших каждого к истине наиболее подходящим к его развитию путем. Конечно, эта двойственность создает большие трудности в понимании и толковании, но Лессинг на это шел вполне сознательно. Поскольку тайный смысл высказываемых им мыслей должен был угадываться лишь людьми не только стоящими на очень высокой ступени развития, но и свободными от тех предрассудков, с которыми боролся и сам автор, для них достаточно было намеков и общих указаний. Что же касается всей массы читателей, то эта грамота не для них была писана,

---

[1]) Lessing's Werke, Bd. V, S. 269.

и автор думал, что и разведенная или затушеванная истина для них вполне достаточна.

Что же представляет из себя с этой точки зрения «откровение», воспитывающее человечество? В обычном богословском словотолковании, откровение — это чудесное и таинственное проявление воли божества. Но Лессинг сравнивает его с воспитанием, которое он толкует, как частный случай откровения. Воспитание же лишено всякой тайны и совершается без чуда. В богословском толковании откровение преподает людям истины, недоступные человеческому разуму. По Лессингу же выходит, что божественное откровением лишь упреждает человеческий разум. «Истинная мысль Лессинга, — говорит Ф. Лоран, у которого мы заимствуем это толкование «Воспитания человеческого рода» [1]), — сводятся к тому, что откровение есть лишь форма, так сказать, оболочка истины. Пользуясь именем и авторитетом бога, пророк человеческий открывает народам истины, до которых они, предоставленные самим себе, дошли бы через несколько столетий, подобно тому, как преподаватель в один час излагает воспитаннику результаты вековых трудов науки. Народы так легко подчиняются откровению потому, что считают его непосредственно исходящим от бога. Это легковерие, в действительности, и представляет собою единственное чудо в основанных на откровении религиях».

Так можно и так следует толковать Лессинга не только в этом его сочинении, но и во многих других.

В дальнейшем содержание рассматриваемого сочинения сводится к следующему:

Человечество начало с многобожия и идолопоклонства. Если первый человек при своем сотворении и был снабжен готовым понятием единого бога, то это понятие должно было разложиться сразу, как только человеческий разум был предоставлен самому себе. К «первому человеку» Лессинг, впрочем, относится с явной иронией, как и ко всем библейским россказням, и приплетает его здесь лишь для ансамбля. Из множества народов, пребывавших в язычестве, бог избрал еврейский народ, народ, живший в рабстве и грубых нравах. Он дал ему понятие единого бога, но, конечно, это понятие было весьма грубо и несовершенно, и этим обстоятельством именно следует об'яснить, что народ израильский часто отпадал от «истинного» бога и применял внушенное ему понятие к богам других народов. Но к какому нравственному воспитанию был способен народ, стоявший на столь низкой ступени развития? «Только к такому, какое соответствует детскому возрасту, — к воспитанию посредством физических наказаний и наград» (§ 16). Поэтому и закон, данный ему богом, не простирался дальше земной жизни. Ни о каком бессмертии души в этом законе не говорилось.

Почему же избрал бог именно такой народ — почти дикий? — «Для того, чтобы с течением времени отдельные члены его могли с тем большим успехом быть применены в качестве воспитателей всех прочих народов» (§ 18). А пока что, эти другие народы развивались, руководимые только своим разумом. Одни из них отстали от избранного народа, другие же опередили его. То обстоятельство, что некоторые достигли высшей

---

[1]) «F. Laurent. La philosophie du XVIII siècle et le christianisme», P., 1880 p. 130; ср. В. Лесевич «Этюды и очерки», СПБ, 1886, стр. 99, где принято то же об'яснение.

ступени развития без всякого откровения отнюдь не свидетельствует против откровения,—говорит Лессинг, и говорит, конечно, без всякого внутреннего убеждения. Неубедительно также и его утверждение, что отсутствие в книгах ветхого завета учения о бессмертии души не свидетельствует против боговдохновенности этих книг. А если в них содержатся разные невероятные итории о чудесах и пророчествах, которые несовместимы с позже возникшими представлениями о божестве, то надо помнить, что все это было приспособлено к уровню понимания тогдашнего иудейского народа. Этим же обстоятельством об'ясняется и умолчание библии о различных других вещах, знать которые совершенно необходимо.

Все это казуистика, над которой можно лишь смеяться. Только христианские и иудейские души могли принимать и не видеть за ней его вольнодумной усмешки. Действительная же мысль его элементарно проста: библия — это памятник религиозных понятий весьма низко стоящего в умственном и нравственном отношении народа, это — азбука народа, начинающего курс своего обучения. Только как на исторический памятник и следует смотреть на нее.

Когда народ-дитя вырос, ему стали доступны и более сложные и более высокие понятия религии. Халдеи и персы, а потом греческие философы познакомили его с учением о бессмертии души. Но так как в его священном писании это учение явственно преподаю не было, то новая вера могла стать достоянием не всего народа, а лишь небольшой части его, секты. И старый букварь перестал приносить пользу, сделался вредным. Он задержал развитие израильского народа и наложил неизгладимую печать на его дух. Должен был притти новый педагог и вырвать из рук воспитанника потерявшую значение книгу. Христос явился. Он явился к той части человечества, которая, вследствие ряда естественных и политических условий, созрела для второй ступени божественного плана воспитания. «Эта часть человечества настолько продвинулась в пользовании своим разумом, что была доступна и нуждалась для своей нравственности в более достойных побуждениях, чем руководившие ею до сих пор награды и наказания здешней жизни... Наступило время, когда ее поступки должны были определяться другою, истинною жизнью, наступающей после земной» (§§ 55 — 57).

Христос учил не философски, но практически подчинять как внутренние, так и внешние действия вере в лучшую жизнь. Отличие этого учения от однородных верований, существовавших и ранее у других народов, Лессинг видит в том, это Иисус центр тяжести перносил «на внутреннюю сердечную чистоту в отношении к будущей жизни», тогда как у других народов это вера связана с пользой гражданского общества. Апостолы, ученики христа, заслуживают благодарности, потому что эти истины, предназначавшиеся христом, повидимому, для одних только иудеев, распространили среди других народов. Правда, они смешали их с другими, менее возвышенными и полезными вещами, но это тоже было в своем роде необходимостью. Так возникли новозаветные писания--«второй и лучший учебник для человечества». «Человеческий ум занимался ими больше, чем другими, книгами, в течение семнадцати столетий они просвещали его больше, чем другие книги, хотя бы свет этот был порожден самим человеческим разумом» (§ 65).

Необходимостью было, думает Лессинг, чтобы евангелие для всякого народа служило книгою, в которой он видел максимум того, что доступно его познанию. Он даже поднимает с назиданием палец и говорит: «Бере-

гись ты, одаренный индивидуум, переросший эту учебную книгу! Не дай заметить своим недоросшим еще соученикам того, что ты чуешь или начинаешь уже видеть... Лучше еще раз обратись к этой книге и поищи, нет ли там, где ты видел лишь методические приемы и простое пустословие, чего-либо более значительного (§§ 67 — 69). Он вдается далее в метафизические тонкости учения о троичности божества, о первородном грехе, об искупительной миссии сына божия. Цепкие лапы богословия еще держат его ищущий выхода ум и ядовитыми испарениями заслоняют перспективы развития человечества. Ему чудится, что за христианским откровением должно притти новое и более совершенное, поднимающее человечество на «высшие ступени просвещения и чистоты». «Ибо воспитание предполагает цель для всего рода не в меньшей степени, чем для индивидуума» (§ 82). И преодолевая христианское учение о бессмертии души, он прозревает «новое вечное евангелие», основное содержание которого ему представляется в виде учения о...метемпсихозе, переселения душ. «Каждый человек должен пройти тот самый путь, на котором все человечество достигает совершенства...». Он должен, таким образом, в своих последовательных существованиях быть и идолопоклонником, и иудеем, и христианином и т. д., т.-е. являться в жизнь всякий раз, как человечество в своем развитии достигает ступени, на которой доступны для индивидуума новые знания и новые совершенства.

Таково содержание этого важнейшего из теологических сочинений Лессинга. В нем великий немецкий просветитель встает перед нами во всей своей целости, со всеми странными и запутанными изгибами своего большого ума. Конечно, Франц Меринг был совершенно прав, говоря, что «не должно критиковать это мастерски написанное произведение с точки зрения современной науки, а тем более — видеть его центр тяжести в гипотезе о переселении душ». Что касается критики произведений, имеющих ныне только значение исторического памятника, то метод, которому мы следуем, позволяет применять ее лишь в форме сопоставления и сравнения с другими произведениями той же эпохи, вызванными однородными социальными условиями и отражавшими однородные общественные настроения, и в форме оценки их с точки зрения их соответствия или несоответствия идеологическим нуждам породившей их среды. Такая критика положений Лессинга безусловно нужна. Что же касается его гипотезы о переселении душ, то ее можно бы обойти молчанием лишь в том случае, если бы она была совершенно случайным и нехарактерным для него высказыванием. На самом же деле она не случайна, и вот почему.

Лессинг мистически верит. Эта вера не носит у него, конечно, характера исповедания догм какой-либо исторической религии. В известном смысле он антирелигиозен. Но он ищет пути к истинному познанию бога и чужд отрицания. Он определенно близок к Спинозе, к его мистическому пантеизму. Об этом положительно свидетельствовал Якоби после его смерти, излагая свои философские беседы с ним. Но это свидетельство и не нужно и теряет свое значение, поскольку мы с достаточным вниманием отнесемся к «Воспитанию человеческого рода» и к отдельным высказываниям Лессинга, разбросанным в его произведениях.

В мире существует высшая неведомая сила, неразрывно связанная с этим миром, но превосходящая все человеческие понятия и лежащая вне постижения ограниченным человеческим умом. Так же, как у Спинозы, у Лессинга бог и природа в конечном итоге не покрывают друг друга. Его формула — единое и все должна, повидимому, толковать-

ся, как утверждение божества, как основы вселенной [1]). Отношение Лессинга к божеству отнюдь не может быть названо пассивным. Он проникнут любовью к нему, он деятельно стремится постигнуть его предначертания, разгадать тот божественний мировой план, согласно которому развивается все и, в частности, человечество. Приняв во внимание, что в своем незаконченном произведении «О том, что для людей возможны более, чем пять чувств», относящемуся к концу 70-х годов, Лессинг совершенно недвумысленно устанавливает свою веру в отдельное от тела существование души, и в других случаях всегда исходит из признания принципиального различия между духом и материей, мы имеем все основания утверждать, что, вслед за Спинозой, он принимает неразрушимую духовную субстанцию. В этом, прочем, сказывается также и его зависимость от философии Лейбница. Отсюда в теологической плоскости путь идет через бессмертие к загробной жизни. Склоняясь к бессмертию, он, однако, в понятии загробной жизни видит лишь грубо приближающуюся к истине гипотезу, подготовительную ступень к более совершенному понятию о вечном законе божества. И принимая старинную гипотезу о переселении душ, он видит ее ценность даже в ее древности, ибо «разум человеческий напал на нее еще тогда, когда школьная софистика не успела разметать и ослабить его силу». (Воспитание человеческого рода», § 95).

Таким образом, гипотеза о переселении душ является прямым и логическим выводам из взглядом Лессинга в области философской, так и в области религиозной. Повторяем, он в этой форме выражал свою веру в бессмертие души, веру, от которой, не будучи материалистом, совершенно отказаться не мог, но которую он не мог также и принять в традиционной форме загробной жизни. Эта его вера, давая ему р е л и г и о з н у ю уверенность «в наступлении все лучшего и лучшего будущего», уверенность в том, что «вся вечность» принадлежит ему, в то то же время не лишала его светской жизнерадостности, активности борца за земные достижения. В полном согласии с ней стоят следующие прекрасные слова, опубликованные лишь после его смерти: «Из-за тревоги о будущей жизни глупцы упускают настоящую. Почему нельзя ждать будущей жизни также спокойно, как будущего дня? Это возражение, направленное против астрологии, есть также возражение против всякой религии, опирающейся на откровение. Если бы даже действительно существовало искусство предугадывать будущее, то лучше было бы нам не знать его; если бы действительно существовала религия. дающая достоверные сведения о будущей жизни, то лучше было бы нам не слушать ее» [2]).

Гипотеза о переселении душ, следовательно, не случайное высказывание и для цельности мировоззрения Лессинга необходима, как логическая надстройка [3]). Но как надстройка, она слишком далека от всего, что являлось основным содержанием его деятельности. Эту его деятель-

---

[1]) Ср. Ибервег-Гейнце «История новой философии», СПБ, 1898, стр. 196: «Лессинг не утверждает тождества мира и бога, а только их необходимую нераздельность».

[2]) Цит. у Меринга «Легенда о Лессинге», стр. 416.

[3]) Неслучайность этой гипотезы подтверждается также и статьей «О том, что для людей возможны более, чем пять чувств». Вся философская отсталость Лессинга здесь выступает с исключительной силой, ибо здесь он пытается эту чисто религиозную гипотезу обосновать «философски», при чем хвалится тем, что его система, в сущности, есть древнейшая из всех философских систем, которую измыслили еще до Платона и Пифагора «египтяне, халдеи, персы, словом, все мудрецы Востока».

ность она не определяла. Самый строй мысли, с которым она связана, в последующем развитии идеалистической немецкой философии нашел себе дальнейшее и более полное выражение и этим сыграл отнюдь не положительную роль.

Лессинг — говорит со своей обычной марксистской прямолинейностью Франц Меринг — абсолютно ничего не хотел знать о будущей жизни; его фантастическая перспектива переселении душ только отражает духовное убожество тогдашней Германии. Это, конечно, совершенно правильно. Но с этим не согласился в свое время Ж.Жорес. Великий трибун был очень плохим философом и потратил не мало сил на защиту «абсолютных» и «вечных» истин философского идеализма. Так и в данном случае там, где Меринг «с его бедным экономическим и узко материалистическим толкованием человеческой мысли видит только отражение духовного убожества немецкой жизни, Жорес, напротив, видит «поразительную, идущую к абсолютной свободе смелость мысли». Под мистической оболочкой он хочет найти у Лессинга революционную идею. «Это, — говорит он, — вступление свободного духа в вечное владение вселенной. Это усилие, брошенное энергично в обращение, могло бы, революционизируя всю систему понятий, революционизировать также и всю политическую и социальную систему; действительно, если человеческая личность, находя в самой себе награду и наказание и способная к бесконечным возрождениям, единственным законом которых является она сама, если она освобождается таким образом от бога, вполне и навсегда, — то как может она теперь в той мировой фазе, в которой она находится теперь, тиранию сил низшего?» [1]).

На самом деле, конечно, идея Лессинга не могла обладать такими чудодейственными свойствами. Она не могла освободить человечество от бога, как не могла революционизировать немецкую буржуазию, потому что путь, ведущий к этим благим результатам, начинается не на высотах спекулятивной философии, а в низинах общественной жизни. Именно то обстоятельство, что вместо прямой и решительной критики основ современного ему общественного строя и вместе беспощадного разоблачения той роли, какую религия играет в укреплении и сохранении этого строя, Лессинг пускается во все тяжкие, чтобы мистическим туманом прикрыть действительное ценное и исторически имеющее большое значение достижение своего ума, именно это обстоятельство говорит, что он был в огромной зависимости от немецкого убожества т. е. от страшной неразвитости общественных отношений, бывшей следствием экономической отсталости Германии по сравнению с такими странами, как Англия и Франция. Положительное и ценное у Лессинга мы выделяем и ставим ему в заслугу — это его «попытка обосновать неизбежность падения религий, опирающихся на откровение, закономерностью их исторического образования», но это его приближение к истине нисколько не устраняет того факта, что крылья его гения были жестоко подрезаны социальной средой, а кругозор ограничен духовным убожеством всего вообще немецкого Просвещения. Конечно, через утверждение самоценной духовной личности, бесконечно возраждающейся к все большему совершенству познания, можно без труда притти к атеизму. Но это будет индивидуалистический и анар-

---

[1]) Жан Жорес «Политические и социальные идеи Европы и великая революция», СПБ, 1906, т. I, стр. 81.—Не имея под рукой подлинника, мы вынуждены цитировать по этому исключительно скверному переводу.

хический атеизм, чуждый действительных социальных тенденций. К такому «мистицизму без бога», употребляя выражение Маутнера, идеалистическая философия, особенно в ее т. н. реалистических толках, действительно приводила.

Допустим, что Лессинг в этом смысле был атеистом, допустим, что употребление им слова «бог» есть только «формула вежливости»; допустим, наконец, что его призыв к «вечному провидению» не что иное, как призыв к прогрессу, пойдем, словом, на все натяжки, как бы грубы и необоснованны они ни были. Каков же все-таки результат такого очищения действительного Лессинга, такого искусственного извлечения его из его естественной духовной среды на высоты, до которых, на самом деле, он не поднимался? Никакого результата. Или, правильнее сказать, полное несоответствие такой выдающейся смелости мысли с теми его высказываниями, которые никакому перетолкованию не поддаются. Чтобы не приводить многих примеров из его богословских сочинений, напомним только его поучение из того же «Воспитания человеческого рода», где он с большей экспрессией предупреждает людей, выросших из пеленок положительной религии, против распространения истин, до которых не доросли еще их сограждане. «Берегись ты, одаренный индивидуум»... Ясно, что и для себя он ставит такое же ограничение. Следовательно, и сам он не поднялся в своей воле к социальному действию над уровнем половинчатых просветителей вроде Николаи и Мендельсона, хотя он на целую голову был выше их по своей одаренности. А такие люди, как проповедник Шульц и более ранние вольнодумцы, как бы ничтожны ни были они по своим талантам и знаниям, бросавшиеся в бой с религией и делавшие с риском для себя смелые попытки освободить и просветить своих соотечественников, эти люди умели бороться с «тиранией сил низшего порядка» без мистической дымовой завесы.

«Последняя борьба Лессинга», как называет Меринг вольфенбюттельский период его жизни, далеко не ограничивается его борьбой с пастором Геце, хотя его «Анти-Геце» по об'ему и представляют собою наиболее значительное произведение этого периода. Правильнее сказать, борьба с пастором Геце, воплощавшим в своей ничтожной личности все те силы угнетения и мрака, с которыми не мог не бороться Лессинг-просветитель, только развязала и обострила его жажду борьбы, его «классовый инстинкт». Этот его классовый инстинкт «ставил его на ту же точку зрения, которую пролетарское классовое самосознание облекло в слова, гласящие, что религия есть личное дело каждого». В ортодоксии он силою вещей вынужден был увидеть «орган угнетения», «намордник, надетый на научное исследование», «идеологическое отражение княжеского деспотизма» (Фр. Меринг). Поэтому, нанеся ряд беспощадных ударов ортодоксии в лице Геце, он почувствовал необходимость подвести итог этой борьбе в произведении, которое было бы лишено всех черт индивидуальной полемики и которое, делая его идеи, благодаря своей художественной форме, доступными самым широким кругам немецкого общества, явилось бы литературным завещанием поколениям, приходящим на смену. Мы говорим о знаменитом «Натане Мудром».

Мысль об этом произведении зародилась у Лессинга уже давно, но только в 1778 году, под влиянием ожесточенных нападок на него со стороны блюстителей догмы, он уловил то решающее значение, которое опубликование этого произведения будет иметь в его антирелигиозной кампании. «Этим я сыграю с теологами гораздо более злую шутку, чем если я

еще опубликую десять фрагментов»,--с злорадным предвкушением сообщал Лессинг брату. А немного спустя, об'ясняя друзьям характер своего произведения, он писал, что в нем имеет целью атаковать врага с другого фланга. «Моя пьеса непосредственно наших нынешних черноризников не затрагивает... Теологи всех откровенных религий в душе будут, конечно, ругать ее, но открыто выступать против нее они не решатся». И когда «Натан» был уже написан и печатался (1779), Лессинг в следующих словах выразили минимум своих пожеланий: «Вполне возможно, что в целом мой Натан оказал бы слабое действие, если бы он был представлен на сцене... Но я буду удовлетворен, если будет с интересом читаться и если из тысячи читателей только один научится из него сомневаться в очевидности и всеобщности своей религии».

Таким образом, главная цель, которую ставил себе Лессинг в «Натане», сводится к стремлению подорвать авторитет всякой положительной религии, т.-е. по существу цель антирелигиозная. При наличии собственного признания в этом Лессинга, иначе толковать некоторую неопределенность в тенденциях драмы невозможно, и всюду, где допустимо сомнение относительно позиции самого автора, следует это сомнение разрешать, опираясь на указанный совершенно бесспорный факт.

Для отношения Лессинга к религии характерно уже то, что центральной идеей своей драмы он делает идею о равноценности (в смысле истинности) трех положительных религий — иудейства, христианства, магометанства — и для воплощения этой идеи заимствует у Бокаччио новеллу о трех кольцах. Притча о трех кольцах, как он сам говорил, и представляют собою подлинное содержание произведения, все же остальное должно считаться эпизодическим оформлением основной идеи, подсказанным источником заимствования. Однако, и детали драмы, если присмотреться к ним поближе не только не противоречат основной идее, но лишь подтверждают ее.

Еврей Натан, передающий рассказ о трех кольцах, не является в драме выразителем какой-либо определенной религии и меньше всего иудейства. Он преимущественно служит органом автору и чаще всего высказывает деистические положения, хотя относительно его деизма нужно сказать, что он как будто нарочно не систематизирован, расплывчат и противоречив. Он выражает общую, неоформленную тенденцию драмы — противопоставить основанное на разуме почитание отвлеченного божества религиозному догматизму. Иудейство, таким образом, живым персонажем в драме не представлено. Мусульманство в ней также яркого выразителя не имеет, ибо султан Саладин и его сестра Зитта — мусульмане только по имени, скорее представители национальности, чем религии. Они легко поддаются доводам разума, терпимы и великодушны. Положительный тип также дервиш, зовущий Натана на берега Ганга, где только и можно, по его мнению, найти людей настоящих.

За то выведенные в драме христиане изображены с пристрастием поистине просветительским. Лучший из них — молодой рыцарь храмовник не чужд дворянских представителей о чести, но нерассудителен и несдержан. С христинством его связывает только привычка детства и отрочества, глубоких корней в нем оно не имеет. Он сам признается, что он «не мало предрассудков отбросил здесь в прославленной земле», в Палестине, куда попал пленником и где милосердие Саладина спасло его от казни, которой подвергались все пленные крестоносцы. Его голова —

уже не прежняя: «ей чуждо все, что прежней от детства натолковано насильно, что прежнюю стесняло». Большой переворот производит в нем любовь к спасенной им из огня Рехе, приемной дочери Натана; он готов жениться на ней, несмотря на разницу в вере. Но когда облагодетельствованная Натаном христианка Дайя, ограниченная и ревностная к вере до забвения всех человеческих чувств, выдает ему тайну Натана и сообщает, что Реха была рождена христианкой, в юном рыцаре со дна души поднимается вся христианская муть. Он идет за помощью и советом к патриарху, человеку, всю низость и неправедность которого он уже знает, но в котором видит своего заступника в деле спасения христианки из рук еврея. При этом Лессинг вкладывает в уста храмовнику слова, в которых самих по себе уже содержится уничтожающая оценка религии. «Конечно, — говорит храмовник, — если бы я хлопотал только о себе и обязан отчетом был только себе, то мне патриарх был бы не нужен. Но в известных вещах я предпочту поступать дурно по чужой указке, чем хорошо по собственной воле. К тому же теперь я понял, что религия — это партия в своем роде, и человек, даже мнящий себя беспартийным все таки, сам того не сознавая, защищает права своих. А если это так, то это, значит, справедливо» [1]. Хорошие стороны натуры храмовника одерживают верх и до окончательного предательства он не доходит. Больше того, после этого падения в нем с новой силой поднимается отрицательное отношение к официальному христианству. Он высказывает даже мысль, что «худшее из суеверий — считать свое терпимей всех», т.-е. выражает проповедуемую Лессингом идею, что все религии — равноценные суеверия. И в конце драмы, еще не зная, что Реха — его сестра, соглашается стать мусульманином, чтобы сделав ее своей женой, спасти от угрожающей ей христианской опеки.

Храмовник, таким образом, по замыслу Лессинга, не является выразителем идеи христианской религии. Он — христианин по воспитанию, но христианство в нем поверхностно и легко подвергается «очищению» после которого юный рыцарь остается только богопоклонником на деистический манер. Подлинным воплощением христианской религии в драме служит патриарх. Именно в обрисовке этого персонажа ярким пламенем вспыхнула та ненависть к положительной религии, которою был всю свою жизнь одушевлен Лессинг и которую ему так часто приходилось прятать под разными околичностями.

Уже в первом действии пьесы мы знакомимся с нравственным обликом этого представителя церкви. Через монастырского служку он обращается к храмовнику с предложением воспользоваться жизнью и свободой, дарованными ему Саладином, чтобы собрать сведения, нужные христианам для войны с султаном, т.-е. попросту заняться военным шпионажем. За эту услугу рыцарю обещается в награду на том свете «венец совсем особенный от бога». Из дальнейшего разговора явствует, что и сам патриарх, пользуясь терпимостью Саладина к другим религиям и тем привилегированным положением, которое обеспечивал ему его духовный сан, собрал ряд подобного же рода сведений и хочет, чтобы рыцарь доставил их французскому королю. Простосердечный служка сам удивляется,

---

[1]) Здесь мы даем точный перевод по подлиннику, в других случаях, где желательная точность имеется в русском стихотворном переводе («Натан Мудрый», пер. с нем. В. Крылова, СПБ, 1875), мы пользуемся им.

Как этакий святой, который больше
Живет небесным, в то же время может
Настолько нисходить, чтоб узнавать
Все, что творится на земле...

Но он не только достоверно знает все тайны военные, он знает также и где хранится казна Саладина и установил, что туда султан ходит почти без охраны. Так легко подстеречь неосторожного и ловким ударом пресечь его жизнь. Ведь «врага в султане видит христианство». И кто же лучше облагодетельствованного Саладином крестоносца годится для выполнения замысленного патриархом злодейства? На возражение юноши, что это ведь разбойничья проделка, противоречащая законам бога и рыцарским правилам, служка отвечает, что «по мнению патриарха, кого разбойником считают люди, тот не всегда разбойник перед богом».

В четвертом действии церковник появляется перед нами собственной особой. «Румяный, толстый, веселенький прелат». Его речи — образец хищного лицемерия. Когда он узнает, что храмовник пришел к нему за советом, он прежде всего интересуется, будет ли принят его совет. «Не слепо», — отвечает рыцарь, оттолкнутый его внешностью. Тогда патриарх произносит следующее поучение:

Конечно, должен пользоваться всякий
Рассудком, данным господом, — но там,
Где следует. Всегда ли он уместен?
Примерно: если бог — чрез одного
Из ангелов своих — в лице, положим,
Служителя его святого слова —
Нас удостаивает знать то средство,
Которым процветанье нашей церкви —
На благо христианству — мы могли бы
Упрочить, укрепить каким-нибудь
Особым способом, — тогда — кто смеет
Исследовать рассудкам произвол
Того, кем создан был рассудок?.. Кто
Осмелится — по правилам ничтожным
Какой-то чести суетной — проверить
Закон небесного величья? — вечный
Закон?..

Храмовник излагает свой вопрос, не называя лиц; в руки еврея в младенчестве попало христианское дитя, крещеная девочка; еврей воспитал ее с исключительными заботами; любит ее больше жизни и пользуется такою же любовью с ее стороны: но он воспитал ее еврейкой, как дочь свою... Что делать христианину, если он узнает об этом факте?

Что делать? — отвечает не задумываясь благочестивый патриарх — сжечь на костре еврея,

Тем больше
Еврея, оторвавшего насильно
Младенца христианского от церкви,
С которой связан он своим крещеньем. —
И что ж, как не насилие все то,

Что делают с беспомощным младенцем?
Ну — так сказать — конечно, исключая
Того, что церковь делает.

Храмовник.

А если б
Средь бедствий нищеты дитя погибло,
Когда б над ним не сжалился еврей?

Патриарх.

Вздор. — Ничего не значит. Сжечь еврея
Затем, что лучше в бедствиях погибнуть,
Чем к вечному греху спастись. Притом же,
Зачем еврей предупреждает бога?
Захочет бог — спасет и без него.

Храмовник.

И вопреки ему, как надо думать,
Бог может дат и вечное блаженство?

Патриарх.

Не значит ничего — еврея сжечь.

Желая исправить дело, ужаснувшийся такой свирепости храмовник говорит патриарху, что еврей на самом деле воспитывал ребенка скорей без всякой веры, о боге же он говорил ему лишь то, что доступно здравому человеческому разуму. Это значило еще подлить масла в огонь. За это еврея следует подвергнуть трижды сожжению!

Без всякой веры выростить ребенка?
Не научить его святейшей нашей
Обязанности веровать? — Ну, нет!
Уж это слишком.

И святейший отец хочет бежать к султану и от него потребовать помощи против нечестивца: Саладину не трудно об'яснить, «как и для государства самого безверие опасно, как все узы гражданские порвутся и погибнут, коль ни во что не будут верить люди».

Нужна совершенно исключительная слепота или преднамеренное нежелание видеть, чтобы не понять, что в лице патриарха Лессинг выводит ненавистный ему тип церковника, а не изображает какую-либо конкретную историческую личность. Вся драма вообще почти лишена исторического и местного колорита, изобилует анахронизмами и только одному из действующих лиц присвоено имя действительно существовавшего персонажа — султану. Никому, однако, в голову не приходило утверждать, что Саладин выведен Лессингом как историческое лицо. Относительно же патриарха, который в драме не имеет даже собственного имени, это утверждалось. Цель таких натяжек вполне понятна: с

Лессинга хотели снять обвинение в ненависти к религии, брызжущей из каждой строки, посвященной патриарху. Если исторический патриарх Гераклий действительно был лицемером, развратником и злодеем, то, изображая его в черных красках, художник выражал не свое общее отношение к духовенству, а только рисовал исторический портрет. На самом деле, Лессинг, конечно, был далек от всякого историзма, и каждое действующее лицо его драмы в разной мере служит целям поучения. Поучение же, поскольку оно относится к христианству, проведено в определенно отрицательных тонах.

Присмотримся к другим христианам драмы. Служанка Дайя без конца терзается угрызениями совести от того, что допускает пребывание Рехи, рожденной христианкою, в еврейской среде. У ней всегда камень за пазухой против Натана как еврея, но подарки доброго купца заставляют ее до поры до времени сносить невозможное положение. Она бессильна, благодаря своему невежеству, обратить Реху на истинный путь, но, когда появляется храмовник, прилагает все усилия к тому, чтобы он нарушил обет безбрачия и женился на Рехе. В этом ее религиозном рвении не малую роль играет и личный интерес. Она надеется, что благодарный за ее помощь рыцарь ее не забудет. Если есть в ней добрые качества, они испорчены и искажены религией.

Монастырский служка Бонафидес от природы обладает здравым умом и честным сердцем, и эти качества при случае в нем проявляются. Но его религия опять-таки редко позволяет им проявляться со всей естественностью. Религия требует от него послушания, отречения от собственной воли, от разума. И он слепо верит и безропотно исполняет злые веления своего духовного пастыря — патриарха. Бог простит ему то зло, которое он совершает, хотя бы и с полным пониманием, но невольно. Монашеское тунеядство, бездельное пустынножительство вошло ему в плоть и кровь.

И в Дайе, и в служке Лессинг с большей отчетливостью показывает, какой вред причиняет религия простым и темным людям. Общее же впечатление, которое он хотел вызвать в читателе или зрителе от выведенных им в драме христиан, конечно, впечатление отрицательное. Слова, которые он вложил в уста сестре Саладина, Зитте, выражают его собственное мнение и вполне применимы и к Дайе, и к служке, не говоря уж о патриархе:

...Их гордость в том, чтоб только
Быть христианами, а не людьми.
И даже то, что от христа осталось
Им человечного в их суеверьи,
Они взлюбили не за человечность,
А потому, что так христос учил их,
Так поступал христос. И благо им,
Что был еще он добрым человеком,
И что его слова и добродетель
Они на веру могут взять. Да что.
Какая добродетель — имя! Имя
Его должно распространяться всюду,
Должно уничтожать, должно позорить
Все имена других людей хороших.

Таким образом, устанавливая отрицательную равноценность всех положительных религий, Лессинг на примере христианства иллюстрирует свои положения. Эти же общие положения облечены им в форму притчи, рассказываемой Натаном султану Саладину.

Давно когда-то на Востоке жил человек, владевший перстнем, украшенным драгоценным опалом и обладавшим волшебной силой делать своего владельца приятным богу и людям. Кольцо переходило по наследству к любимейшему сыну его владельца, независимо от первородства, и всякий, носивший его на пальце, являлся главою рода. Случилось так, что досталось оно отцу, все три сына которого отличались в равной мере послушанием и одинаково внушали ему любовь. Каждому из сыновей отец в минуты слабости обещал оставить кольцо, и ни один из них не знал о том, что такое же обещание было дано двум остальным братьям. Когда отец почувствовал приближение смерти, он понял свою ошибку, но исправить ее было уже поздно. Ему представился только один выход — заказать два фальшивых перстня, отличить которые от настоящего было бы невозможно. Это удалось. Сам отец, получив от ювелира три перстня, не мог сказать, который из них послужил образцом. И вот, он призывает к себе сыновей по одиночке, благословляет каждого и вручает ему кольцо, сам же своевременно умирает.

Легко представить себе, что затем случилось. Каждый из сыновей пред'являет свое кольцо и заявляет, что оно истинное и, следовательно, дает ему все связанные с этим права. Но ни один из них не может представить никаких доказательств в пользу неподдельности именно своего кольца и поддельности двух других.—Положение—говорит Натан—приблизительно как наше: никто из нас не обладает доказательствами истины своей веры.--Но султан с этим не согласен. «Как так? Да разве нет различий даже в таких мелочах, как одежда, питье и пища?».--Нет,--отвечает Натан,—это все не основные различия, основы же всех религий одинаковы. «Ибо разве не основаны все религии на истории, на предании устном или письменном? И не приходится ли нам поэтому верить старине только на слово?». Выражая мысль Натана, т. е. Лессинга, иными словами, в исторических религиях все основано только на вере, доказывать же их истину доводами разума невозможно, и, следовательно, нет оснований принять одну из них за истинную. Значит ли это, что все они истинны, или, наоборот, все они ложны?

Лессинг отвечает в притче Натана. Судья, к которому обращаются братья, чтобы он рассудил, чье кольцо подлинное, ставит вопрос на почву факта: поскольку нельзя доказать подлинность кольца-религии путем исторического изыскания, нельзя ли доказать ее проявлением той волшебной силы, которая скрыта в подлинном кольце? В поддельных кольцах ведь нет силы делать любимым людьми и богом их владельца. Кто же из братьев пользуется особой любовью остальных? Никто. И заключение, которое судья из этого факта делает, гласит:

О —если так, все три кольца поддельны!
Обманщики обманутые вы!—
А неподдельное кольцо, конечно,
Потеряно...

Таким образом, отношение Лессинга ко всем трем религиям одинаково отрицательное: все они ложны, все они не обладают той нравственной си-

лой, которая одна могла бы свидетельствовать в их пользу. Но из этого Лессинг не делает того вывода, который делали атеисты во Франции. Он не говорит: если все религии ложны, то их следует отбросить. Он и здесь, как в статье «Воспитание человеческого рода», придерживается того взгляда, что хотя религии эти—заблуждения человеческого ума, но человечество еще не развилось в своем целом до того уровня, на котором эти заблуждения могут быть отброшены. Поэтому судья в притче не выносит окончательного решения, а советует каждому из братьев считать свое кольцо настоящим и на практике, в жизни проявлять те качества, которые делают человека любимым богом и людьми. Через сотни тысяч лет, если на их потомстве скажется благотворное влияние колец, он снова зовет их на суд другого, более мудрого судьи. Этот чудовищный срок испытания и эта неуверенность, что чудесная сила колец когда-либо скажется, свидетельствуют ,что совет судьи имеет в действительности целью не выявление истиной религии, а достижение возможно меньшего зла от нее. Раз уж нельзя совершенно обойтись без религии, надо ослабить зло, которое она приносит, а что она приносит зло, по мнению Лессинга, сомневаться нельзя, так как он доказал это на вполне убедительных примерах. Нельзя религию делать основой и мерилом поведения людей. Это только приводит к неисчислимым бедам, к вражде и розни. Правила человеческого поведения, нравственность должна строиться, наоборот, из потребностей жизни и основываться на общих интеерсах человечества. Таков смысл поучения Лессинга и этот смысл необходимо признать антирелигиозным.

При всем том Лессинг остается деистом, или, может быть, пантеистом, как мы показали выше. К нему прекрасно можно приложить те слова, которые в его знаменитой драме вложены в уста храмовника: «Суеверие, в котором мы воспитаны, не теряет над нами своей власти только потому, что мы его таковым признали, и не всякий свободен, кто смеется над своими цепями». Цепи, сковывавшие большой и светлый ум Лессинга, были слишком тяжелы, чтобы он своим только усилием мог их сбросить, а класс, за интересы которого он вел свою борьбу, был слишком еще слаб, чтобы коллективным напором поддержать его стремления. Оттого и остановился он на полдороге в своей борьбе с религией и только наметил тот путь, на котором лежала победа над этим врагом человечества.

На этом можно было бы и закончить рассмотрение роли и значения Лессинга в немецком Просвещении. Однако, в его наследстве есть еще одно произведение, которое, хотя и не имеет прямого отношения к религиозной проблеме, но дает ответ на вопрос: какой социальный идеал одушевлял его во всей его деятельности и, в частности, в его борьбе с положительными религиями. Это—«Эрнст и Фальк. Диалоги для масонов» (1778—1780).

3. Лессинг и масонство.—Иллюминаты.

Масонство в его классических формах в Германии, как, впрочем. и всюду сыграло далеко не положительную роль. Своим непротивленчеством, проповедью личного усовершенствования, с одной стороны, а с другой—своей символической обрядностью, разного рода фантастическим штукарством, вроде отыскивания философского камня, секрета пре-

вращения простых металлов в благородные и т. п., оно отвлекло умы, вышедшие из орбиты религиозного притяжения, в сторону от прямого участия в социальной борьбе.

Подобно многим своим просвещенным современникам, Лессинг вступил в масонскую ложу и был даже проведен через три первых степени. Но тот же классовый инстинкт, который окольными путями часто приводил его к взглядам, соответствующим более развитым экономически-социальным отношениям, без труда и очень скоро открыл ему в масонстве одну лишь «бесцельную мечтательность, отвлекающую буржуазию от ее действительных интересов».

Возможно, впрочем, что, и вступая в масонскую ложу, Лессинг не питал обычных в то время иллюзий о целях ордена и содержании его учений, а вступал лишь с намерением сделать попытку использовать масонство в интересах просвещения. На эту мысль наводит тот отзыв о масонстве, который он дал своему орденскому начальнику в день посвящения. Этот начальник, удивленный отсутствием у неофита всякого энтузиазма, спросил его, не видит ли он в масонстве чего-нибудь идущего против государства, религии и нравов. «Нет,—гласил ответ Лессинга.— Я благодарил бы небо, если бы нашел что-нибудь в этом роде, потому что тогда я хоть что-нибудь нашел бы». В таком же духе отвечал Лессинг и на расспросы о масонстве своего друга Мендельсона. Но если при вступлении в масонство у Лессинга была какая-либо тайная мысль, он от нее скоро отказался и с масонством совершенно порвал. Его диалоги о масонстве содержат уничтожающую критику орденских нравов и учений, хотя и не чужды неправильных представлений о происхождении и истории ордена.

Но в этих диалогах Лессинг не просто отрицает масонство. Подобно тому, как из критики положительного христианства он приходит к христианству, так сказать, идеальному, ничего общего с первым не имеющему, он от критики исторического масонства приходит к идеальному масонству, в котором и находят свое выражение его чаяния будущего социального обновления. Но так же, как и идеальное христианство, идеальное масонство Лессинга представляется нам утопической мечтой. Это,—как выражается Меринг,полет из безнадежной юдоли немецкого духовного убожества в заоблачные сферы идеи, полет, который вслед за Лессингом неоднократно совершали лучшие умы немецкой буржуазии, «ибо только таким путем могла быть спасена еще некоторая надежда на эмансипацию буржуазных классов» [1].

Идеальное будущее рисуется Лессингу как «мир на земле и в человеках благоволение». Два собеседника, Фальк и Эрнст наблюдают муравейник и восхищаются: Какая оживленная деятельность и какой при этом порядок! Все несут, тащут, подталкивают и не только не мешают друг другу, но даже взаимно помогают! Среди них нет никого, кто бы их об'единял и управлял ими. Порядок, следовательно, мыслим в обществе и без правительства, при чем единственным условием его является, чтобы всякий индивидуум умел управлять самим собою. Если это возможно у муравьев, то что препятствует людям достигнуть такого совершенного общественного устройства? Разве государства об'единяют людей не для того, чтобы в этом союзе и благодаря ему обеспечить для индивидуума его долю блаженства? Ведь «сумма отдельных благополучий всех

[1]) Фр. Меринг «Легенда о Лессинге», стр. 418.

членов образуют благополучие государства», а всякое иное благополучие государства приносит страдание его отдельным членам и лишь маскируют тиранию.

Фальк и Эрнст глубоко задумываются над этим «проклятым» вопросом. Они допускают, что всякий государственный порядок, являясь исключительно «человеческим изобретением», может быть усовершенствован. Мыслимо такое устройство государства,—еще далеко не достигнутое,—при котором лучшего уже придумать будет нельзя и которое распространится по всей земле. И все-таки,—утверждает Фальк,—даже такое наилучшее устройство неизбежно связано с вещами, стоящими в противоречии с всеобщим благополучием. Человечество не может слиться в один гигантский муравейник вследствие национальных различий; оно неизбежно будет делиться на ряд государств, которые при всем единстве политических форм, будут разделяться интересами, особенными для каждого из них. Интересы же целого всегда являются интересами и индивидуума также. Немец и француз, голландец и испанец, русский и швед, разделяемые противоречием интересов их государств, будут встречаться друг с другом не как просто человек с просто человеком, а как такой-то человек с таким-то человеком. Каждый из них будет сознавать разделяющие их стремления, и просто-человеческие отношения между ними будут невозможны.

Эрнст соглашается с Фальком очень неохотно. Охотно зато соглашались с ним все те, кому ненавистна самая идея интернационализма. В скверном софизме Лессинга, извиняемом так легко и об'ясняемом так просто, они склонны видеть квинт-эссенцию антисоциалистической мудрости. На самом деле, Лессинг, конечно, был совершенно чужд подобной тенденции.

В его время не было и не могло быть в реальных отношениях людей той основы, на которой впоследствии со всей нерушимостью научной теории воздвигалось здание социализма. Самая закономерность общественных явлений от него была еще скрыта. И как ни стучался его пытливый ум в двери научного об'яснения, они оставались для него до конца наглухо запертыми. Однако, не даром он был учеником французских просветителей, многие из которых к такому об'яснению вплотную подходили. И под их влиянием, вероятно, но, может быть, и в силу собственного гениального прозрения, он вкладывает в уста Фалька фразы, в которых можно видеть грубо-зачаточную формулу материалистического об'яснения социальных явлений.

Установив первый фактор, разделяющий человечество, именно национальный, Фальк переходит ко второму—к религиям. «Сделай еще один шаг,—говорит он.—Многие из отдельных государств отличаются совершенно различным климатом, а следовательно, совершенно различными потребностями и способами их удовлетворения, а следовательно, совершенно различными привычками и нравами, а следовательно, совершенно различными понятиями о нравственности и, следовательно, совершенно различными религиями... И люди, таким образом, все-таки будут различаться на иудеев, христиан, мусульман (Лессинг говорит: турок) и тому подобных... А раз это так, то как бы они ни назывались, в своих взаимоотношениях они будут поступать совершенно так же, как с давних времен поступали наши иудеи, христиане и мусульмане... будут оспаривать друг у друга некоторое духовное преимущество и на этом ос-

новывать такие права, которые естественному человеку и в голову не могли бы притти».

Таким образом, Лессинг выводит религию не из произвола человеческого ума, но из материальных условий существования человеческого общества, при чем устанавливает ряд посредствующих звеньев. Эти мысли его впору самым проницательным умам самой передовой тогда страны—Франции и они в то же время стоят в вопиющем противоречии с мыслями, высказывавшимися самим Лессингом и в этот же период его жизни в сочинениях теологических. Характерно, что подобными противоречиями в вопросе происхождения религии часто грешили и французкие просветители. Зависимость этих противоречий обнаружить нетрудно. Там, где мысль буржуазных просветителей движется в области отвлеченной, она избирает проторенные пути и даже в отрицании и полемике стремится говорить общим с их антагонистами языком религиозно-философского идеализма. Наоборот, при соприкосновении с вопросами общественно-политического характера , т.-е. впросами, в которых эта мысль ближе к питающей ее социальной среде, она резко сбивается с идеалистических рельс и материалистически об'ясняет вещи, об'ясненные в другой плоскости противоположным способом. Несовместимость этих двух способов об'яснения остается при этом незамеченной.

Если точку зрения Лессинга можно назвать историческим материализмом, то это—исторический материализм в грубом приближении лишь: в нем совершенно отсутствует диалектичность. Ибо, если в общих чертах здесь правильно намечен генезис религии, то вопрос о ее дальнейшем развитии и конечном падении оставлен вне обсуждения. А именно, этот вопрос и должен был бы, казалось, возникнуть теперь. Не вечны же данные исторически сложившиеся религии, образующие такое страшное препятствие для братства людей. Мы хорошо знаем, что Лессинг не считал их таковыми. Какие же изменения в обусловивших их факторах должны привести к их изменению и уничтожению? Прямо Лессинг на это не отвечает. Но Эрнст,—и с ним как будто соглашается Фальк, т.-е. сам Лессинг,—робко высказывает предположение, что если во всех государствах, как допущено, будет одинаковое устройство, то и религия должна быть одинакова. Сказать это—еще слишком мало, хотя отсюда и можно вывести заключение, что путь к устранению религиозной вражды не закрыт и это устранение допустимо через планомерное воздействие на социально-политические формы.

Фальк называет еще и третье зло, связанное с гражданским обществом и стоящее на пути к всемирному братству,—неравенство состояний. Без этого неравенства государство немыслимо. Если бы даже имущества были разделены поровну, такое равенство исчезло бы через два поколения: всегда найдутся люди, умеющие лучше пользоваться своей собственностью, чем другие. Из этого неизбежного неравенства происходят бесчисленные беды в обществе.

Итак, самая природа государственных об'единений делает невозможным устранение важнейших вещей, разделяющих людей. Следует ли из этого, что и государство само по себе является злом? Нет. Из этого следует только, что нужно найти средства, предупреждающие распространение этих зол дальше тех границ, которые являются необходимостью, и устранять, по возможности, их вредные последствия.

Казалось бы, что прямой вывод отсюда—вмешательство в государственную жизнь, изменение форм этой жизни, национальная политиче-

ская реформа, если уж не революция. Но мысль Лессинга делает неожиданный скачок, минует всякие возможности практического применения и расплывается в благородной, но утопической фантазии всемирного нового масонства.

Эта организация находится вне государственных границ и как бы над государствами. Она об'единяет людей, поднявшихся над национальными предрассудками, людей, которые выросли затем из предрассудков своей религии, и, наконец, людей, для которых не играет никакой роли высокое или низкое положение на социальной лестнице. Они не борются против зла. Бороться — слишком сильное слово, находит Лессинг. И потом, зло надо понимать не как конкретное зло, вытекающее из частного устройства того или иного государства (борьба с ним—забота граждан этого государства), но как зло высшего порядка, проистекающее из самой природы государственного образования, зло интернациональное. Идеальные масоны Лессинга издалека подготовляют уразумение этого зла отдельными людьми ,содействуют зарождению этого понимания, его росту и распространению. И века должны пройти прежде, чем их деятельность принесет свои плоды и всеобщее братство распространится на земле.

С точки зрения распространения просвещения масонство, как мы выше сказали, играло в Германии отрицательную роль. Всякие толки о разрушительных замыслах ордена, о его поползновениях на алтарь и трон питались исключительно окружавшей масонство тайной и поддерживались преимущественно клерикалами, видевшими в нем не столько врага, сколько конкурента. Сами масоны выбивались из сил, чтобы доказать предержащим властям, что они преследуют только задачи совершенствования человеческой личности и чтут светскую власть и церковь. «Грубые и невоспитанные люди—писал один немецкий масон—пользуются нашим именем и злоупотребляют им для своих пороков; но из-за этого не следовало бы позорить истинных масонов как отрицателей бога, как вольнодумцев, как порочных и опасных людей». Такого рода утверждений—совершенно искренних и бесхитростных—можно было бы привести множество [1]). С другой стороны, и выразители передовых идей немецкого общества, окунаясь в масонство, выходили из него совершенно отрезвленными и часто с оттенком враждебности писали и говорили о нем. Лессинг в этом отношении не был одиночкой. Такую же позицию, как и он, занимал Гердер, один из выдающихся умов XVIII столетия, по своим основным воззрениям близко подходивший к Лессингу [2]). «Я смертельно ненавижу все тайные общества и посылаю их к чорту после наблюдений, которые я сделал в их среде и вне ее,—писал Гердер в 1786 г.— Под их покровом скрывается только властолюбивый обман и дух коварства». В значительной мере под влиянием Гердера в конце столетия один из самых выдающихся масонов Германии Шредер пытался упростить масонский ритуал и «очистить» масонство от мистических бредней. Он не был, однако, просветителем настолько, чтобы поставить масонству задачи вмешательства в существовавшие политические и религиозные обстоятельства и оттого его реформаторские попытки сколько-нибудь серьезного значения не имели.

---

[1]) См. «Масонство в его прошлом и настоящем», под редакцией С. П. Мельгунова и Н. П. Сидорова, т. I, ст. В. Н. Перцева «Немецкое масонство в XVIII веке».

[2]) «Как Лессинг, он спинозизм считал системой, почти лишенной противоречий, и сходился со Спинозой особенно в том, что не видел никакой нужды во внемиро-

Совершенно особое место в истории масонства и в то же время в истории немецкого Просвещения занимает орден иллюминатов, т.-е. просвещенных. Правда, «властолюбивый обман и дух коварства» и в нем свили себе гнездо, но тайные цели ордена должны были служить оправданием этим недостойным средствам, ибо основатель ордена Вейсгаупт был выучеником иезуитов и из всей «науки» своих учителей прочно усвоил именно их неразборчивость в средствах.

Адам Вейсгаупт (1748—1830), профессор канонического и естественного права в Ингольштадском университете (Бавария), был так хорошо воспитан в иезуитской коллегии, а затем в университете, что в возрасте 20-ти лет он, по собственным словам, не умел доказать истину своей религии иначе, как сославшись на непререкаемый авторитет церкви. Баварские иезуиты по части своих педагогических талантов, несомненно, и в подметки не годились своим французским собратьям, фабриковавшим сотнями в своих коллежах весьма ученых, защитников веры. Это счастливое обстоятельство, надо думать, и обусловило большое свободомыслие молодого профессора и его пламенную ненависть к своим бывшим наставникам. В профессорской университетской распре между сторонниками «просвещения» и сторонниками иезуитов он принимает сначала сторону первых, но затем, оттолкнутый мелочностью и невысоким духовным уровнем своих товарищей, становится как бы вне партий. Стремясь найти себе точку опоры вне мира ученых педантов, он прежде всего обращается в сторону масонства: орден представляется его неискушенному взору чем-то вроде святилища, где можно обрести и высокие истины и сочувственную поддержку его собственным идеальным стремлениям. Но изучение масонских сочинений и знакомство с масонской практикой скоро открывают ему печальную правду: вместо совершенного знания посвященным подсовываются избитые и бессодержательные сентенции, вместо плодотворной деятельности на благо людей в ложах занимаются чародейством и алхимией. Он видит еще и многое другое, не менее отталкивающее: нетерпимость ко всем инакомыслящим, не только из внешнего мира, но и в самом же масонстве; мелочную грызню между «системами» и отдельными ложами; схоластические споры по совершенно бессмысленным вопросам; чисто католическую иерархию с непогрешимыми папами во главе и, наконец, обскурантизм, вражду к действительному просвещению и истинному знанию, доходящую, особенно у розенкрейцеров [1]), до самых последних пределов. Тогда Вейсгаупт задумывает на собственный страх и риск основать тайное общество, которое под его управлением поставило бы себе все те цели, которые первоначально рисовались ему наличными в масонстве, а раньше всего—совершенствование человеческой личности и содействие счастью братьев-людей. Более конкретных

вом, следовательно, личном боге» Маутнер).—«Я не понимаю, любезные господа,—говорил Гердер,—что вы подразумеваете под «существованием вне мира»: если бог существует в мире всюду и притом всюду неизмеримо, полно и неделимо, то он не существует нигде». Гердер, однако, так же далек от атеизма, как далек от него был и Лессинг. Достаточно сказать, что он верил—опять-таки подобно Лессингу—в бессмертие души в форме метемпсихоза. Главная заслуга Гердера—в области философии истории, где он во многих отношениях порывал с господствующими идеалистическими понятиями.

[1]) Орден розенкрейцеров—рыцарей злато-розового креста — был самой реакционной формой масонства и не без основания подозревался в связи с католической церковью и иезуитами. Орден этот служил прибежищем всяким, проходимцам, и в то же время главную массу его сторонников составляло высшее дворянство. Со вступлением на прусский королевский престол Фридриха Вильгельма (1786), находивше-

представлений о своих задачах, вероятно, в первое время Вейсгаупт не имел и сам. Но во всяком случае можно думать, что он вовсе не помышлял о противопоставлении нового общества масонству, взятому в его идеальных, так сказать, стремлениях, т. е. что дело шло, в сущности, об «очищении» масонства от тех форм его, которые Вейсгаупту представлялись наносными, случайными и противоречащими масонству «первоначальному» и древнему. По крайней мере впоследствии, когда иллюминатам удавалось добиваться преобладания в какой-нибудь масонской ложе, они реформировали ее иерархию, упрощали церемониал, словом, «очищали», но не уничтожали.

Первыми членами нового общества были преимущественно студенты Ингольштатдского университета и ближайшие друзья основателя. Всю свою энергию Вейсгаупт вкладывает в дело расширения общества, привлечения к нему новых адептов. Именно здесь прежде всего и в полной мере проявляется «иезуитизм» его: неразборчивость в средствах, употребляемых для достижения цели. «Наши люди,—поучает он своих эмиссаров,—должны быть предприимчивы, ловки, вкрадчивы»... «Ищите прежде всего знатных, могущественных, богатых». Он советует своим приверженцам в случае нужды итти на унижения, только бы получше овладеть человеком. На себя он берет окончательную шлифовку новообращенных: «Вы, мои люди, не заботьтесь ни о чем, кроме привлечения мне сторонников. Старательно изучайте их, полируйте... Об остальном позабочусь я сам» [1]).

В переписке со сторонниками постепенно намечается организация ордена. Как и в масонстве, она делится на степени, каждая из которых дает соответствующую норму знания и посвящения в цели ордена. Так, в приготовительной степени воспитывается воля принимаемых, их разуму дается сила. Среди сочинений, предназначенных для этого, наряду с классическими писателями (Эпиктет, Марк Аврелий, Плутарх) и новыми моралистами имеется скептик Монтэнь. В первой степени занимаются, между прочим, исследованием характеров исторических деятелей прошлого и настоящего. При переходе в следующий класс наиболее достойные уже не только познают, но и искореняют в себе предрассудки. Литература, рекомендуемая для достижения этой цели, имеет совершенно определенный характер: это—сочинения Гельвеция, Робинэ и «Система природы» Гольбаха.

Вейсгаупт еще сам не знает, сколько всего будет степеней. Этот вопрос разрешится в будущем. Он надеется также, что постепенно в процессе развития общества создадутся основы новой морали, нового воспитания и новой религии. У самого него, очевидно нет нужных для создания нового учения знаний и способностей. Организационная сторона поэтому преобладает над программной. «Он сам не совсем знал,—говорит Маутнер,—чего он хотел, но тем не менее с известным умением употреблял те понятия, которые служили оружием энциклопедистам, а вскоре затем должны были стать лозунгами революции: добродетель, счастье человечества, религия разума, борьба с деспотизмом».

Период накопления сил продолжался приблизительно пять лет—

гося под их влиянием, розенкрейцеры стали оказывать самое гибельное влияние на всю жизнь этой страны. Гонения на просветителей, свирепые цензурные стеснения, подчинение народного образования бюрократически-поповской опеке и т. д.—все это проводилось непосредственно масонами-розенкрайцерами.

[1]) «Масонство», т. I, стр. 114, ст. А. Васютинского «Орден иллюминатов».

от 1776 до 1781 года, когда были выработаны устав и основные положения ордена. Здесь все почти было заимствовано от масонства и представляет мало интереса. Отметим только, что и иллюминаты старались внушить всем и, конечно, в первую очередь светским властям, что орден не преследует никаких целей, вредящих государству, религии и добрым нравам, при чем, однако, вопрос об отношении к деспотизму и суеверию политично обходился ссылкой на будущие поколения и гений, которые его со временем разрешат. Робкому характеру немецкого Просвещения, прямым порождением которого было иллюминатство, вполне соответствовали также и положительные задачи: пробуждение в людях гуманных и общественных чувств, защита угнетенной добродетели, распространение полезных знаний и т. д. Антирелигиозная тенденция сказывалась, между прочим, во введении нового летоисчисления (персидского?) и нового календаря с особенными названиями для месяцев и дней недели.

На этом развитие общества, вероятно, остановилось бы, если бы Вейсгаупт не нашел могучей поддержки в лице барона Адольфа фон-Книгге (1752—1796), молодого, пылкого масона, обладавшего неисчерпаемым запасом энергии. Книгге к моменту своего знакомства с Вейсгауптом и иллюминатами был уже разочарован в традиционном масонстве и искал путей к его реформе. Орден иллюминатов указывал ему такой путь, а то обстоятельство, что он находился еще в стадии формирования, давало надежду на возможность влить более определенное и более радикальное содержание в намеченные робким Вейсгауптом формы.

Книгге делается главным миссионером и пропагандистом иллюминатства. Без устали раз'езжает он из одного конца немецких государств в другой, вербуя новых членов во всех кругах общества, вплоть до царствующих особ. К ордену примыкают даже выдающиеся просветители—писатели, ученые, философы. Вместе с тем Книгге много внимания уделяет организационному вопросу, ставя себе задачей включить в орден или подчинить ему все немецкое масонство. С этой целью он разрабатывает довольно сложную систему степеней посвящения, в которых находят себе место и степени масонские.

Тайные и высшие цели ордена теперь приобретают полную ясность. Это ни более ни менее, как уничтожение всех светских и духовных властей.

Посвящение в эту тайну, естественно, совершается постепенно, и вся тайна известна лишь верхушке ордена. Так, только во втором классе, охватывающем 4—6 степени, начиналось преподавание принципов демократии и естественной религии, деизма. Посвященные в него уже приобретали «знание», что мораль есть искусство в зрелом возрасте не иметь нужды в светских властителях и что свобода и равенство есть основа религии Иисуса христа. Христос, мол, не основал никакой новой религии, но учил лишь религии разума или символу веры ордена иллюминатов. В третьем и высшем классе, делившемся в свою очередь на две степени, иллюминат узнавал уже, что задача ордена—всяческими путями, вплоть до коварства и обмана, приобрести неограниченную власть во всех областях общественной жизни, подчинить своему влиянию все классы общества вплоть до государей и даже папы и привести этой подпольной работой весь мир к величайшей революции. Но только высшая степень ордена знала, какие задачи ставят себе его начальники. Этих начальников должно было быть два—маг и государь (rex). Маг уничтожает не только все положительные религии, как выдумки честолюбивых об-

манщиков, но и естественную религию, т. е. делает мир атеистическим. Государь же совершает социальную и политическую революцию, в результате которой горожане и крестьяне возвращаются к патриархальному или анархическому укладу [1]).

В этом утопическом до наивности плане нашел свое выражение весь политический и религиозный радикализм Книгге, человека совершенно оторванного от действительности, потерявшего всякую связь с собственным классом, не приставшего к буржуазному Просвещению своей страны и оттого воспарившего на крыльях мечты так высоко, как не поднимались самые смелые французские просветители, под влиянием которых он находился. Вейсгаупт, увлеченный сначала, повидимому, его фантазиями и, может быть, тешившийся мечтой стать, как глава ордена, всесильным выастелином мира, скоро идет на попятный, и между ним и Книгге начинаются трения, обостряются отношения, и с полной ясностью для каждого из них встает вся несовместимость их религиозных и политических идеалов. В 1784 году Книгге вышел из ордена.

Вейсгаупт, однако, недолго наслаждался нераздельной властью. 22 июля 1784 г. баварским правительством был издан указ, закрывающий все масонские и иллюминатские ложи, а в мае 1785 г. начинаются преследования иллюминатов. Вейсгаупт был лишен профессорской должности, ему предложено было выступить перед академическим сенатом с публичным исповеданием своей веры, наконец, он был изгнан из Ингольштадта. Чтобы избежать неминуемого ареста, он бежит из Баварии и находит прибежище у одного из своих высокопоставленных сторонников, тайного иллюмината герцога саксенготского. Многие из членов ордена были заключены в монастыри и тюрьмы, многие подверглись изгнанию и лишь лица, принадлежавшие к высшему дворянству, как завлеченные в тайное общество хитрыми разночинцами, отделались сравнительно легко. Мирабо, бывший в личной связи с иллюминатами, говоря об этом правительственном терроре, писал, что несчастных подвергали всему, кроме смертных казней и пыток. «Так силен был дух времени, что смертной казни не осмелились пустить в ход, несмотря на весь тиранический характер преследования».

При разгроме ордена иллюминатов баварскому правительству удалось захватить его архивы. Кроме того, по горячим следам была спущена свора ищеек доносчиков, добавившая к неоспоримым фактам много клеветы и лжи. Все это вместе дало прекрасный материал в руки врагов просвещения и прежде всего иезуитов, стоявших за спиной баварского правительства. Иллюминаты обвинялись в самых ужасных преступлениях, не только политических, но и уголовных. Послушать иезуитов, так все они были крайними анархистами и безбожниками, злодеями, действовавшими с помощью кинжала и яда, а глава их Вейсгаупт даже конкретно был обвинен в кровесмесительстве и детоубийстве. И поскольку в захваченных бумагах имелись доказательства не совсем благовидных поступков отдельных лиц, поскольку интриганство и обман были сознательно приняты руководителями, как средства для достижения поставленных целей, оправдываться было трудно, если не невозможно. Общественное мнение оказалось—в первый момент, по крайней мере,—не на стороне иллюминатов «Люди простодушные забыли только,—говорил по

---

[1]) См. Fr. Mauthner Der Atheismus, Bd. III. S. 366.

этому поводу А. Н. Пыпин [1]),—что эта безнравственность была еще больше у тех, кто теперь строго осуждал ее, что оправдание средств целями было основным и постоянным принципом самих иезуитов, которыми они пользовались гораздо больше, чем иллюминаты, что розенкрейцеры, не задумываясь над средствами, привлекали к себе людей столь сильных, как король прусский и т. д. Вейсгаупт в сравнении с ними был только наивен тем, что высказывал прямо то, что они старательно скрывали, и, кроме того, его бумаги были захвачены целиком, а розенкрейцерских бумаг захвачено не было».

Против иллюминатов, затем, говорил радикализм их руководителей в вопросах политических и религиозных, их явная приверженность к французской философии. Мы знаем, как слабо было развито просвещение в Германии и как редко случались там истинно свободные от предрассудков умы. А тут вдруг обнаруживается крайность во взглядах совсем как у безбожных французов! Современники в огромной массе своей ей были поражены и возмущены. Ведь даже такой «просвещенный» человек, как знаменитый историк Шлоссер, выражал сожаление, что «в числе баварских старшин иллюминатства... находилось слишком много людей, вместе с католицизмом отвергнувших все теологические принципы», т. е. попросту говоря, атеистов.

Естественно, что, хотя преследование ограничилось почти исключительно Баварией, дальнейшему существованию ордена был нанесен непоправимый удар. Падение морального авторитета иллюминатства в результате разоблачений и клеветнического похода всех реакционеров и обскурантов было, затем, облегчено и в значительной степени обусловлено начавшимся еще до преследований разладом среди членов общества. Ссора между Вейсгауптом и Книгге,—чисто по-немецки, как говорит Маутнер,—из семейной превратилась в общую драку между иллюминатами разных провинций. Авторитет начальников был подорван, человеческие слабости выступили на место дурманящей тайны, глаза раскрылись на взаимный шпионаж в среде ордена, на пороки и распущенность многих членов, принятых по званию и положению, а не по внутренним достоинствам, радикализм одних стал колоть глаза умеренности других, зависть, соперничество, злоба тяжелым туманом покрыли все.

Под развалинами иллюминатства, как тайного общества отличавшегося всеми пороками, свойственными подобного рода искусственным организациям, не были, однако, похоронены лежавшие в основе его прогрессивные идеи. «Многие минервалы (так назывались посвященные первых степеней иллюминатства),—говорил впоследствии один из близких свидетелей,—до сих пор с благодарностью и глубоким чувством вспоминают, как эти школы оживляли их трудолюбие, пробуждали и развивали любовь к наукам, вливали в сердца восприимчивость ко всему доброму и благородному» [2]). Даже Шлоссер находит, что «несмотря на злоупотребления, которым подвергались тайные учреждения иллюминатства; орден этот очень сильно содействовал внесению света в средневековой мрак мрачнейших областей Германии». Быть может, лучше всех оправдывал иллюминатов великий оратор французской революции Мирабо. «Они копировали орден

[1]) «Русское масонство», Петроград, 1916, стр .304.

[2]) Цитир. у А. Н. Пыпина, стр. 307.

иезуитов,—говорил он [1]),—но ставили перед собою прямо противоположные цели. Иезуиты хотели приковать людей к жертвенникам суеверия и деспотизма; иллюминаты же думали, что, применяя те же средства, благоразумие и настойчивость, они будут в состоянии обратить против своих противников преимущества, которые заключаются в отсутствии внешнего ритуала, видимого главы, и, таким образом, у них будет в руках все для того, чтобы просветить людей и дать им счастье и свободу».

В настоящее время было бы совершенно нестоящим делом подробно разбирать ошибки и заблуждения вождей иллюминатства. Тайные общества масонского типа давно сами доказали свою нежизненность. Они неизбежно бывали оторваны от основных течений общественной мысли данной эпохи, а в лучшем случае, как иллюминатство, были лишь отражением этих течений в кривом зеркале моды. Ибо масонство во всех своих разновидностях было именно модой больше всего. И только то обстоятельство, что эта мода привилась в Германии так широко и прочно, следует об'яснить немецкой действительностью — полным отсутствием путей для проявления социально-политической деятельности, а затем,—вялым и нерешительным характером немецкого Просвещения вообще, его несамостоятельностью, склонностью итти на поводу энергичных и пронырливых «начальников», часто неизвестных, но окутанных величественным ореолом тайной власти и знания. Следует, впрочем, заметить, что многие сторонники Просвещения, даже вступая в иллюминатство, выражали сомнение в том, что целей просвещения можно добиться такими путями.

В иллюминатстве больше всего сказывалось влияние французского Просвещения предреволюционной эпохи. «Своего» в нем почти только и было, что его форма. И именно благодаря влиянию французской философии, при всей отсталости формы, его содержание было резко-антирелигиозным. Книгге, бесспорно, в иллюминатский период своей жизни был атеистом. Возможно, что в области религиозных вопросов к крайним взглядам склонялся и Вейсгаупт. То обстоятельство, что в иллюминатских степенях главными пособиями для достижения «высшего знания» были сочинения Робинэ, Гельвеция и Гольбаха, позволяет высказать предположение, что проповедуемое этими философами материалистическое мировоззрение разделялось не только Вейсгауптом и Книгге, но и их ближайшими друзьями.

4. Французская философия в Германии.

К сожалению, прямых указаний о том, как широко были распространены в немецком обществе сочинения французских материалистов и атеистов,—в нашем распоряжении не имеется. Вероятно, не было ни одного представителя просветительской образованности, который не был бы с ними знаком. Но и в нижние слои немецкой интеллигенции, которым эти сочинения не были доступны в оригиналах, они проникали в переводах. Так, оба главные сочинения Гельвеция «О духе» и «О человеке» были переведены на немецкий язык непосредственно за выходом их по-французски, при чем последние дважды — в 1773 и 1774 г.г. «Система природы» Гольбаха была переведена в 1783 г.

Кроме основных сочинений, немецкому читателю в переводах подносилась и боевая агитационная литература энциклопедистов. На одно

---

[2]) Приведено в цитиров. выше работе А. Васютинского.

из таких сочинений Маутнер обращает особое внимание своих читателей, как на свидетельство того, «насколько к моменту взрыва великой революции немецкое общество было подготовлено к враждебным выступлениям против церкви» («Der Atheismus», III, 461). Это—вышедшая в 1788 году в Лейпциге небольшая анонимная книжка «Богословские мошенничества» («Theologische Scharlatanerieen»), полная самых резких выпадов против духовенства и католической церкви. Материал в ней расположен в алфавитном порядке. Немецкий переводчик сообщает, что автор оригинала, француз за свое сочинение был осужден на пожизненную каторгу. Так как он, переводчик, не хотел бы, в свою очередь, подвергнуться подобной участи, то он заявляет, что вовсе не разделяет атеизма автора и со всей почтительностью относится к религии и к ее достойным служителям. Ясно, что это—насмешливо-лицемерная отписка, которая нисколько не помогла бы немецкому поклоннику французского безбожия, если бы духовная и светская цензура обнаружила его имя. Имя его, однако, осталось неизвестным. Маутнеру не удалось также установить имя французского автора и даже оригинальное название самого сочинения. Это тем более удивительно, что в атеистической французской литературе известен только один словарь (не считая «Философского словаря» Вольтера), и этим единственным словарем много занимались не только современники, но и позднейшие исследователи философской литературы XVIII столетия. У Дамирона, например, «Карманной теологии или краткому словарю христианской религии»—таково действительное название французского оригинала—посвящен ряд страниц, наполненных обширными извлечениями [1]). Автором же этого словаря, вышедшего в свет в 1767 г., а потом неоднократно переиздававшегося, был Гольбах, при чем возможно участие в его составлении также Нэжона и других друзей Гольбаха.

«Карманная теология»—одно из самых блестящих по остроумию и меткости сочинений Гольбаховского кружка. Сам Вольтер с восхищением писал: «Нет ничего более забавного веселого и едкого, чем большинство выпадов, которыми наполнена эта книжка». А уж он-то был знатоком во всем, касающимся борьбы с религией оружием насмешки. Маутнер, между тем, приведя несколько, по его мнению самых удачных, острот из рассматриваемого сочинения, весьма пренебрежительно говорит об «остроумничаньи», «ненаучном тоне» и «дешевой иронии». Он прав, однако, в том, что книга «была рассчитана на среднюю читательскую массу, которую не могли удовлетворить ни осторожная критика просветителей (немецких), ни возвышенное мировоззрение таких людей, как Лессинг, Гердер или Гете». Немецкое Просвещение — в широком смысле слова, т.-е. со включением в него людей, выделявших высокоценные вообще, но малодоступные теории—действительно, до агитационной литературы не дошло. В этом был его большой недостаток, что бы ни говорили буржуазные историки. Поэтому, скромные переводчики боевых изданий французского атеизма стоят большего, чем презрительный кивок или снисходительное упоминание. Переводчик, выбравший из богатого арсенала энциклопедистов именно «Карманную теологию», сделал хорошее дело: в этой книжке даже не обойдены отвлеченные вопросы философии, при чем

---

[1]) «Memoires» etc., t. II, pp. 396—407.

критика философского идеализма, близкого сердцу немецких просветителей, проведена в ней с большей энергией и популярностью [1]).

Другое сочинение Гольбаховского кружка, переведенное на немецкий язык под названием «Философская история суеверий», также не только упомянуто Маутнером, но и подробно изложено. Но и в этом случае почтенный историк атеизма совершил весьма грубую ошибку: он не распознает французского происхождения книги и пускается в догадки о том, кто был ее немецким автором («Der Atheismus», III, 470 — 475). «Соображения, изложение которых завело бы меня слишком далеко,— говорит он,—привели меня к полной уверенности, что не только издателм, но и автором этой книги был Паальцов». Между тем, очень часто цитировавшаяся книга—«Священная зараза, или естественная история суеверия» (1768) должна бы быть известна историку атеизма. Во всех исследованиях об энциклопедистах и даже во многих учебных курсах истории литературы она упоминается или как сочинение Гольбаха или как вышедшая из Гольбаховской мастерской безбожных книг, и простое сопоставление названий должно было бы навести на мысль, что немецкая история суеверий есть простой перевод французской. Тем более, что сам Маутнер поражается чисто французской «неглубокости» и дерзновенности автора. «Для точки зрения этого вольнодумца характерно,—говорит он,—что понятие суеверия всюду равнозначуще понятию религии, и, в особенности, то, что не только христианская иерархия, но и само христианское учение подвергается чрезвычайно ожесточенным нападкам. Основная мысль книги следующая: суеверие, или религия, никоим образом не может быть исправлено; для блага государств и для счастья отдельных граждан необходимо полное его уничтожение».

Если Паальцов был переводчиком и издателем этой «зажигательной книги», то и ему, как неизвестному переводчику «Карманной теологии», следует воздать должную хвалу. К сожалению, Маутнер, вызвав из забвения его имя, не поведал нам никаких подробностей о нем. Он сообщает, что Паальцов не изменил своему радикализму и в годы злейшей реакции, последовавшей в Германии за наполеоновскими войнами. За пять лет до своей смерти, в 1819 году, он выпустил книгу «Эстетическое христианство», в которой, хотя и с большей осторожностью, издевается над религиозной мечтательностью Шлейермахера и романтиков, насмехается над религиозными догмами и т. п.

Вообще, люди, настроенные в духе французского Просвещения не были редкостью в немецком обществе конца столетия. О некоторых из них мы находим сведения у того же Маутнера. Мовильон (1743—1794), француз по происхождению, был сначала военным, а потом занялся литературой. Он переводил с французского сочинения по сельскому хозяйству, по политической экономии и самостоятельно писал позднее о системе физиократов и по военным вопросам. Делу просвещения он послужил переводом знаменитой книги Рэйналя «Философская история обоих Индий». Его дружеская связь с Мирабо и сотрудничество в изданной последним книге о Германии сделали его в годы французской революции политически подозрительным в глазах немецких властей. Если бы он своевременно не умер, говорит Маутнер, его известность, как крайнего вольнодумца в вопросах религии, навлекла бы на него впоследствии и бо-

[1]) «Карманная теология» имеется в русском переводе: Поль Гольбах, «Карманный богословский словарь», с пред. И. Луппола, «Материалист», М. 1925.

лее серьезные неприятности. «Хотя он и не писал никаких атеистических книг, но был духовным вождем группы друзей, у которых вольнодумство французских энциклопедистов вошло в плоть и кровь».

Выдающейся личностью среди этих друзей Мавильона был Людвиг Август Унцер, принадлежащий к плеяде молодых людей, выступивших на литературную арену в 70-х и 80-х г.г., в так называемый «период бурных стремлений» («период бури и натиска»). Это были яркие индивидуалисты, во имя свободы личности ведшие ожесточенную кампанию против традиций и авторитетов и в этой своей борьбе находившиеся под большим влиянием — литературным и идейным — французских просветителей [1]).

Унцер, как поэт не составил значительного следа в немецкой литературе; зато значительную роль сыграл он в критике искусства своего времени. Критические статьи его в большей мере проникнуты религиозным свободомыслием. Радикализм его, однако, серьезного выражения себе не нашел. От своих французских учителей он заимствовал лишь теории, но не имел мужества следовать их примеру, чтобы вопреки политическим и всяким иным препятствиям, сделать свои взгляды достоянием широких кругов общества. Это общество узнало о нем, как о вольнодумце, и о его разрушительных планах (вроде издания библиотеки безбожников) лишь из опубликованной в 1800 г. «Переписки Мовильона». Письма Унцера проникнуты горячей ненавистью к христианству. Говоря в одном из них о задуманном им сочинении «Завещания для скептиков», он пишет: «Я считаю очень хорошим делом выступать против религии... Из всех религий я предпочитаю религию Зороастра и склонен оправдывать поклонение солнцу. Вообще же мудрец не должен признавать никакой религии». Характерна эпитафия, сочиненная им за несколько недель до своей смерти (он был болен чахоткой). В ней он выражает пожелание, чтобы потомство узнало о том, что он не был христианином, и, несмотря на это, был честным человеком. Верный своим взглядам до конца, Унцер, умирая, не принял «утешения церкви».

Еще менее известен, чем Унцер, некий фон Кноблаух, «юстиции советник». Он также задумывает, повидимому, оставшееся неосуществленным сочинение против «иудейско-христианской религии», и известен нам, как безбожник, лишь из его писем к Мовильону. Маутнер приводит весьма любопытные мысли его о деизме и атеизме. «Наступит время,—говорит Кноблаух,—когда люди поймут, что спор между деистами и так называемыми атеистами, которые в сущности являются лишь последовательными философами, есть всего только спор о словах». Кноблаух утверждает, что последняя причина движения и мышления нам неизвестна и всегда останется неизвестной. Если атеист, или, как он предпочитает выражаться, «противник богословского антропоморфизма»

---

[1]) Однако, антирелигиозные настроения у представителей этого литературного направления не получили яркого выражения. Антиклерикализмом в известной мере отличается «Жизнь, действия и путешествия в ад Фауста» Максимилиана Клингера. Большую смелость мысли обнаруживает также талантливый Гейнзе. В своем романе «Ардингелло» он, между прочим, рассказывает следующую прелестную притчу: Домашний бог, сделанный из воска, был оставлен по недосмотру вблизи огня, в котором обжигались прекрасные кампанильские вазы, и начал таять. Тогда он обратился с горькими жалобами к пламени: «Смотри,—сказал он,—как жестоко ты со мной поступаешь: этим вазам ты сообщаешь твердость, а меня разрушаешь». Огонь отвечал: «Жалуйся лучше на свою собственную природу. Что касается меня, то я везде остаюсь огнем».

не будет выходить за пределы этого положения, то деистам с него взять нечего. Наоборот, они беспрестанно будут впадать в самый смешной догматизм и с легкостью будут изобличаемы в бездоказательности. Приблизительно то же самое говорил и Гельвеций в связи с положением Робинэ, что бог, как последняя причина, был и всегда останется совершенно недоступным для человеческого познания.

Люди, подобные Кноблауху, в годы французской революции не были редкостью в Германии. Воспитанные на книжках энциклопедистов, видевшие всю отсталость Германии, они приветствовали революцию в стране своих учителей и ждали от нее благотворных последствий для своей родины. Наверное, не один из них, подобно Кноблауху, говорил: «Если французская революция кончится неудачей, то нет никакого смысла в жизни».

Так говорил, так во всяком случае должен был говорить, Георг Форстер—личность единственная, исключительная среди всех немецких мечтателей, воспламенившихся при первых громах революции и разочаровавшихся, когда мрачная тень гильотины покрыла идиллический пейзаж равенства и братства. Этот «великий человек, который дерзал раньше времени» (Жорес), был бесконечно потрясен революцией, разразившейся в соседней стране, и понял ее так, как не понимал ни один из ее деятелей и участников. «Повсюду и везде,—писал он,—экономическое развитие было нераздельно с гражданской свободой». Только в тех странах, где торговля и промышленность развиваются, возможен общий рост духовной культуры не только зажиточных, но и беднейших слоев населения. «Там, где крайняя бедность угнетает работника; там, где, несмотря на все усилия, которые он способен употребить, он никогда не может достигнуть удовлетворения самых повелительных жизненных своих потребностей; там, где жребием его является невежество, несмотря на то, что его окружает самый яркий блеск научной образованности высших классов,—там работник не может осуществить в своей душе высшего назначения человека, будучи низведен на степень орудия, изготовляющего средства обмена между народами. Совершенно иным он является в тех случаях, где ловкость и деятельность, уверенные в своей оплате, доставляют тому, кто ими одарен, известную степень благосостояния, которая открывает ему возможность получить, по крайней мере, теоретические сведения при помощи подходящего обучения и хорошего воспитания». Комментируя эти поразительные для своего времени мысли, Жорес сравнивает их с той статьей Барнава, в которой этот деятель революции пытается дать экономическое об'яснение революционному движению во Франции. «Для Барнава, как и для Форстера, промышленность является осуществлением свободы. Но настолько и глубже и благороднее мысль Форстера! Барнав думает только о славной блестящей победе буржуазии. Форстер думает обо всем человечестве. Полное человеческое достоинство должно быть осуществлено в душе каждого человека—в груди последнего рабочего так же полно, как в душе главы самого огромного предприятия. Ни одна клетка человеческого рода не может быть превращена в орудие. Как легко было социализму схватить эту сильную мысль и показать, что он один может дать ей жизнь. Форстер ожидал наступления «царства целей», царства человечества от расцвета деятельности буржуазии, от свободной игры сил промышленной демократии» [1]).

[1]) Ж. Жорес «Политические и социальные идеи Европы и Великая революция», т. I, стр. 169.

Глубокое понимание французской революции, как необходимого результата развития капиталистической промышленности, приводит Форстера также к пессимистическому, но совершенно правильному пониманию того, что влияние революции на Германию может быть лишь весьма ограниченным. Но его увлекает сила, красота и глубокий смысл совершающихся событий. Пусть не подготовлен еще немецкий народ, пусть «он стонет еще в оковах невежества, еще более жестоких и унизительных, чем цепи деспотизма», но светские властители и духовенство точно ослепли в своем нежелании приспособиться к новым веяниям. Форстер ждет чуда. Обычно свободомыслящий и трезво оценивающий явления жизни, он неожиданно в этом сопротивлении господствующих хочет видеть перст провидения, располагающего все в целях грядущего торжества свободы. «Несомненно,—говорит он,—во всем этом видна рука провидения, судьбы, бога, и эта великая воля, столь бесконечно независимая от всех человеческих усилий, совершается вопреки их желанию. Мы еще увидим это своими собственными глазами...». Увы! Необоснованным мечтам немецкого якобинца не суждено было осуществиться хотя бы в малой степени. Штыки революции, отрезавшие его родной Майнц от остальной Германии, возвестили наступление царства свободы лишь ничтожной кучке вольнолюбивой интеллигенции. Народ замкнулся в угрюмой недоверчивости, в рабском безразличии и не принял братского дара свободной Франции. Героические усилия, которые делает Форстер, чтобы пробудить своих сограждан «захотеть быть свободными и называться французами», сохраняя в то же время всю национальную свободу, оказываются безрезультатными. В этом была его трагедия и мученичество.

Восприняв политические лозунги революции, Форстер признает правильной и ее религиозную политику.

К сожалению, будучи политиком прежде всего, он мало внимания уделяет этим вопросам. Его взгляды здесь сколько - нибудь удовлетворительного оформления не получили. Но мы можем о них судить уже по тому, что он счел необходимым перевести на немецкий язык «Руины» Вольнея, сочинение бывшее, как мы в своем месте говорили («Ист. атеизма», часть III), программой религиозного свободомыслия революции. Этот перевод он снабдил предисловием, которое Маутнер называет его «последним словом о свободе». Нет законов выше закона разума,—провозглашает он. Все, что выходит за пределы разума и только смутно чувствуется людьми, следовательно, и все, относящееся к области религии, непостижимо и невыразимо и поэтому ни в чем по существу не отличается от фантазии и бреда. У веры, по самой ее природе, нельзя отнять неограниченной свободы; всякая попытка связать ее с каким-либо определенным символом есть стремление лишенное цели.

Здесь уместно напомнить, какое впечатление личность Форстера и его искания произвели на одного из самых замечательных русских безбожников—А. И. Герцена в тот период его жизни, когда из тупика идеалистической мечтательности и религиозных фантазий он, в свою очередь, нащупывал выход к материалистическому атеизму. Читая переписку Форстера, он записывает в своем дневнике (9 февраля 1844 г.):

«Удивительно полная, реальная, ясно и глубоко видящая натура. Его переписка начинается собственно с 1778 года; вскоре он знакомится с Якоби и подчиняется его влиянию, но долго он не мог живую душу свою пеленать в романтическую философию,—и с 1783 г. настает решительная реакция и полное развитие сил и самосознания, и тут Форстер

появляется лицом великим, достигающим колоссальности в 1791, 92, 93 годах. Эпоха его переворота от религиозных мечтаний к трезвому сознанию бесконечно занимательна. Чем более он отходит от мечтаний, тем ярче начинает он понимать социальное положение человека, тем глубже разумеет жизнь и природу; ему несколько тяжел сначала разлагающий скептицизм, но истина ему дороже всего, и он тотчас мирится с потерею, тотчас видит пользу и благо истины, хоть она и не так пестра, как ложь... Истинно благородная душа не может довольствоваться благом, основанным на опьянении, купленным ценою свободы».

Атеизм Форстера не нашел себе систематического выражения и, может быть, допустимо сомнение в том, что он был продуман до конца. Вряд ли также он был материалистом в духе прямолинейных французов—Гольбаха и Нэжона и, вероятно, что он только «склонялся», как говорил Ланге, к этому учению. Гораздо дальше его пошел в сторону философского и религиозного радикализма его современник и друг физик Лихтенберг.

Лихтенберг (1742—1799) также с воодушевлением приветствовал революцию, но он оставался лишь зрителем ее, сознательно устранявшимся от всякого вмешательства в политическую жизнь, чтобы сохранить всю ясность и независимость ума, необходимые для понимания и критики. Критический, вернее, скептический склад ума вообще характеризует его, и этим именно складом ума об'ясняется как положительное в нем, так и отрицательное. Положительным у него в тогдашних условиях немецкой общественной жизни было враждебное отношение ко всякому догматизму и ко всем авторитетам, при чем вражда эта выражалась преимущественно в иронии и сатире. Но его скептис в то же время обессиливал богатые творческие возможности, заложенные в нем, вследствие чего все оставлялось им незаконченным, зачастую, даже не начатым, и его значение в духовном росте немецкого общества, в освобождении его сограждан от религиозных и всяких иных предрассудков было гораздо меньшим, чем оно могло бы быть.

Говорилось, что Лихтенберг находился под прямым влиянием французских философов, пытались даже установить его зависимость от Ла Меттри [1]). Никаких определенных данных для этого нет, хотя в основных философских взглядах у него можно проследить некоторую близость к Гельвецию. Следует помнить, что Лихтенберг уже испытал влияние Канта, и хотя восставал против идеализма, но не имел в своем философском арсенале достаточного оружия, чтобы материалистически преодолеть его в полной мере. Он полагал, что материя—отвлеченное понятие, как, впрочем, говорили многие материалисты до него. Материя нераздельна с силами, и только действия ее доступны нашему познанию, при чем мы познаем в конечном итоге лишь изменения, производимые в нас самих действующими вещами.

Еще в детстве Лихтенберг, как говорит он сам, пришел к свободомыслию в вопросах религии, и зрелый возраст только укрепил в нем неверие. Совершенно атеистически, например, звучит его желание, выраженное незадолго до смерти, чтобы «материнское все и ничто вновь приняло его в лоно свое». Впрочем, говорили о религиозности Лихтенберга в духе Бруно, Толанда и Спинозы. Но религиозный пантеизм предполага-

[1]) Напр., J. E. Poritzky, Lamettrie, Berlin, 1900, S. 309.

ет более или менее ясно выраженную склонность к мистицизму. У Лихтенберга нет даже самомалейшего следа мистицизма. Он вовсе не утверждает необходимости религии, когда говорит: «Если мир простоит еще бесчисленное множество лет, то в нем будет единственная религия—очищенный спинозизм. Предоставленный самому себе, разум не ведет ни к чему иному, и невозможно, чтобы он вел к чему-нибудь другому». Единственное правильное толкование этой мысли, на наш взгляд, заключается в перенесении центра тяжести не на слово «религия», а на слово «разум». Разум, предоставленный самому себе, т. е. освобожденный от всяких метафизических пеленок, приводит к очищенному спинозизму. От чего же, по мнению Лихтенберга, нужно очищать спинозизм? От мистики, которая губит в системе Спинозы ее здоровый рационализм. «Очищенный спинозизм» должен не «бога» считать природой, а, наоборот, природу богом. Конечно, в этом толковании,—а всякое другое толкование противоречит всему мировоззрению Лихтенберга,—«универсальная религия» в такой же мере является отрицанием религии в общепринятом смысле, как это бывало у французских материалистов, мудрствовавших иногда над изобретением атеистических суррогатов положительной религии. Говорил же Лихтенберг с полной серьезностью, что человечество дойдет еще до такой высоты, при которой «так же смешно будет верить в бога, как в наше время смешно верить в привидения». А бог «неочищенного» спинозизма все-таки тот бог, в которого верят.

Ему же принадлежит следующий глубокий афоризм: «Бог сотворил человека по образу своему, говорит библия; философы поступают наоборот: они творят бога по своему образу». Отсюда следует лишь, что всякое боготворчество Лихтенбергу представляется пустым и смешным занятием. Существование бога—говорит он—доказать невозможно, как вообще невозможно доказать что-либо, чего мы не чувствуем. «Всякое заключение, что существует творец мира, есть антропоморфизм».

Совершенно не сомневаясь в невозможности теоретически доказать существование бога, Лихтенберг доходит до отрицания и практической ценности религии. «Что значит для людей такое доказательство существования бога и бессмертия, которое только один человек из тысячи способен понять, или, правильнее сказать, почувствовать? Если вера в бога и бессмертие на самом деле должна быть полезна для такого мира, как наш, то она должна быть более доступной, или же она ровно ничего не стоит».Вряд ли нужно растолковывать, что Лихтенберг считает обоснованную веру в бога и бессмертие и невозможной, и ненужной.

Лихтенберг, однако, не был воинствующим атеистом; для этого он стоял слишком над жизнью. Он был не борцом, а созерцателем. Его взгляды, при всем их радикализме, а может быть, и вследствие их радикализма, не соответствовали духовным запросам его времени.

5. Иммануил Кант и религия.

«Так как немецкие экономические отношения,—говорит Маркс,—находились на низкой ступени развития, то немецкий бюргер мог воспринять буржуазную идеологию только в ее абстрактной форме... Немецкий идеализм есть не что иное, как превращение материально обусловленных интересов французской буржуазии в чистые самоопределения свободной воли». Это исключительное по своей меткости определение сразу дает нам верный ключ к пониманию философии и личности вели-

чайшего философа немецкой буржуазии Иммануила Канта. Ибо Кант, как личность, был ярким типом немецкого бюргера, примирявшего убожество немецких отношений с высшими стремлениями своего класса, нашедшими свое выражение во французской теории и практике, а философия, носящая его имя,—пользуясь опять-таки определением Маркса,—«должна рассматриваться как немецкая теория французской революции». Эта философия, искусственно оторванная от породивших ее социально-экономических отношений, умышленно отгороженная от той социальной борьбы, которую она отражала, сплошь и рядом была для реакционной буржуазии XIX столетия незаменимым оружием в борьбе с освободительным движением пролетариата. Поповство не раз даже облекало в кантианский костюм проповедь подчинения и примирения. И старый Кант, надо признаться, охотно ссужал свой философский колпак всем любителям запутать человечество в религиозной паутине. Но, с другой стороны, кантианство, именно как одно из теоретических выражений освободительного движения буржуазии XVIII века, содержит в себе ряд положительных, прогрессивных элементов. Среди этих элементов критика основных понятий религии—бога, души, бессмертия, свободы воли,—является большим и ценным вкладом Канта в развитие атеизма. Эту роль Канта прекрасно охарактеризовал в своей истории религии и философии в Германии [1]) еще Генрих Гейне. Вот как он писал:

«С выходом в свет этой книги (главного произведения Канта—«Критики чистого разума»)... начинается духовная революция в Германии, представляющая разительнейшие аналогии с материальной революцией во Франции... На обоих берегах Рейна мы видим один и тот же разрыв с прошлым, возвещается отказ от всякого уважительного отношения к традиции. Подобно тому как здесь во Франции, всякое право должно оправдать себя, так в Германии должна оправдать себя всякая идея, и подобно тому как здесь рушится королевская власть, этот краеугольный камень старого социального порядка, так там рушится деизм, краеугольный камень старого режима в духовной области.

«... Старый Иегова готовится к смерти. Мы знавали его еще в его колыбели, в Египте, когда он рос среди божественных телят, крокодилов, священных луковиц, ибисов и кошек; мы видели его, когда он распрощался с этими забавами своего детства и с обелисками и сфинксами своей родной долины Нила, и сделался богом-царьком в Палестине у бедного пастушьего народца, где жил в собственном храме-дворце; потом мы видели, как он вошел в соприкосновение с ассирийско-вавиловской цивилизацией и отрекся от своих чересчур человеческих страстей, перестал дышать только гневом и местью и, во всяком случае, не разражался громом-молнией из-за всякой чепухи; мы видели, как он переселился в столицу—Рим, где отказался от всех национальных предрассудков и провозгласил небесное равенство всех народов, и с такими красивыми фразами выступал против ветхого Юпитера и так долго под него подкапывался, что, в конце концов, достиг господства и с высоты Капитолия стал властвовать над городом и миром—urbi et orbi; мы видели, как он еще больше одухотворился, как он повизгивал с блаженством, как он сделался любвеобильным отцом, всеобщим другом людей, благодетелем мира, филантропом... Но ничто помочь ему не могло. И слышите ли вы звон колокольный? Преклоните колена! Это последнее причастие несут умирающему

[1]) H. Heine's Werke, herausgegeben von H. Laube, B. III. S. 119.

богу». И еще Гейне говорит, что знаменитая книга Канта «была тем мечом, которым в Германии был казнен деизм». И мы можем пока что поверить на слово великому поэту-безбожнику: известно, что он имел достаточную подготовку в философии, чтобы не заблуждаться относительно истинных намерений такого тонкого философа, каким был Кант.

Жизнь Канта не была богата великими событиями и сильными переживаниями. Он родился в 1724 году в г. Кенигсберге, одном из самых значительных торговых центров тогдашней Германии, в семье ремесленника. Обычное школьное воспитание с непомерным преобладанием древних языков над всеми другими предметами и с благочестивыми педантами и фанатиками в роли учителей. Вспоминая о школьных годах своих под старость, Кант отмечал, что это преподавание не только не было способно раздуть тлевшие в детях искры любознательности, но скорее прямо тушило их. Только в университете развиваются заложенные в будущем философе умственные дарования.

Повидимому, Кант очень рано поставил себе целью изучение философии и профессорскую деятельность. Но вначале его привлекала и медицина. «Из любознательности» он слушал также лекции по теологии и, как показало будущее, в совершенстве овладел этой, с позволения сказать, дисциплиной. Говорилось, впрочем,—что далеко недостоверно,—будто одно время Кант остановил свой выбор на священнической карьере и даже пробовал несколько раз проповедывать в сельских церквах, но потом увидел, что далеко на этом поприще ему, человеку со слабой грудью и без влиятельных связей, не пойти. Вряд ли основательно также утверждение некоторых биографов, что он с юных лет отличался особенной религиозностью. Дело в том, что эти же самые биографы, излагая сочинения Канта, вылавливают из них лишь то, что может быть обращено на пользу религии, доходя порою до грубых искажений подлинных мыслей философа, и умалчивают о всем том, что явно свидетельствует в пользу его свободомыслия. Факты же говорят о том, что Кант всю свою жизнь обывательски лицемерил, утверждая свою преданность вере и доказывая ее всякими проявлениями благочестия. Первое, опубликованное им в возрасте 23 лет, сочинение чуждо всякому мистицизму; в нем его мысль прямо и точно держит курс на материализм. Когда он позже делал попытки получить профессорскую должность, один его старый учитель, на рекомендацию которого он рассчитывал, долго колебался ходатайствовать за него. У этого педанта, видите ли, были сильные сомнения насчет богобоязненности Канта. Передают, что он учинил ему даже нечто вроде исповеди, начав ее вопросом: «Боитесь ли вы также всем сердцем бога?». «Истинная религиозность» обычно бросается в глаза, и допрос, хотя бы и без пристрастия, представляется нам скорее педагогическим приемом исправления заблудшего.

Бедность была проклятием молодости Канта. В студенческие годы он перебивается грошовыми уроками, его одежда изорвана и часто, при необходимости явиться в общество, ему приходится щеголять в костюмах своих более обеспеченных однокашников. По окончании университета, в течение девяти лет, мы видим его занятым неблагодарным ремеслом домашнего учителя, гувернера. Сбережения, собранные за эти годы, открывают ему, наконец, доступ к желанной деятельности: в 1755 г. он получает ученую ступень и добивается звания приват-доцента. Но профессорскую кафедру ему удается получить лишь после пятнадцатилетнего ожидания в весьма стесненном материальном положении. К этому времени

(1770 г.) магистр Кант, как говорилось в рапорте королю о его назначении, «прославился своими сочинениями как в Германии, так и за границей».

Юность и молодость, проведенные среди лишений, приучили Канта к бережливости, а привычка к бережливости к концу его жизни превратилась в весьма некрасивую скупость. Да и вообще в личном характере знаменитого философа мы встретим много прямо-таки антипатичных черт. Это—книжный червь, робкий и теряющийся всякий раз, когда обстоятельства ставят его в непривычное положение. «Всякая перемена пугает меня»,—писал он как-то в ответ на предложение переменить кафедру в Кенигсберге на более почетное и лучше оплачиваемое место в другом городе. Закоренелый холостяк, он был черств и эгоистичен. Когда его слуга, Лампе, прослуживший ему сорок лет, утратил по старости лет должные качества, философ не задумался выкинуть его на улицу, хотя в его кубышке лежал капитал, способный обеспечить не один десяток старых инвалидов. Педантизм его был ужасен. «У него была установлена точнейшим образом целая диэтическая система, количество и качество пищи и напитков, продолжительность сна, приготовление постели на ночь, даже способ укрываться» [1]). Когда какой-нибудь знакомый встречал его во время прогулки и вступал с ним в разговор, он бывал крайне недоволен, потому что в таких случаях приходилось дышать ртом, а ему казалось, что это вызывает усиление его ревматизма. Он часто менял квартиры по самым ничтожным причинам. Так, в одном случае, прекрасная во всех отношениях квартира оказалась невыносимой потому, что до нее доносился шум с кораблей и барок; другую он переменил потому, что петух соседа кричал слишком часто, а сосед ни за какие деньги не хотел зарезать ужасную птицу. Музыка, под которую неподалеку танцовала молодежь, была ему бельмом в глазу; он вообще терпеть не мог музыки, этого «навязчивого искусства», как он ее называл. Чистым «божеским наказанием» было для него пение молитв заключенными в тюрьме, находившейся по соседству. Это «бесчинство» и «духовное излияние скуки», впрочем, терзало его слух недолго. Ему удалось добиться того, чтобы «невыносимое крикливое благочестие тюремных лицемеров» было укрощено. Сама природа, казалось, устраивала заговоры против него. Он, например, любил, стоя у печки, созерцать какую то башню. И вдруг оказалось, что тополя в соседнем саду в стремлении к солнцу протянули свои ветви как раз в поле зрения философа. Покой был утрачен. К счастью, владелец тополей оказался более сговорчивым, чем владелец петуха, и Канту не пришлось менять квартиру. Таких типичных черточек характера можно было бы привести еще множество.

Но Кант был не только смешным и черствым педантом. Он был глубоким мыслителем, и его большой ум во многих случаях заменял простое человеческое сердце. «Наряду с философскими исследованиями,—говорит Куно Фишер,—его больше всего интересовали политические судьбы мира, и он следил за их течением с живейшим участием; его симпатии решительно склонялись в сторону Америки против Англии, еще с большей страстностью стал он на сторону преобразования Франции... К войне как к войне, в глубине души он относился отрицательно. Весь интерес его поглощали государственные перевороты, те формы правления, которые образовывались, опираясь на идею права. В этом отношении Кант—

[1]) Фишер «Им. Кант и его учение». СПБ, 1901, стр. III.

просветитель в подлинном смысле слова, просветитель гораздо более на французский образец, чем на немецкий. Среди воспринятых им влияний влияние Руссо было преобладающим.

Еще в 1784 году он написал небольшую статью: «Ответ на вопрос, что такое просвещение?», в которой со всей решительностью провозглашает лозунг просвещения—свободу мысли и совести. Просвещение,—говорит Кант,—это выход человека из его самопричинной бессловесности, из состояния детства, характеризуемого, как неспособность без постороннего руководства пользоваться своим разумом. Он хочет этой свободы не только для избранных, но для всего человечества. Передовые умы должны нести в массы свет истины. Свобода является первым условием распространеия просвещения. Кант видит весь вред духовной опеки, всю опасность распространения предрассудков под предлогом, что толпа не созрела для истины. Но в то же время он против насильственных способов борьбы с вековым злом. Просвещение, полагает он, неизбежно должно распространяться с постепенностью и медленностью.

Подобно большинству французских просветителей, Кант все свои надежды полагает на просвещенных монархов. Он ждет сверху избавления. Фридрих II был героем его романа, и он не скупится на хвалы ему. Для него век Просвещения был век Фридриха. Оттого он провозглашает необходимость поддерживать существовавший в Пруссии фельдфебельский режим. Ведь Фридрих—на словах, конечно,—позволил рассуждать сколько угодно и о чем угодно, и требовал только одного—повиновения. Канту казалось, что при данном состоянии общества, состоянии детства, неспособности управляться с помощью одного лишь разума, Фридриховская программа и будет иметь неизбежным результатом выход общества из-под опеки. Как совершенно справедливо заметил Маутнер, за всеми благонамеренными рассуждениями Канта очень плохо скрыто «мятежное нетерпение» ускорить наступление грядущей эры действительного просвещения, просвещенного века. Поэтому именно восторженно встречает он французскую революцию. Как и многие французские просветители, дожившие до этого момента, он в созыве Генеральных Штатов видит желанное единение между добровольно уступившим монархом и просветителями. Ему кажется, что исполняется мирно и постепенно великий переход. В нем вспыхивает надежда, что теперь семена разума и свободы, посеянные на бесплодной почве немецкого духа, взойдут быстро и дружно. И когда неизбежный разлив революционной стихии заливает берега, на которых примостились просветительские добродетели—умеренность, постепенность, послушание власти и т. д., философу становится страшно, он пятится назад. Если народ прибегает к кровавым насилиям, значит, умы еще не подготовлены, значит, переворот преждевременем, значит, нужно еще подождать и пока что продолжать подготовку...

Так рассуждал не один Кант. Так рассуждали очень многие французские философы, не бывшие революционерами. А Кант, конечно, не был и не мог быть революционером, и обвинить его за этот испуг перед народной революцией нельзя. Наоборот, как положительное в нем, необходимо отметить то, что при всей его ненависти к насилию, он не ушел от своего либерализма, как ушли многие его французские современники. Он и после своего разочарования выступает защитником идеи всеобщего мира, при чем выражает твердую веру, что требования разума и природы вещей соединенными усилиями найдут выход из «ада бедствий войны», и народы сольются в единую семью.

Кант не дожил до разгара всеевропейской реакции,—он умер в 1804 г.—но мы можем предполагать, что он не был бы на стороне «священного союза» властителей против народов и в то же время против «разума и свободы»—этих основных условий того прогресса, к которому всю свою жизнь стремился кенигсбергский мудрец.

Переходя теперь к изложению взглядов Канта на вопросы религии, мы должны сразу же сказать, что Кант не оставил совершенно недвусмысленных свидетельств о том, как он веровал в глубине души, каково было его тайное учение. Но о том, что в опубликованных им сочинениях, касающихся религиозных вопросов, он никогда не высказывал своей мысли до конца, у всех серьезных исследователей сомнений не было. Можно спорить лишь о том, был ли Кант атеистом, или же только глубоким скептиком, подобно Давиду Юму—философу, чье влияние он испытал с особенной силой.

Уже в первых своих произведениях Кант далеко ушел от традиционной веры, и, в частности, написанная им в начале 50-х годов (напечатана в 1755 г.) «Всеобщая естественная история и теория неба» представляет собою сочинение, льющее, несмотря на окрашивающий его деизм, сильную струю на мельницу безбожия. В нем Кант полагает начало современной космогонии.

Ньютон, как известно, об'яснив механическое устройство планетной системы, остановился на этом и считал невозможным механически об'яснить ее возникновение. Ему казалось, что правильные движения небесных тел не могут быть результатом воздействия механических причин, и что только рука бесконечно премудрого существа могла установить наблюдаемый нами дивный порядок. Кант не мог удовлетвориться таким решением вопроса, которое он называл «решением, жалким для философа». Он строит теорию, об'ясняющую естественными причинами, без всякого вмешательства таинственной посторонней причины, образование мира, происхождение солнца, планет, и их спутников, комет и т. д. Гипотеза Канта в основных ее чертах принята современной наукой. Вряд ли нужно указывать здесь на все ее значение.

К сожалению, Кант на этом остановился и от об'яснения происхождения неорганического мира не перешел к попытке так же, силами одной только материи, об'яснить возникновение и развитие явлений жизни. Он впрочем, прямо не отрицал естественного происхождения организмов, но считал только, что дать удовлетворительное об'яснение такому происхождению очень трудно или даже невозможно. Поэтому и ставит он в начале всех вещей некую первопричину-бога, по плану которого, в целях достижения наивысшей гармонии, все появляется и развивается. Насколько однако, эта уступка религиозному об'яснению далека от подлинной религиозности, видно хотя бы из того, что Кант совершенно материалистически устанавливает полную зависимость явлений жизни от внешней материальной среды. Наше тело, его строение и функции обусловлены состоянием нашей планеты, а все наши духовные способности в свою очередь целиком обусловлены свойствами этого тела. Совершенно правильно говорил Куно Фишер, что «утверждая полную зависимость духа от телесной организации, а последней от свойств планеты, философ собственно потерял всякую возможность допустить мысль о бессмертии человеческой души и ее надежду на загробную жизнь». И если Кант все же говорит о бессмертии души и пускается в «сомнительные», по его же собственному выражению, фантазии о переселении душ в другие миры

для более совершенной жизни, то это тоже слишком далеко от всякой религиозности, чтобы серьезно поверить в его искренность.

Для официального деизма Канта характерно в рассматриваемом произведении, как и в некоторых других, относящихся к этому времени, следующее. Доказательство разумной причины он видит в том, что силы природы действуют с какой-то целесообразностью и планомерностью. Этот довод—телеологический — впоследствии отвергнет он сам. И насколько для него самого несущественна эта первопричина, насколько она служит лишь прикрытием безбожного мировоззрения, видно из того, что он совершенно исключает вмешательство божества в течение мировых процессов. Поскольку воздействие бога ограничено изначальным наделением материи неизменными законами, человечеству нечего ломать себе голову над его сущностью,а причины всех явлений следует искать в силах природы. Другими словами, здесь уже намечается мысль, которую впоследствии Кант разовьет с исключительной силой, что знание совершенно независимо от веры.

Ту же мысль в скрытом виде мы находим в следующем значительном произведении Канта, посвященном теологическим вопросам, — «Единственно возможное основание для доказательств бытия бога» (1763). Он спускается здесь в «бездонную пропасть метафизики», в этот «мрачный океан без берегов и маяков» и проделывает такие акробатические упражнения, от которых у ненатасканного читателя вчуже кружится голова и спирает дыхание. И, однако, вывод его звучит весьма утешительно: «необходимо быть уверенным в существовании бога, но вовсе не так необходимо, чтобы это было логически доказано». Следовательно, опять-таки никакие логические умозаключения не дают знания, а лишь, в лучшем случае, подтверждают веру.

В соответствии с этим Кант, подвергнув разрушительной критике ходячие теологические доводы, принимает в качестве единственно допустимого лишь такое доказательство, которое строится на основании голых логических понятий «о возможном только». Бог—первоначальное основание, исходный пункт логических построений, ибо такое нечто должно быть, так как ничто за основание быть принято не может. Все сущее есть лишь следствие этого основания. Но сущее не является непосредственным результатом божественного произволения, а естественно и неизбежно развивается из первобытного хаоса, из того смешения элементов, которое лежит в основе космологической теории Канта. Планомерность и целесообразность во вселенной показываются снова, но они проявляются как простое и необходимое следствие присущих материи законов, как результат взаимодействия вещей. Провидение, промысел божий решительно изгнан, и бог оказывается совершенно ненужным придатком, простой рамкой, в которую заключена картина мира.

Невольно вспоминается по этому поводу одна многозначительная фраза, которою Кант обмолвился в письме к Мендельсону, написанном через три года после выхода в свет этого произведения: «Хотя я и мыслю с наияснейшим убеждением многое, чего я никогда не буду иметь духа сказать, но я никогда не скажу чего-нибудь, чего я не думаю». Этими словами Кант как-будто прямо говорит, что только практические соображения не позволяют ему дойти до полного отрицания и побуждают останавливаться на том месте, откуда его еще можно толковать и так и иначе. Позиция, как мы уже имели случай видеть, весьма типичная для половинчатого буржуазного просвещения.

Еще более ясно скептицизм Канта выражается в его «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика» (1766). Это — философская сатира, направленная одновременно против мистика и явного шарлатана Сведенберга и против философов - метафизиков, несознательно, — а порой и сознательно, — шарлатанствующих с понятиями бога, потустороннего мира и т. д. При всем шутливом тоне этой сатиры в ней высказано много мыслей, остановиться на которых необходимо тем более, что в конечном итоге острие полемики совершенно явно обращается также и против положительной религии.

Уже первые строки предисловия дают нужный тон. Царство теней—говорится там—это для фантазеров рай, безграничная страна, в которой они могут возводить какие угодно здания, не испытавая недостатка в строительном материале. В этом невидимом царстве священный Рим владеет доходными провинциями, и ключи к воротам потустороннего света обладают свойствами открывать иные сундуки здесь, на земле. Пользование этими преимуществами мира духов освящено традицией и может не бояться критики... Только зачем эти россказни пускаются в оборот безнаказанно и бескорыстно, если они не имеют за себя доказательства, построенного на выгоде, — самого сильного из всех доказательств?

Что бы ни говорили некоторые «философы» о склонности Канта к мистическому гробокопательству, о его повышенном интересе к миру духов, о его спиритуалистической догматике и т. п., нужно быть совершенно слепым, чтобы не увидеть в этом именно его произведении самой резкой враждебности к подобным вещам. Должен ли философ отрицать явления духов? — спрашивает он. — Должен ли он допускать вероятность этих рассказов хотя бы в известной степени? Или же он должен «не заниматься этими праздными вопросами и держаться только того, что полезно, что не вызывается излишним любопытством?». — Ответ скрыт уже в самой постановке вопроса, но Кант еще подчеркивал его, добавляя: «Но так как это последнее соображение разумно, то глубокими учеными оно всегда отвергается большинством голосов». Кант, конечно, не на стороне «глубоких ученых».

Его тонкую иронию действительно, может быть, трудно понять людям, свихнувшимся на загробном мире, или, как он говорит, обманутым своими собственными представлениями раннего детства. Что такое дух? Строгий анализ этого понятия приводит к заключению, что это нематериальное, лишенное непроницаемости существо, обладающее разумом. Если взять любое количество подобных существ, из них не получится никакого компактного целого. Но одно дело определить понятие, а другое дело — утверждать, что за этим понятием имеется нечто реальное, т.-е. что духи существуют. Духи не могут наполнять пространства, не имеют ни протяжения, ни фигуры, они не оказывают никакого влияния на наши чувствующие органы, а ведь наше познание совершается только через посредство чувственного опыта. Этим соображением еще не исключается возможность нематериальных существ. Но в то же время нет никакой надежды доказать эту возможность разумными доводами. Тем не менее, причины предполагаемой возможности нематериальных существ весьма мало понятны. Кант с усмешкой говорит это. Там, где другие видят перед собой удобный и ровный путь, перед его глазами восстают громадные непереходимые Альпы.

Человеческая душа, если она дух (хотя этого никто не доказал), попадает в весьма странное положение, так как неизбежно возникает вопрос: где именно место этого духа в телесном мире, в человеческом теле? «Мы сознаем не то место, которое мы занимаем в теле, а лишь то, которое каждый из нас занимает как человек по отношению ко всему остальному миру... Я там, где я чувствую». Кант не смущается тем, что таким образом душа, по его представлению, оказывается чем то протяженным и распространенным по всему телу. Казуистика всегда к услугам ловкого человека, и обосновать с кажущимся успехом можно и не такие еще вещи. В крайнем случае, сознается он, он был бы доволен и тем, чтобы ничего не знать о духовном свойстве своей души.

Вопрос об отношении души к телу Кант называет «запутанным метафизическим узлом, который по желанию можно распутать или разрубить» (Название главы 1, части I). По существу он его не решает. Существование мира невидимого и общение душ живых с душами умерших, как и всякие метафизические гипотезы, по крайне мере в возможности, могут быть допущены. Но если когда-либо существовал человек,приспособленный не только к видимому, но и к невидимому миру, то надо сознаться, что этот дар весьма напоминает тот, которым Юнона наградила Тирезия: она поразила его слепотой, чтобы затем наделить способностью пророчествовать... «Надо сказать, что наглядного познания иного мира можно достигнуть здесь не иначе, как лишившись части того разумения, которое необходимо для познания мира здешнего». Кант не завидует чудесным открытиям философов, добирающихся до потустороннего мира. «Я боюсь, — говорит он, — чтобы какой- нибудь человек, здравомысленный и не особенно тонкий, не намекнул им на то самое, на что однажды намекнул Тихо-де-Браге его кучер, когда тот, во время ночной поездки вздумал по звездам определить кратчайший путь: «Добрый господин, сказал он ему, вы, может быть, все хорошо понимаете на небе, но здесь на земле вы совершенный дурак».

И фантасты чувства (духовидцы) и фантасты ума (метафизики) для Канта — люди, не заслуживающие серьезного внимания, пожалуй, даже кандидаты в лечебницу умалишенных. Истинная философия своей первой задачей ставит создание известного рубежа, который не позволяет исследованию выйти за пределы свойственной ему области. Поэтому вопросы о природе души, о свободе и предопределении, о будущей жизни и т. п. неразрешимы. Все понятия, не основанные на опыте, в конце концов, являются вымыслами. Опыт всегда должен быть решающей инстанцией. И поскольку опыт наш здесь на земле не в силах подтвердить метафизические вымыслы, то людям, особенно страстно стремящимся познать непознаваемое, не остается ничего иного, как ждать пока на том свете через новые опыты они не получат понятий о скрытых силах.

Но разве быть добродетельным только потому хорошо,—спрашивает Кант,—что существует «тот свет»? «Разве в человеческом сердце не заложены непосредственно нравственные правила, и необходимы какие-то машины, действующие из другого мира, для того, чтобы оно следовало своему назначению?». Вера в загробную жизнь и бессмертие не может делать человека нравственным; скорее, думает Кант, она сама есть результат этой прирожденной людям нравственности. «Поэтому, кажется сообразнее с человеческой природой и чистотой нравов основывать ожидания будущего мира на ощущениях благородной души, чем, наоборот, ее доброе поведение обусловливать надеждою будущей жизни... Предоставим умозрению и попечению праздных голов все громкие построения учености о столь

отдаленных материях. В действительности, эти построения совершенно безразличны для нас...» [1]). И Кант заканчивает теми словами, которые Вольтер вложил в уста Кандиду, как вывод из метафизических словопрений: «Будем заботиться о нашем счастье, пойдемте-ка лучше работать в нашем саду».

Скептическая точка зрения проведена Кантом в «Грезах духовидца» весьма последовательно, и хотя в них, в конце концов, утверждается «нравственная вера», вера настоящая, поповская, терпит большой урон. Ибо, что такое, в конце концов, нравственная вера? Это — «вера», независимая от знания и знанием не подтверждаемая, с одной стороны, а с другой, это — «вера», которая легко может превратиться в безверие, в чистую мораль. Ниже мы остановимся на ней более подробно.

В «Критике чистого разума» (1781), своем главном философском произведении, Кант уже со всей присущей ему силой подвергает критическому анализу главные понятия религии и доводы богословия. Основной философский результат его исследования тот, что истинное познание достигается лишь путем совместной деятельности контролирующего разума и чувственного опыта. Все, что в построениях разума не основано на опыте, что, следовательно, является продуктом чистого разума, не имеет никакой достоверности, представляет собой чистый вымысел. Чувственный опыт, явления — единственное, на чем мы можем основываться. Вещи в себе, т.-е. те вещи, которые не вступают в чувственную связь с нами, совершенно недоступны познанию, непознаваемы [2]).

Бог, по Канту, тоже принадлежит к разряду вещей в себе, а не вещей для нас. Он может мыслиться только, как внемировое существо. Понятие о нем невозможно почерпнуть из опыта или опытом доказать: его может доказать лишь «чистый разум». Выходит, если мы вспомним сказанное выше, что это порождение «чистого разума» — бог есть чистый вымысел? Кант таких элементарных, или, лучше сказать, прямолинейных выводов не делает и не может делать. Он их умело обходит, утверждая, что как положительное, так и отрицательное решение вопросов о бытии бога, сотворении мира и т. д. невозможно. Можно, мол, одинаково убедительно доказывать и то, что в мире все совершается по законам природы, что ни в мире, ни вне его не существует никакого особенного существа, и то, что такое существо, как причина и творец всего, существует. Это противоречие чистого разума разрешается следующим образом: в посюстороннем мире, в мире явлений, совершенно законно и единственно возможным является первое — атеистическое — решение; но оно не имеет силы по отношению к миру потустороннему, миру вещей в себе, и там-то находят себе прибежище всемогущая причина мира явлений и абсолютная свобода. Этого, будто бы, достаточно для сохранения веры в бога и нравственности, как основы веры. Подобное прибежище для веры явно слабо и истинно религиозных людей удовлетворить не может.

---

[1]) «Грезы духовидца», пер. под редакцией А. Л. Волынского. Изд. 2-е, СПБ, 1911, стр. 115

[2]) Это последнее положение о непознаваемости вещей в себе составляем слабую сторону философии Канта, ее гнилое место. Вещь в себе можно рассматривать или как совершенно мнимое понятие, и таким оно, действительно, часто является у Канта, или же как реально существующую вещь, недоступную познанию лишь вследствие несовершенства наших способов познания. Диалектический материализм подверг уничтожающей критике кантовскую вещь в себе и доказал полную ее познаваемость (в различных сочинениях Фр. Энгельса и Г. В. Плеханова).

Рассматривая различные способы доказательства бытия бога, Кант разрушает до основания все здание так наз. рациональной теологии, т. е. теологии, апеллирующей к разуму. Этих доказательств три: онтологическое, которое из наличия в человеческом уме понятия бога делает заключение о существовании бога; космологическое, т.-е. доказательство, исходящее из существования мира к его творцу, и физико-теологическое, или телеологическое, которое от порядка в природе и целесообразного устройства в вещах заключает к бытию разумного целеставящего существа. Но, опровергнув все возможные доказательства существования божества, Кант опять останавливается и расчищает путь к отступлению. Критика разума, мол, отрицает только теоретическое познание бога, но вопрос о его существовании за пределами познания, как вещи в себе, этим отнюдь не решен. О бытии и сущности бога утверждать ничего нельзя, но в равной мере нельзя ничего и отрицать.

Отступление, начатое в «Критике чистого разума», уже по всему фронту совершается в «Критике практического разума» (1788). Здесь Кант, по его словам, уничтожает знание, чтобы очистить место вере. «Так как в миру ноуменов (вещей в себе) неприложимо наше понятие об естественной необходимости, то его можно,—кому угодно,—считать царством полной свободы. В этом мире могут найти себе убежище все те призраки,—бог, бессмертие души, свобода воли,—которые не уживаются с понятием законосообразности. Кант, воевавший с этими призраками в «Критике чистого разума», складывает перед ними оружие в «Критике практического разума», т. е. там, где речь идет о действии, а не об отвлеченном умозрении» (Г. В. Плеханов в примеч. к «Людвигу Фейербаху» Энгельса).

На сцену теперь выступает основной нравственный закон, или категорический императив. совершенно независимый от всякого опыта. Этот закон со всей буржуазной категоричностью гласит: поступай так, чтобы правило твоей воли постоянно могло иметь значение также и принципа всеобщего законодательства. Нравственный закон свят, и через него человек вступает в царство свободы (внутренней). Из нравственного же закона вытекают и два других нравственных убеждения (постулаты)—убеждение в бессмертии и убеждение в бытии бога. Религия, таким образом, имеет своим основанием нравственность. И если с точки зрения теоретического разума бог был простой гипотезой, т. е. чисто произвольным допущением, теперь, с точки зрения практического разума, он превращается в непреложное утверждение веры. Вера учит понимать нравственный закон, как заповедь бога.

«За трагедией начинается фарс,—говорит Генрих Гейне в своей «Германии» (книга III: от Канта до Гегеля).—Иммануил Кант до сих пор вел линию непреклонного философа, штурмовал небо, истребил весь его гарнизон... Сам повелитель мира—недоказуемый—плавает в собственной крови, теперь не существует уже его всемилосердия, небесного отцовства, потусторонней награды за посюстороннее терпение, бессмертие души лежит при последнем издыхании, все это хрипит и стонет ... И старый Лампе (слуга Канта) стоит с зонтиком под мышкой, как смятенный свидетель, а с лица его струится холодный пот и капают слезы. И тогда жалость наполняет Иммануила Канта, и мы видим, что он не только великий философ, но и добрый человек. Он размышляет, а затем наполовину добродушно, наполовину иронически говорит: «Старый Лампе должен иметь бога, иначе бедняга не будет счастливым... Человек же должен быть

счастливым на свете,—так говорит практический разум... А мне-то что... Пусть же практический разум и поручится за «существование бога». Вследствие этого аргумента Кант проводит различие между теоретическим разумом и практическим разумом и с помощью последнего, как волшебной палочкой, снова оживляет труп деизма, убитого теоретическим разумом».

В своей «Критике способности суждения», вышедшей в 1790 г. Кант снова обращается к вопросам теологии. Здесь, как и в предыдущем сочинении, религия определяется как познание наших обязанностей, которые есть не что иное, как заповеди божества. Истинная религия—это «доброе поведение», она должна быть чужда страха, жажды милости, льстивой угодливости. Ее основа—благоговение перед высочайшим и противодействие злу в мире. Но религия,—подчеркивает Кант и здесь,—нужна не для расширения и исправления нашего познания природы, а только для нашей нравственной практики. Только на этой практической дороге разрешается проблема бога, свободы, бессмертия.

Характерна еще следующая мысль: нравственное доказательство бытия бога не должно иметь смысл общеобязательной, «не доказывать сомневающимся, что бог существует, но только то, что если человек хочет думать в этой области последовательно, он должен принять это положение, как максимум своего практического разума». От этой «религии», разумеется, очень далеко до религи поповской. Она чужда всяких «исповеданий», и Кант с решительным неодобрением говорит даже, что правительства «охотно позволяют себе щедро снабжать религию образами и детским аппаратом», чтобы тем легче справляться со своими подданными.

В «Религии в пределах только разума» Кант, в сущности, только более детально излагает свое «философское учение о религии». Здесь он, между прочим, делит все религии на «религии искания милостей» и моральные т.-е. «религии доброго жизненного поведения». Он критикует первые, т.-е. в сущности, все положительные религии, и указывает на достоинства вторых, подчеркивая нравственную сторону христианства, т. е., по установившемуся обычаю, отделяя христианство от учения христа. В учении христа, в его жизни Кант находит все свойства «естественной религии», искаженной затем в историческом развитии. Истинная религия отвергает, как религиозную иллюзию и лжеслужение богу, все, «что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу». Она отвергает затем «поповство», которое определяется, как «конструкция церкви, поскольку в ней господствует служение фетишу, которое всегда встречается там, где не начала нравственности, но статутарные заповеди, правила веры и обрядности создают ее основу и ее сущность». В такой же положительной религии не «господствует служение фетишу»?

Кант определенно восстает против церкви, как иерархической организации. Конституция церкви, говорит он, при всех формах,—даже при демократической,—всегда есть и останется деспотической. «Где статуты веры причисляются к конституционному закону, там всегда господствует клир, который думает, что он легко может обойтись без разума и даже, в конце концов, без богословской учености, ибо он, как единственно компетентный хранитель и толкователь воли невидимого законодателя, имеет авторитет исключительно управлять предписаниями веры и, сле-

довательно, облегченный этою властью, может не убеждать, но только приказывать».

Отрицательную роль духовенства в государстве Кант также видит с полной ясностью и решительно указывает на нее. Так как вне духовенства существуют только миряне, не исключая и светского главы государства, то «церковь, в конце концов, господствует над государством». Совершенно ошибочно представление, будто правительство может извлекать пользу из безусловного послушания, которое внушается народу религией. «Привычка к лицемерию незаметно хоронит честность и верность подданных, приучает их только к кажущемуся служению, даже при исполнении гражданской обязанности, и, как все ложно принятые принципы, производит прямо противоположное тому, что предполагалось» [1]).

К этим чисто просветительским мотивам Кант опять, как и в молодости, присоединяет красноречивую защиту свободы. Обыкновенно,—говорит он,—даже очень умные люди утверждают: известный народ не созрел для свободы (политической); крепостные помещика для воли не созрели, и люди вообще не созрели для свободы веры. «Но при таких предположениях свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя созревать, если предварительно не ввести людей в условия свободы. Надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе. Первые проявления, конечно, бывают грубыми, обыкновенно сопровождаются большими затруднениями и опасностями, чем те, при которых все стояло еще не только под приказаниями, но и под опекой других, но созревают для разума не иначе, как только через свои собственные попытки, производить которые следует вполне свобдно».

При всей проповеди «религии в пределах разума» книга Канта носила ярко просветительный характер и, в сущности, была направлена против религии. Против философа восстали не только попы (католические монахи в бессильной ярости давали имя Канта своим собакам), но и вся орда благочестивых христиан разных оттенков. Общее мнение их выразил с полной откровенностью какой-то почтенный доктор медицины, приславший Канту следующее послание: «Любезный господин Кант! Разумная вера господина Канта свободна от всякой надежды. Мораль господина Канта свободна от всякой любви. Возникает вопрос, в чем же собственно отличается мораль дьявола от морали профессора, господина Канта?». Другие обвиняли Канта в том, что он старается «похоронить христианскув религию с дьявольской злобой».

Не обошлось дело и без гонений со стороны властей предержащих. Этот эпизод заслуживает нашего внимания не только как одна из страниц истории фанатических гонений на независимую мысль, но и потому, что здесь, как во многих случаях, буржуазное просвещение в лице Канта сыграло далеко не красивую роль.

Время выхода в свет книги Канта совпало с периодом реакции, принявшей особенно мрачные формы в Пруссии. На престол Фридриха вступил Фридрих-Вильгельм II—воплощение безвольного и ограниченного ничтожества, окруженный ярыми реакционерами, среди которых на первом месте стоял обскурант и розенкрейцер Велльнер. Французская революция смертельно напугала короля и правительство и побудила начать

---

[1]) «Религия в пределах только разума», пер. Н. М. Соколова, СПБ, 1908, стр. 190.

преследования против просветителей. На Канта также стали смотреть, как на опасного для государства и религии писателя, и в «высшем цензурном суде» был даже поднят вопрос (в 1791 г.) о запрещении философу писать для печати. Тем не менее первую статью из четырех,составляющих «Религию в свете только разума», ему удалось напечатать в «Берлинском ежемесячнике» без особых затруднений. Цензор «по внимательном прочтении этого сочинения» нашел, «что оно, как и другие кантовские произведения, доступно и понятно только вдумчивым, способным к изысканиям и тонкостям ученым, но не всем читателям вообще».

Вторая часть сочинения, однако, уже не могла появиться в свет, несмотря на все хлопоты издателя. Не только цензурный суд, но и совет министров в разрешении отказал. Это и неудивительно: за несколько месяцев перед этим министры получили в особом указе суровый нагоняй от короля за снисходительность цензуры к духу французской революции. Король даже упрекал министров в том, что они покровительствуют просветителям, стремящимся «исказить чистую христианскую религию». «У всякого перед глазами—писал он—печальный пример того великого государства, где семя революции посеяно вольнодумцами, еще и теперь, после смерти, обожествляемыми одураченною толпой».

Не получив разрешения на печатание своего сочинения журнальными статьями, Кант решил миновать цензуру и выпустить его книгой с цензурой только университета, на что, как профессор, он имел право.

Все обошлось как будто благополучно, но, когда через несколько месяцев, потребовалось второе издание, а вокруг книги поднялся большой шум, Кант имел удовольствие получить именной указ с высочайшим порицанием. В этом указе говорилось, между прочим, следующее: «Наша высочайшая особа уже давно усматривает с великим неудовольствием, как вы злоупотребляете своей философией для искажения и унижения некоторых главных и основных учений св. писания и христианской веры; что именно сделано вами в вашей книге: «Религия в пределах чистого разума», а равным образом и в других небольших трактатах. Мы ожидали от вас лучшего, ибо вы сами должны видеть, сколь непростительно вы этим нарушаете вашу обязанность учителя юношества и идете вразрез с нашими, вам очень хорошо известными, отеческими намерениями». Король требовал от философа немедленного «добросовестного ответа» и исправления и угрожал в противном случае «неприятными распоряжениями». В то же время всем профессорам Кенигсбергского университета было строжайше запрещено «по веским причинам» пользоваться при чтении лекций книгою Канта.

Ничего особенного неприятного в случае неповиновения Канту не угрожало. Авторитет престарелого философа стоял так высоко, что все дело ограничилось бы, вероятно, лишь лишением должности и звания. Но для такого робкого человека, как он, и этого было достаточно, чтобы принудить его к полному подчинению. Королевский реприманд он сохранил в полной тайне до самой смерти короля. Если бы от него требовалось публичное отречение, он, вероятно, отрекся бы. Но изменить свои внутренние убеждения он, конечно, не мог. Оставалось одно—подчиниться и молчать. В его черновиках нашлась следующая заметка по этому поводу: «Отречение от своего внутреннего убеждения низко, но молчание в случае, подобном настоящему, является долгом подданного; и если все, что говоришь, должно быть истинным, то тем не менее человек не обязан высказывать гласно всякую истину». В своем ответе на королевскую бу-

магу Кант смиренно оправдывался во всех, возводимых на него обвинениях. Он отказывался от кафедры по всем отделам, касающимся религии. «Чтобы отклонить от себя малейшее подозрение,—писал он,—я считаю самым верным средством торжественно при этом об'явить, в качестве верноподданного вашего королевского величества, что буду впредь совершенно воздерживаться как в лекциях, так и в сочинениях от всякого публичного изложения всего, касающегося религии как естественной, так и основанной на откровении».

После смерти Фридриха-Вильгельма II цензурный гнет ослабел, и Кант счел себя вправе нарушить вынужденное молчание. Но ничего значительного в области религиозных вопросов им с этого времени (1797) написано не было.

Из краткого анализа главных произведений Канта нетрудно заключить, что роль его в развитии религиозного свободомыслия была двойственной. С одной стороны, несомненно, что он сильно содействовал освобождению научного мышления от окутывавшей его богословской паутины и нанес положительной религии ряд исключительно жестоких ударов. Но, в то же время, он немало усилий приложил к тому, чтобы обеспечить религии—естественной и разумной—прочное убежище от атак материалистического атеизма. Недооценивать этой стороны деятельности Канта нельзя: она целиком вытекала из его классового положения, из его органической врощенности в немецкие обстоятельства второй половины XVIII века. «У Канта,—говорит Маркс,—французский либерализм, опиравшийся на реальные классовые интересы, принял характерную форму. Кант, как и немецкие буржуа, адвокатом которых он был, не замечал, что в основе этих теоретических мыслей лежат материальные интересы и определенная и обусловленная материальными производственными интересами воля. Поэтому он отделил это теоретическое выражение интересов от самих интересов и превратил материально обусловленное направление воли французских буржуа в чистое самоопределение «свободной воли», воли самой по себе, как человеческой воли, сделав из нее, таким образом, чисто идеологическое понятие и постулат нравственности».

Но как мы сказали ранее, сам Кант не был религиозно-ограниченным человеком и если не для других, то для себя он умел мыслить смело и независимо. Все разговоры о мистицизме, якобы, лежавшем в его натуре, совершенно неосновательны. Он и сам резко отклонял от себя всякие упреки в мистицизме. Об этом свидетельствуют и знавшие его люди. Так, один из них (Яхман) говорит, что «в устных беседах Канта было слишком мало мистических представлений и еще меньше можно было подметить мистического чувства в его исполнении обязанностей во всех частных отношениях его жизни». Благочестивый епископ Боровский, его первый биограф, проливает совершенно христианскую слезу по поводу холодного отношения философа к вере. Он говорит, что Кант смотрел на христианство как на «государственную потребность», видел в нем лишь «терпимое установление ради человеческих слабостей», библию рассматривал «только как терпимое средство общественного воспитания народа на основах религии страны» и т. п. Можно предположить, что, в этих подобных рассказах о Канте, дело не обошлось без вполне понятных у верующих людей смягчений. И еще следует принять во внимание, что у Канта не было таких близких людей, перед которыми он, знаменитый профессор, рискнул бы без обиняков выкладывать свое глубокое неверие.

Таким образом, предположение, что Кант был атеистом для себя, является вполне допустимым. Подобное предположение высказывалось неоднократно. Гейне, например, допускал, что Кант «воскресил» бога ради полиции; совершенно основательно говорилось (Форлендер), что «религиозная философия Канта в основе не что иное, как приложение к его морали, другими словами, — прикладная этика»; Ланге говорил, что идеи души,мира и бога у Канта служат не для того, чтобы расширить наше познание, но лишь для того, чтобы «уничтожить утверждения материализма и чрез то дать место нравственной философии, которую он считал самой важной частью философии». И если мы внимательно отнесемся к собственным заявлениям Канта, то и в них мы найдем подтверждения всему этому.

Когда стало известно посмертное сочинение Канта (так называемое Opus posthumum) — наброски и отрывки, относящиеся к трудам Канта, которыми он занимался в последние годы, — утверждать атеизм его стало еще легче. Эту позицию занимает и обосновывает немецкий философ Ганс Файингер. Он утверждает, что, в конце концов, Кант отказался от категорического императива, от вещи в себе и от своего бога, признал все это голыми идеями, чистыми вымыслами и, таким образом, пришел к последовательному (?) атеизму. К этому следует добавить, что Кант, в то же время, повидимому, вновь приблизился к механическому материализму, к которому он был так близок в первых своих сочинениях. Он утверждал, что в мировом пространстве разлита некая материя, — эфир или теплород, название неважно, — которую нельзя рассматривать как научный вымысел, как гипотезу, ибо она является действительным основанием всех физических опытов.

6. Религиозное свободомыслие у последователей Канта.

Философия Канта под именем критицизма имела в Германии не только много противников, но много сторонников еще при жизни Канта, при чем, как это всегда бывает с учением великих философов, среди сторонников образовались различные направления и оттенки в толкованиях учителя. Учение же Канта, стоявшее, как кто-то выразился, с лицом Унуса на рубеже двух эпох, учение далеко несогласованное в своих важнейших частях, давало широкий простор толкованиям и разномыслию.Различные ориентации буржуазной идеологии находили в нем для себя опору и развивали то ту, то другую сторону его. Одни, выразители стремлений групп, терявших почву в действительности и не видевших выхода из социального тупика, цеплялись за все то, что было у Канта отсталым и реакционным — за его учение о религии, за его метафизически закостенелую мораль. Другие, образовывая левое крыло кантианства, стояли ближе к жизни, были духовно более тесно связаны с социально-жизненными слоями и поэтому тяготели к радикальным и разрушительным выводам из философии учителя, к тому, что делало из нее действительно немецкую теорию французской революции. Среди этих «левых кантианцев» выходы к атеизму не были редкостью. «Эти философы, — говорит Фр. Маутнер [1]). — не желавшие признавать того бога, которого Кант выпустил через дверь

[1]) „Der Atheismus" Bd. IV. S 47. В дальнейшем излагая взгляды Гейденрейха и Форберга, мы следуем преимущественно Маутнеру.

метафизики и снова впустил через дверь морали, не были такими крупными строителями и такими глубокими умами, как Кант, но они были проще в своей смелости».

Действительно, отважен и последователен почти неизвестный в история философии ученик Канта, переросший учителя, Карл Генрих Гейденрейх (1764 — 1801), человек отнюдь не с незначительным умом и с большими задатками. Но в то же время, повидимому и человек, которому тесно было в ограниченном мирке немецкой учености. Неудачник, алкоголик, знавший и долговую тюрьму, и лазаретную койку. Человек, у которого мятеж был убит в самом зародыше и который не решался открыто поведать все то, о чем думал он наедине с самим собой и о чем говорил немногим друзьям. Может быть, открытый мятеж казался ему неуместным донкихотством в немецких условиях.

Из ряда его произведений для нас имеют значение лишь «Письма об атеизме». Первое из этих писем было приложено к статье самого Гейденрейха о природе религиозного верования, в которой он популяризировал взгляды Канта на этот вопрос, в то же время критикуя их. Гейденрейх не выдавал себя, конечно, за автора содержащихся здесь атеистических высказываний. Наоборот, издавая впоследствии (1796) это письмо вместе с двуми другими, он снабжает их деистическими опровержениями и в кратком предисловии даже называет состояние своего безбожника родом душевной болезни. Однако, сомневаться в его авторстве нельзя, как нельзя сомневаться и в том, что атеистические письма содержат собственные глубоко-выношенные и искренние убеждения Гейденрейха, ибо благочестивые возражения явно страдают бледной немочью и духом казенного проповедничества, а высказывания атеиста проникнуты всем жаром истинной убежденности.

Гейденрейх с самого начала говорит, что ему нисколько не стыдно заявить, что он ни в какое божество не верит и ни в каком божестве не нуждается. «Вы, быть может, не поверите собственным глазам, — обращается он к воображаемому противнику, — когда прочтете, что, не взирая на самые прилежные удачные старания вникнуть в систему Канта, я так мало приобрел религиозного настроения, что даже представить себе не могу такого случая, чтобы разумный человек мог разумно верить... Можно ли осуждать меня, если я подозреваю, что вовсе не существует никакого надежного пути к вере бога и в бессмертие, и что даже тот путь, который был открыт основателем критической философии, в лучшем случае, при наличии доброй воли и соответствующего настроения, может привести лишь к благочестивому самообману?.. Поэтому я и без религии с успехом могу распроститься с жизнью, но я не в силах преодолеть желания перед своим последним издыханием узнать, почему я не создан для религии, или, наоборот, почему религия не создана для меня».

И автор расказывает о своем воспитании — одностороннем и механическом, при котором в душу ребенка задолго до умственной зрелости вколачиваются понятия бога-отца, бога-сына и духа святого. Однако, разум проснулся своевременно, и любознательность привела юношу к стремлению проникнуть за блестящую внешность природы в ее внутренние процессы. Как карточный домик, распались хитроплетения богословских доказательств. Никогда,—говорит он,—природа не проводила меня к божеству, как творцу ее, но всегда я открывал только ее одну. И скажите сами, разве не иллюзия заставляет ум наш покидать живую природу, вносить в природу то, чего в ней нет, и не видеть того, что лежит перед

нами и свидетельствует о ее неистребимой и самодовлеющей силе. Покажите мне хоть одну конечную цель в природе, хотя бы одну такую цель, которая не была бы подсунута нашей собственной фантазией. И Гейденрейх с тонкой усмешкой замечает, что кантова критика религиозных понятий, в частности его критика т. н. физико-теологического доказательства, не нашла в нем тех суеверий, разрушить которые с такой чрезмерной затратой сил великий философ старался.

И так же, как ум его не нуждался в боге, чтобы об'яснить возможность мироздания, его сердце не испытывало потребности в нем, чтобы совершенствоваться. «Силы души моей были в состоянии полного здоровья, и сердце мое неиспорчено. Я не имел религиозной веры, но в то же время был столь мало востановлен против нее, что скорее обретался в состоянии спокойного равновесия, когда религии не ищут, но и не презирают ее, если она попадается на пути... Чем глубже входил я путем исследования в область сил природы, тем больше исчезала всякая потребность верить в сверхчувственное; и чем больше я углублялся теперь в мысли нравственного порядка, тем сильнее овладевала моим сердцем та самоуверенность, при которой нет нужды искать какую-либо опору для этих мыслей... Таким образом, вы видите, что я обхожусь собственным моральным сознанием, не нуждаясь в переходе к вере... Я так далек от мысли упрекать себя за это неверие, что, должен сознаться, почел бы себя упавшим в собственном уважении, если бы когда-либо потребность в вере поколебала эту твердую самостоятельность моего сердца».

Понятно, что при таком глубоко-продуманном и прочувствованном безбожии, автору атеистических писем и в голову не пришло бы обращаться к своему верующему противнику, если бы он не предполагал, что путем обмена мнениями удастся разрешить интересующий его теоретический вопрос: почему кантово учение о божестве, с такой чудесной силой действующее на других, в его случае не оказывает никакого действия? Ответ противника, конечно, удовлетворить его не мог: тот ведь не нашел иных доводов, кроме предположения, что его корреспондент-безбожник страдает родом душевной болезни. Он отвечает на это, что нередко душевные болезни принимают вид совершенного здоровья и, наоборот, очень часто истинно здоровый ум кажется больным. Нужно ведь доказать сначала, что потребность в боге и будущей жизни принадлежит к числу самых важных потребностей человека, а не является, как раз наоборот, скорее признаком умственной слабости и нравственной испорченности. Но допустим, что, в самом деле, без религиозной веры человеческий разум впадает в противоречие с самим собой, — что еще далеко не достоверно, — и из этого допущения ни в коем случае нельзя сделать желаемого вывода. Возможна ли вообще внутренняя гармония для разума? Моему разуму, может быть, как раз свойственно стремиться к некоей конечной цели и в то же время признавать существование такой цели невозможным, т.-е. всегда быть в противоречии с самим собой. Можно, следовательно, признавать наличие нравственного мира без бога и бессмертия души.

Кантианец-деист утверждает: нравственный порядок с необходимостью должен быть включен в план мироздания; в настоящее время еще не обнаружено никаких следов его, следовательно, нельзя сомневаться в том, что бог и бессмертие души существуют. Но так как, —замечает атеист, — первое положение устанавливается только третьим, то достоверность третьего из него не может следовать никоим образом.—Маутнер

обращает наше внимание на то, что эта острая логическая критика направленная против основного положения кантова учения о боге.

«Разве человек не противоречит явно себе самому, если он принимает бога и бессмертие души потому, что в противном случае он должен противоречить себе в сознании своей обязанности?.. Являются ли добродетель и блаженство высшей целью? Как бы искусственно я ни об'единял в одной цели добродетель и блаженство и ни припрятывал все взаимопротиворечащее в этом об'единении, добродетель, во всяком случае, тотчас потеряет в своей чистоте, как только я поставлю ее в какую бы то ни было связь с благополучием. Блаженство целиком зависит от тела, связывающего человека с тою планетою, на которой он зарождается, растет, цветет и увядает. Блаженство этого существа в другом мире кажется мне представлением, уничтожающим самого себя совершенно так же, как если бы я вздумал представлять себе небесно-голубой или ярко-красный дух».

«И не есть ли религия в целом сплетение мыслей, которые не имеют в себе ничего мыслимого, не есть ли она путаница представлений, которые ничего не представляют, которые даже просто ни к чему не относятся? Ваш Кант своею верою хочет отнять от нас чувственный мир. Но как только мы следуем за ним, мы попадаем в безвоздушное пространство, где мы не в состоянии дышать... Самая ваша идея бога есть пустопорожняя идея, которая возвещает все и ничего не содержит.

«Чувственный человек нуждается в религии, если он слишком чувственен, а нравственный, если он недостаточно нравственен. Совершенное заблуждение думать, что согласно законам природы смерть должна страшить человека. Она страшна лишь выродку, так как человек, оставшийся верным природе, в годы старости, наоборот, глядит навстречу ей со спокойствием и даже с вожделением... По мере того, как в нравственно извращенном человеке страсть к жизни выходит из своих естественных границ, бессмертие становится потребностью все более настоятельной... Вечная жизнь! У меня кружится голова, если я только хочу уловить эту мысль; когда же я ее начинаю понимать и раздумываю, я умираю от скуки... Извращенный нравственно человек, у которого страсть к жизни становится своего рода распутством, ищет бога, сам не зная, чего он ищет. Нравственный человек, побуждения которого, благодаря его естественным задаткам, обретаются в полном порядке, так же мало нуждается в боге, как и вечной жизни».

«Ваш бессмертный учитель (Кант), повидимому, даже представить себе не мог истинно добродетельного человека. — Добродетельный без бога, человек с сильным и чистым сердцем без надежды и ожидания, с сердцем, которое любовью своей об'емлет человечество своего времени и человечество грядущих поколений, такой человек готов ко всякой жертве, даже не желая воздаяния. Может ли наш разум в союзе с самой пламенной фантазией вообразить себе более благородный идеал? Нет, эта мысль — самая возвышенная из всех, какие нам только доступны; даже творческое всемогущество не в силах подняться выше. — И насколько ниже стоит добродетельный с богом по сравнению с добродетельным без бога!.. Даже тогда, когда добродетельный с богом на первый взгляд не думает о будущих воздаяниях, это только жалкое кривлянье; он может позволить себе забыть их на один момент, потому что вообще-то мысль о них его никогда не покидает... Высшая нравственность возможна лишь для безбожника и только через разва-

лины религии лежит верный путь к этому идеалу. Религия должна быть уничтожена, чтобы нравственность и добро не оказались только мечтой... И даже, если предположить, что существует бог, он должен был бы спрятаться от людей, он должен был бы одновременно с принципами нравственности основать также и принципы атеизма, чтобы не пошло прахом все предназначение человека».

В лице Гейденрейха мы имеем перед собою вполне определенный тип воинствующего атеиста. Философские основания его атеизма для нас не совсем ясны; может быть, не совсем ясны они были для него самого. Он не был, повидимому, материалистом, в полном, французском смысле слова, но он очистил материалистические элементы учения Канта от налипшей на них идеалистической метафизики и если не привел и в систему, то в этом виноваты обстоятельства, жестоко искалечившие его сильный и ясный ум. Во всяком случае, он уже вырос из той стадии религиозного свободомыслия, на которой все дело сводится только к защите, он перерос уже одно только отрицание. Он провозглашает положительную истину атеизма, и очень близок к пониманию его социальной роли.

Гейденрейх постарался обезопасить себя, печатая свои письма атеиста с соответствующими противоядиями в виде «возражений» на них. В этом, конечно, сказалось отсутствие мужества. Но насколько подобное отсутствие мужества оправдывалось условиями немецкой политической жизни в эти годы, показывает участь, постигшая знаменитого философа Фихте в связи с высказанными им — тоже не без околичностей — вольнодумными взглядами.

Иоганн Готлиб Фихте (1762 — 1814) был именно тем последователем Канта, который превратил половинчатый идеализм кенигсбергского философа в последовательный абсолютный идеализм. По его учению, мир вещей, воспринимаемый нашими чувствами, не существует помимо воспринимающего я. Только творческий дух создаст то, что мы называем материей; и материя поэтому, в конечном счете, сама есть дух. Человеческое знание есть свободное произведение сознания. Природа создается раздвоением я, но это я существует лишь пока оно действует. Единственное, что существует не как явление, это — бог.

Эти, совершенно абсурдные с точки зрения простого здравого рассудка, положения, конечно, окружены сложной системой метафизических лесов, позволяющих философу обходиться с воображаемым миром так, как если бы он был действительным, и во многих случаях леса у Фихте стоят более незыблемо, чем самое здание. Реакционнейший идеализм не помешал Фихте быть одно время самым передовым человеком Германии, и очень многие его идеи оказали громадное влияние на последующее развитие. В частности, особенного упоминания заслуживают его взгляды на сущность государства и на право собственности, приближающие его к утопическому социализму начала XIX века [1].

Отношение Фихте к французской революции и те политические и социальные идеи, на которые вдохновило его переживание этого события, также не стоят в прямой связи с его философским учением. Эти идеи в данной немецкой обстановке являются революционными, и основным побуждением к ним было совершенно практическое стремление к преобра-

[1]) Эта сторона взглядов Фихте прекрасно освещена у А. Деборина «Фихте и Великая французская революция», «Под знаменем марксизма», 1924, кн. 10—11 и 12; 1925 г., кн. 3.

зованию Германии если не вполне на французский лад, то, во всяком случае, в сторону к приближению социальных условий Германии к тем нормам буржуазного порядка, которые казались увековеченными революцией.

В отличие от многих других передовых людей Германии «крайности» революции не оттолкнули Фихте. После казни французского короля он обращается к государям Европы, — а в сущности через их головы к немецкому народу, — с пламенным манифестом о свободе мысли, датируя свою книгу последним годом старого мрака. Правда это свое произведение он выпускает анонимно, но обещает вскоре назвать себя. Свою задачу он видит в утверждении прав человека во всей их полноте.

Падают старые разбойничьи замки, — с торжеством констатирует он. — Возникают планы величественных новых зданий. И их хотят разрушить, подавляя свободу мысли. Неужели мы отдадим отнять у себя эти надежды? Возможно, конечно, что в результате угнетения жизнь остановится в угодных правящим границах. Но гораздо более вероятно, что сила естественного течения прорвет все плотины, и тогда человечество жестоко отомстит своим угнетателям.

И мирный философ явно питает «кровожадные» чувства революционера. Он не сомневается, с одной стороны, в том, что правящие останутся глухи к призывам благоразумия, а с другой стороны, он видит неизбежность, а потому и желательность насильственного переворота. «Я боюсь, что не останутся, или едва ли хватит времени, прокладывать пути по запрудам, которыми безрассудно, ничему не научившись из урока грозных событий, хотят остановить растущую волну».

Ужасы революции! Злоупотребления свободою! Что это все по сравнению с тем, что разыгрывалось по указке политического деспотизма и религиозного фанатизма! Да нужно ли говорить о том, что вина за все отрицательное в революции лежит на вековом порабощении, а не на неограниченной свободе. И, обращаясь к «помазанникам божим», Фихте издевается: «О, вы, которые, как мы узнали из ваших собственных уст, являетесь благодетельными гениями, хранителями счастья народов, вы, предметом нежной заботливости, которых является только это всеобщее счастье, — ответьте, почему же при вашем высоком управлении наводнения продолжают попрежнему опустошать наши поля, а ураганы разрушают наши дома?.. Почему война и мор еще до сих пор тысячами губят ваших дете?! Прикажите же стихнуть ураганам! И прикажите то же самое буре наших возмущенных мыслей... Дайте нам истину, делающую нас счастливыми! Но вы молчите?». Цари не могут управлять мыслью, как они не управляют и силами природы. И так же как сама природа исправляет содеянное ею зло, так и общество одно только силою свободы исцелится от своих язв. Французская революция справедлива.

В другом своем сочинении, вышедшем в том же году (1793) в «Материалах к исправлению суждений публики о французской революции», Фихте устанавливает значение революции для человечества. Он извиняет ее крайности и на их примере хочет научить немецкий народ, как без гибельных потрясений притти к торжеству прав человека. Поздно будет поучать оличавших рабов в момент восстания. Нужны внутренние усилия, самоусовершенствование, мирная революция, одним словом. Однако, этими «мирными» словами Фихте прикрывает революционные мысли и методом компромисса он хочет притти к радикаль-

одним словом. Однако, этими «мирными» словами Фихте прикрывает ревостает против абсолютной монархии, требует отделения церкви от государства и экспроприации дворянской и церковной собственности. В частности, он выступает здесь непримиримым врагом духовенства и разрушает представление о религии, как основе социального порядка.

Его аргументация сводится к той мысли, что блага земные, как имеющие отношение лишь к миру чувственному, не могут быть поставлены в связь с миром сверхчувственным, с «царствием небесным». Небесные блага, обещаемые церковью, — вещь совершенно проблематическая, опытом недоказуемая. Поэтому никакой договор с церковью не должен иметь места. Государство должно быть неверующим, и церковь, как сторона в договорных отношениях с верующими, должна находиться вне поля его зрения и вне его попечения. Государство, нуждающееся в религии, тем самым обнаруживает свою несостоятельность . Церковь, являющаяся представительницей сверхчувственного мира, должна быть исключена из реальных отношений. Вы можете совершенно свободно верить ей или не верить, дарить ей свое имущество, или, потеряв веру, отбирать его у нее. Но она не в праве выражать свое неудовольствие вашим отпадением от нее иначе, как карами духовного порядка — анафемой, например. Но сожжению предавать она не может никого, разве только тех, кто сам этого пожелает.

Повидимому, Фихте не сразу стал известен, как автор столь радикальных политических сочинений, иначе трудно было бы понять, как человеку с такими мыслями могло быть доверено воспитание немецкого юношества. Он получил должность профессора при Иенском университете в 1794 году и занимал ее, пользуясь славой выдающегося философа, до 1799 года, когда его участие в знаменитом «споре об атеизме» навлекло на него гонения.

Хотя этот «спор об атеизме» и представлял собою «немецкую бурю в стакане воды», как называет его Маутнер, он был весьма значительным событием в духовной жизни немецкого общества. Остановиться на нем необходимо тем более, что кроме Фихте—атеиста, по меньшей мере сомнительного, в нем принимал участие и даже был его виновником атеист несомненный Фридрих Карл Форберг (1774 — 1848), взгляды которого во многих отношениях интересны.

В конце 1797 или в начале 1798 года Фихте получил для редактируемого им в то время «Философского журнала» статью Форберга «Развитие понятия религи». Смелость этой статьи испугала его, и он хотел было отклонить ее; но потом предложил Форбергу напечатать со смягчительными редакционными примечаниями. На это Форберг не согласился. В конце концов, статья была напечатана, но Фихте предпослал ей свою статью «Об основании нашей веры в божественное мироправление». Здесь он отчасти возражал против слишком крайних положений Форберга, но в то же время излагал и свои собственные взгляды на религию.

Сначала, повидимому, обе статьи не обратили на себя серьезного внимания духовных и правящих сфер. Лишь через несколько месяцев, в конце 1798 г., после того, как какой-то литературный доносчик ошельмовал атеистами обоих авторов, начались разговоры. И в первую очередь, естественно, зашевелилось духовенство в лице дрезденской оберконсистории. Затем и дрезденское правительство конфисковало статьи, запретило журнал, и потребовало от других саксонских правительств, в частности, от Веймарского, серьезного наказания для авторов под угро-

зой воспретить в противном случае своим подданным посещение Иенского университета. Маленькое Веймарское правительство, к которому, между прочим, принадлежал величайший гений Германии—Гете, увидело себя вынужденным подчиниться и наказать «атеиста» Фихте. Дело шло только о выговоре через академический сенат. Но Фихте совершенно справедливо усмотрел в этом покушение на академическую свободу и в письме к одному из министров заявил, что в случае «нагоняя» не только подает в отставку сам, но и другие профессора последуют за ним. Фихте был уволен. Его коллеги, на поддержку которых он, повидимому, имел основание рассчитывать, смолчали. Волновались студенты, но в те времена с ними считались меньше всего. Тем дело и кончилось, что касается его внешней стороны.

Но внутреннюю сторону всей этой «истории» прекрасно уловил сам Фихте. Он понимал, что речь идет не об его «атеизме», взятом самом по себе, т.-е., как философское учение о боге, о связи его свободомыслия в этих вопросах с его политическим радикализмом. Его «атеизм» для государства никакой опасности не представлял, но весь строй его мыслей был опасен для основ немецкого старого порядка, для реакции, вызванной революционными событиями. «Для меня совершенно ясно, — писал он, — что отныне деспотизм будет защищаться со всей силой отчаяния и что в основе его плана лежит стремление искоренить свободу духа... Яснее ясного, что если французы не получат чудовищного перевеса и не проведут перемены в Германии, или, по крайней мере, в значительной части ее, то через несколько лет человек, о котором известно, что он выразил в течение своей жизни хоть одну свободную мысль, не найдет себе спокойного местечка». Я никогда не верил тому,—говорил Фихте,— что преследуют меня за атеизм. «В моем лице преследуют свободного мыслителя, который начинает находить доступ к пониманию (счастьем Канта была его непонятность), и человека, о котором идет молва, что он демократ. Они, как привидения, боятся независимости, которую пробуждает — они это смутно предчувствуют — моя философия».

И Фихте не хотел молчать. Он, правда, защищался от обвинений в атеизме, но эта защита непрерывно переходила в нападение. Он публикует сначала «Апелляцию к публике против обвинения в атеизме с просьбою прочесть это сочинение раньше, чем оно будет конфисковано», а затем «Письменные об'яснения издателя Философского журнала перед судом против обвинения в атеизме». Как в своей статье об основании веры в божественное мироправление, так и в защитительных статьях он неоднократно заверяет читателей и судей в своей преданнотси вере, в своем беспредельном уважении к религии. Стоит, однако, присмотреться к основанию его рассуждений, чтобы увидеть за всеми этими расшаркиваниями довольно далеко идущее вольнодумство.

В самом деле, Фихте приравнивает бога к нравственному миропорядку. «Живой и действующий нравственный порядок, — говорит он, — и есть сам бог. Ни в каком другом боге мы не нуждаемся, да и не в состоянии никакого другого бога постигнуть. В разуме нет ничего, что обосновало бы выход из этого нравственного миропорядка и допущение—с помощью умозаключения от обоснованного к основанию — какого-то еще особенного существа, в качестве причины этого миропорядка. Неиспорченный рассудок, безусловно, этого заключения не делает и не понимает никакого особенного существа в этом роде. Только сама себя неразумеющая философия творит его».

Весьма трудно с точностью охватить, что представляет собою этот фихтевский бог — нравственный миропорядок. Это — «основа всякой достоверности», «единственная общезначимая об'ективность», это, в то же время, некий «план» и нравственный врожденный закон. Люди с идеалистическим складом ума, может быть, находят за всем этим блеском слов какое-либо содержание. Для нас это—сплошная бессодержательность, такая же непонятная, как бог теологов, хотя и значительно менее вредная в социальном отношении. Поскольку же из этого нагромождения пустопорожних слов Фихте и его последователи умудряются сделать тот вывод, который мы делаем из материалистических посылок, а именно, что «понятие о боге, как особой субстанции, невозможно и противоречиво», мы готовы за этой философией даже признать некоторую историческую заслугу.

Безбожник Гейне, считавший фихтевский идеализм «одним из колоссальнейших заблуждений, какие когда-либо измышлял человеческий ум», был, однако, того мнения, что за нравственным миропорядком Фихте не спрятался даже самый захудалый бог. Это, мол, одна насмешка над тупоголовыми верующими. «В самом деле,—говорит он, — позволительно сомневаться, ирония это или чистое сумашествие, когда Фихте так наголо очищает милосердного бога от всякой чувственной примеси, что отрицает за ним даже существование, ибо существование есть чувственное понятие и возможно лишь как чувственное! Наукоучение (так называл Фихте свою теорию), говорит он, не знает никакого иного бытия, кроме чувственного, и так как бытие может быть приписываемо только предметам опыта, так богу это совершенно непреложимо. Поэтому фихтевский бог не обладает никаким бытием, он не существует, он проявляется лишь как чистое действие, как расположение событий, как мировой закон». Закон вместо бога — это чистейшее безбожие.

Гейне, однако, кое-чего у Финте не досмотрел. Фихте не «вычистил» из религии бога целиком и этим не уничтожил религию. Он только утончил, рафинировал и религию, и бога. Христианский грубый бог для него —истукан, а христиане именно—люди нерелигиозные. Они не в состоянии подняться до понятия бога, как его нафилософстствовал Фихте, потому что его бог — «правитель сверхчувственного мира» без всякой примеси чувственности. Единственная заслуга, которую Фихте признает за христианским богом — и вообще богом положительных религий — в помощи, оказываемой им несовершенной полиции. И против традиционного христианства он восстает потому, что «возвышенное» учение христа превратилось в учение о загробном блаженстве. Свою же философию религии Фихте отождествляет именно с учением христа в его возвышенности. Бессмертие души он также мыслит положительного в виде учения о непреходящем «я» и «религиозное общение с богом», в конце концов, вновь вводит его в наезженую колею мистической религии.

Таким образом, об атеизме в собственном смысле слова у Фихте не может быть и речи. Его учение сродни деизму, хотя бог, как первопричина, им отвергается. Во всяком случае, его совершенно ошибочно сближали с пантеизмом, так как, при всей сбивчивости и непостоянстве Фихтевских определений, несомнено одно: его бог внемировой, и если его даже мыслить, как мировой порядок, или закон, он все же, как творческое начало, является отличным от мирового целого.

С гораздо большим правом можно говорить об атеизме Форберга, истинного виновника и главного действующего лица «спора об атеизме».

Форберг считает бытие бога совершенно недостоверным; в сущности, он отрицает его, продолжая развивать далее, до всех логических выводов учения Канта о практическом разуме. Для него религия есть нечто иное, как практическая вера в некое нравственное управление миром. Но эта вера основывается не на опыте, ибо повседневный опыт дает гораздо больше оснований заключить о господстве злого начала в жизни, чем о господстве доброго. Точно так же свое основание вера не может найти и в чистой теории, в спекулятивных построениях, ибо с их помощью одинаково успешно, т.-е., в сущности, одинаково скверно, можно доказывать бытие бога и бытие дьявола. Тот миропорядок, который нам известен, без труда мог бы быть установлен не всеблагим творцом, а творцом всезлым, но, в сущности, самое допущение об изначальном творце, без коего немыслим порядок, есть недопустимый антропоморфизм.

Вера может быть основана лишь на совести, — вспомним о забытом Маттиасе Кнутсене [1]), — т.-е. она исходит из сердечной потребности в том, чтобы добро в мире возобладало над злом и чтобы на земле наступило царство справедливости, правды и истины. В это нужно верить, как нужно верить и в то, что добро всегда было и будет в мире, хотя как последнее, так и наступление царства божия на земле недоказуемо. Хотя никакого божественного плана и не существует, но Форберг хочет, чтобы мыслящий и честный человек в это верил и соответствующим образом строил свою жизнь. «Обязаность состоит не в том, чтобы верить, что существует нравственное мироправление или что существует бог, как нравственный мироправитель, но только и единственно в том состоит обязанность, чтобы поступать так, как если бы во все это верили».

В конце своей статьи Форберг ставит «затруднительные вопросы», связанные с его темой, и дает свои ответы на них. Ирония и, пожалуй, в некотором роде озорство бросаются здесь в глаза.

Существует ли бог? — Это неизвестно и всегда будет так. Самый этот вопрос есть плод праздного любопытства и заслуживает решительного отпора.

Можно ли от всякого человека требовать, чтобы он верил в бога? — Нет, ибо под верой обычно понимается теоретически обоснованное убеждение, а такое убеждение, есть суеверие; истинная же религия есть дело волеиз'явления.

Можно ли быть честным, не веруя в бога? — Да.

Может ли атеист иметь религию? — Конечно.

Как относится религия к добродетели? — Как часть к целому.

Есть ли религия почитание бога? — Ни в коем случае.

Во всех приведенных нами и в других, менее интересных, вопросах и ответах речь идет о боге, так сказать, теоретического разума и о религии, как о практической морали, отнюдь не связанной с понятием божества, а, наоборот, именно освобожденной от этого суеверия. Атеизм Форберга здесь несомненен. Но, чтобы у понимающего читателя не оставалось никакого сомнения, на этот счет, Форберг задает еще один вопрос, наиболее злокозненный из всех: «Не есть ли понятие практической веры скорее понятие шутливое, чем серьезно философское?» Ответить предоставляется читателю.

---

[1]) См. «История атеизма», часть I.

Подобно Фихте, Форберг после поднятого против него похода увидел себя вынужденным обратиться к публике с защитительным сочинением — «Апологией». Характер этой самой самозащиты определялся как занятой Форбергом теоретической позицией, так и его социальным положением. Что касается его теоретической позиции, то она ясна из вышеизложенного. Его атеизм не воинствующий, не атеизм мятежного борца, чувствующего кровную связь с борющимися против старого порядка общественными группами и стремящегося дать им в руки теоретическое оружие, а мирный атеизм скептического мыслителя, атеизм сглаженный, ступеванный, прячущийся. Форберг открыто не отрицает бытие бога, хотя для себя этот вопрос он решил вполне отрицательно, он только отводит его под предлогом его неразрешимости во веки-веков. И при всей шутливости его понятия религии под формулой «поступай так, как будто бы ты верил в бога и в наличность предначертаний его» — содержится весьма недвумысленный социальный оппортунизм. Старик Вольтер невольно приходит тут на память с его богом, выдуманным лишь для того, чтобы народ не забыл о необходимости смирения и послушания. Практическая вера Форберга такое же лицемерие законопослушного буржуа, выросшего из пеленок веры, многим про себя недовольного, но пуще всего боящегося распространить свое недовольство дальше узкого круга «вполне порядочных» и неспособных к бунту людей.

И он таков не только в теории, но и в жизни. Почтенный школьный директор, он умудряется даже после опубликования своей статьи остаться на своем месте, не сморгнув, — не так, как Фихте, — принимает заслуженный нагоняй от правительства и кончает свою жизнь, — смешно сказать! — в чине тайного церковного советника, т.-е. в некотором роде генерала от церкви. Правда, за полстолетия, от его безбожного выступления и до праведной кончины, он уже ни разу не обмолвился публично ни одним сомнительным словом, но и от своих взглядов он не отрекся. Так, в одном из писем его было обнаружено следующее исповедание неверия, относящееся к 1821 г.: «Ни в каком положении своей жизни я никогда не нуждался в вере и предполагаю оставаться в моем решительном неверии до конца, который для меня будет совершенным концом».

В «Апологии» мы находим все эти — характерные вообще для свободомыслящих немецких философов — уступочки. Форберг доказывает в ней, что даже если бы государственной властью категорически запрещено было публиковать хоть что-нибудь об атеизме, то и в таком случае он этого закона своей статьей не нарушил. При исполнении своей должности педагога, он обязанностью своей считал давать детям религиозное воспитание в полном согласии с догмами лютеранской церкви; здесь же он воспользовался свободой писателя. Таким образом, преподавая в школе теизм, он отдавал государству то, что государству принадлежит; в своей же писательской деятельности он только отдавал дань своей совести.

Подобного рода игра в двойную обязанность — обязанность должностного лица, при исполнении которой не только можно, но и должно во имя блага государства итти на сделку с совестью и убеждением, и обязанность по отношению к самому себе и к истине — оправдывалась еще Кантом. Но Форберг отступает даже и с этой лицемерной позиции, заявляя в свое оправдание, что он не опубликовал бы своей статьи, если бы мог заблаговременно учесть, что его выступление будет иметь такие

последствия. «Философский журнал», мол, имеет мало читателей и, следовательно, вред от его выступления не мог казаться слишком большим. Наконец, он пытается свалить всю вину и ответственность перед властью на редактора журнала и на типографа.

Переходя к защите по существу, Форберг утверждает, что он дальше отрицания познания бога не идет, а это — не атеизм в строгом смысле слова. Даже убежденные деисты выражали мысль, что существование бога — дело веры, а не знания. Теоретическая вера в бога не является религиозной обязанностью, а выполнение религиозной обязанности мыслимо без теоретической веры в бога.

Несомненной заслугой Форберга и большим шагом вперед от Канта — при сохранении исходных позиций «Критики чистого разума» — является то, что он уже твердо знает, что в данном нам мире нет никаких указаний на существование нравственного порядка. Он — решительный противник кантовой теории практического разума, считает ее в высшей степени нефилософской и видит здесь «опасное заблуждение». Это, — говорит он, — «черный ход, открытый для того, чтобы впускать всякую бессмыслицу, с большим трудом прогнанную теоретической философией».

II.

БОРЬБА С ЦЕРКОВЬЮ В РОССИИ ДО НАЧАЛА XVIII ВЕКА.

При всем своем относительном своеобразии развитие общественных отношений на территории России проходит в тех же главных формах, что и в Западной Европе. Как ни ослаблены проявления борьбы общественных классов в период удельно-феодального строя вследствие почти неограниченных в то время колонизационных возможностей и неизбежной при этом текучести населения, на их почве, тем не менее, воздвигаются типичные для средних веков идеологии, среди которых христианская религия занимает главное место. Правда, православие не католицизм, и святая Русь» не обладала той податливостью к христианизации, о которой свидетельствует история средних веков на Западе: Церковная организация также не отличается у нас тем всеохватывающим характером, какой она имела в странах католических. Однако, и в области идеологии, и в политической роли церкви мы наблюдаем в сущности те же тенденции, которые были отмечены при рассмотрении религиозной оппозиции католицизму на исходе западного средневековья.

Христианство, принесенное из Византии, внесло мало изменений в древне языческое мировоззрение русского народа. «Общество XIV—XVI веков в целом сохраняет старый взгляд на религию, как на совокупность опытного знания таинственных сил природы и на совокупность средств жить с таинственным миром в ладу, обращая его даже себе на службу. В зависимости от социального положения, человек XIV — XVI веков прибегал к различным средствам; низы довольствовались старыми методами и посредниками, присвоив им лишь христианские клички, верхи иногда пускались в книжные изыскания, но по существу оставались на той же основе, что и низы» [1]). Светской образованности не существовало. Содержание же образованности религиозной лишь у тонкого слоя преимущественно духовных лиц выходило за пределы той «двоеверной» амальгамы, которая составляла самый фон народной мысли. Эта религиозная образованность, при отсутствии национальной самобытной литературы, естественно проникается целиком влияниями литературы византийской, замыкается исключительно в узкий круг нормальных истин веры, механизируется до крайних пределов и почти полностью исключает всякое проявление свободной критической мысли. Церковная книга, «писание» дает направление деятельности ума и обусловливает собою то начетничество, которое характеризует русскую мысль в течение ряда веков. Всякое знание, расходящееся сначала с авторитетной книгой, а затем уже и с традицией толкования этой книги, провозглашается превратным, дьявольским, еретическим. Обряд и догма слиты воедино.

---

[1]) Н. М. Никольский «Народная религия и церковь в XIV и XVI в.в.» в Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровского, изд. т-ва «Мир», т. II, стр. 6.

С другой стороны, вследствие ряда экономических и политических причин, Московская Русь отделяется от европейского Запада стеной религиозно-национальной обособленности. А именно в эти века на Западе совершается реформационное движение, светская научная мысль одерживает ряд великих побед над богословием, и эти события остаются почти без воздействия на духовную жизнь русского народа.

Постепенное вытеснение язычества церковностью является результатом роста самой церковной организации и ее социально-политической роли. В свою очередь рост церкви и усиление ее влияния органически связаны с процессом политической централизации, с об'единением независимых и полунезависимых уделов в государственное целое. Здесь, как и на Западе, в качестве организующих центров указанного процесса выступают монастыри.

Легенды о монашеском подвижничестве, якобы неопреодолимо действовавшем на народное воображение и содействовавшем путем чистого внушения скоплению «доброхотных даяний», образовывавших огромные богатства, — голый вымысел. Суровые аскеты, «подвижники веры христовой« — редкое явление, и, конечно, не эти юродивые и фанатики занимались приумножением до невероятных пределов монастырских имуществ. Церковные богатства были плодом экономической и политической деятельности монастыря, как ячеек организации федального господства.

Именно в эти века наблюдается стремительный рост монастырей. Если в первые три века по проникновении на Русь греческой веры возникло всего 87 монастырей, то за один XIV век их было основано 80, а в первую половину XV — 70. Паразиты-монахи, строя свои кельи, очень часто встречали резко враждебное отношение к себе со стороны окрестных крестьян; бывали случаи изгнания, избиения и даже убийств святых отшельников крестьянами, знавшими, что основание монастыря несет за собою кабалу для них, так как удельные князья неизменно приписывали к монастырям соседние земли с их трудовым населением.

Социальный состав монашеской братии и монастырские нравы и обычаи показывают, что, как общее правило, молитвенное заступничество и просвещение в вере было на последнем месте. Основателями монастырей в подавляющем большинстве были князья и бояре, в монахи постригались в большинстве они же, так как от постригавшихся требовались вклады селами или деньгами. В монастырь шли ради легкой жизни и ради карьеры. Послушание и благочестие, пост и молитва, целомудрие и воздержание были добродетелями не писанными для черноризников. Один строгий игумен Троице-Сергиевской лавры даже сбежал из монастыря, «бяху там бояре и князи постригшиеся не хотяху повинутися».

Христианство с его церковной организацией, таким образом, и у нас было орудием классового господства, и естественно, что, поскольку сопротивление угнетенных народных масс принимало сколько-нибудь определенные формы, оно должно было направляться против церкви. И действительно, антицерковные настроения в духовной жизни русского общества даже в те темные времена не были редкостью. Они проявляются и в литературе и в жизни.

Среди религиозной литературы, — а другой тогда не было, — имеются так называемые «отреченые» книги, т.-е. сочинения неканонические, осужденные православной церковью, как вредные для народа. Вредными они считались отчасти потому, что были переполнены языческими суевериями, цепко гнездившимися в устном предании, но также, и глав-

ным образом, потому, что «от еретик сложена быша» и содержали нападки на официальную церковь и духовенство, т.-е. по существу, служили выражением классовой ненависти крестьянства и городской бедноты. Самым распространенным мотивом в такого рода сочинениях было убеждение, что после смерти светских и духовных угнетателей народа их души попадут в «геенну огненную». Эти адские наказания во утешение страждущим в земной юдоли и описывают разные «Хождения по мукам». «Их основная идея, — говорит Н. М. Никольский, — внушена тогдашней русской действительностью: они восхваляют благотворителей, не притеснявших черный народ, и грозят адскими мучениями жадным вельможам и в особенности монахам, отказывавшим в помощи нищей братии, обидящим, грабящим и бичем истязующим своих крестьян. Это был первый народный протест против церковной организации, как орудия господства».

Русское средневековье XVI веком не заканчивается. Типичное для средних веков господство церковных мотивов в духовной жизни общества мы встречаем на всем протяжении XVII века, и даже в начале XVIII века наиболее яркие проявления борьбы против клерикальной опеки проникнуты формально-религиозными настроениями.

I. Стригольники.

Первой известной в истории ересью с определенно антицерковным уклоном была у нас ересь стригольников, возникшая в первый половине XIV века в Пскове [1]). Общие причины ее, несомненно, коренятся в указанными выше стихийном недовольстве народных масс угнетательской ролью церковной организации. Иначе нельзя было бы об'яснить ни ее относительной устойчивости, ни вполне определенного маршрута ее распространения. Как и на Западе, антицерковное движение на Руси возникает и распространяется в значительных городских центрах с развитой ремесленно-торговой деятельностью, с наличием значительного слоя оторвавшегося от натурального хозяйства населения, уже воспитанного в идеях политической самостоятельности.

Колыбелью ереси стригольников был Псков, но истинным очагом ее распространения стал Новгород. И Новгород и Псков были независимыми «республиками», вольными городами, совершенно отличными от обычных на Руси городов-деревень. В них было сильно развито ремесленное производство на внутренний рынок, и они играли главную роль во внешней торговле русским сырьем. Денежное хозяйство в них преобладало уже над натуральным. Они, следовательно, стояли на той ступени культуры,

---

[1]) Отдельные случаи еретических учений имели место и ранее. В 1004 г., вскоре после принятия христианства, в Киеве об'явился некий Андриан скопец, хуливший церковь, ее уставы, иерархию и обряды. Заключенный в тюрьму, он раскаялся. Другой случай произошел в XII в. тове в Киеве, где какой-то Димитрий за антицерковное выступление подвергся преследованию.

«Известия об этих двух явлениях,—говорит Н. И. Костомаров — «Историч. монографии и исслед.» (СПБ, 04, кн. III, стр. 460)—так кратки, что нельзя извлечь из них никаких заключений, кроме того, что в первые века после принятия православия к нам вошла и оппозиция против православия, искавшая явления христианства в других формах; но мы не можем показать ее сущности, и еще менее степени того влияния, какое она имела и в каких местах». Так же неопределенны сведения об этих двух еретических выступлениях, приводимые у историка православной церкви Е. Голубинского («История русской церкви», т. I, вторая половина тома).

до которой прочая Русь еще не дошла и которая сближала их с Западным городским уровнем. И, действительно имеется ряд свидетельств о том, что в северно-русских «народоправствах» образовательный уровень населения был относительно очень высок, при чем роль западных влияний не только не исключена, но большинством историков отмечается, как очень значительная.

Частной причиной появления ереси стригольников сначала именно во Пскове надо признать зависимость церковного управления в нем от Новгорода при наличии политической самостоятельности. «Псковская земля в церковном отношении была какою-то оброчною статьей Новгородского церковного управления», — говорит Н. Костомаров. Из этой зависимости вытекал целый ряд злоупотреблений, в частности, посвящение в духовный сан было предметом купли-продажи. Но злоупотребления разного рода отличали церковную организацию не только во Пскове; в том же Новгороде духовное начальство отнюдь не руководилось строго внутренними достоинствами кандидатов на пострижение. В Пскове местные условия могли только обострить общее недовольство и дать ему конкретный повод. Считать ересь стригольников порождением только псковских условий, а не общих отношений между «миром» и «клиром», не прямым следствием классовой ненависти городских низов и крестьянства к церкви, как орудию экономического и социального угнетения, было бы явной ошибкой. Такая ошибка не раз допускалась историками [1]).

В дошедших до нас известиях о стригольничестве совершенно отсутствуют указания на его местный характер. Наоборот, все заставляет видеть в нем своеобразное течение умов, религиозное брожение по форме, но социальное движение по существу. Назвать эту ересь учением, доктриною можно лишь с большим оговорками. В глаза бросается типичное для такого рода движений разнообразие в оттенках у различных ересиархов. Одни из них не идут дальше формального расхождения с установившимся церковным обычаем, критикуют умеренно и, в сущности, являются сторонниками реформы церковного управления, тогда как другие в своих обличениях доходят до крайнего отрицания и даже до «прямого действия». Эти различные направления в мнениях не теряются затем в дальнейшем развитии стригольничества, и в XV веке мы находим их в так называемом жидовстве.

Вопрос о западных и вообще иностранных влияниях в ереси стригольников весьма часто поднимался в литературе, но твердо установившегося взгляда на этот счет не существует. Большинство высказанных предложений, вследствие скудности и разноречивости данных о секте, представляются, в лучшем случае, необоснованными. В частности, совершенно неосновательным было предположение Н. С. Тихонравова о том, что стригольничество было русским видоизменением учения немецких самобичующихся, гейслеров, флягелянтов (Тихонравов неправильно называет их также «хлыстами»), возникшего в XIII веке, но широко распространившегося под воздействием тех покаянных настроений, которые ов-

---

[1]) «Исходный пункт ереси,—говорит Н. М. Никольский (цит. статья во II т. «Русской истории», стр. 40),—лежит в местных псковских церковных отношениях... Из столкновения между городской церковной организацией, сложившейся в Пскове, с притязаниями феодального сеньора, каким был новгородский архиепископ, и родилась секта стригольников». Попутно при этом отрицается совершенно и западное влияние.

ладели европейским христианским миром в дни моровой язвы XIV века [1]). «Болячка, называемая прыщом», действительно свирепствовала и в Пскове и в других русских землях и также вызывала покаянные настроения, но эти покаянные настроения вели в монастырь, но не выливались в те формы странничества и всенародной проповеди, какие они приняли в Германии. Стригольники были не кающимися, а обличителями, о массовых покаянных самостязаниях в их среде ничего не известно. Что же касается некоторой общности в воззрениях и проповеди немецких гейслеров и стригольников, — например, идеи равенства, ненависть к духовенству, толкования евангелия, — то такую общность во взглядах без труда можно проследить между стригольниками и многими другими рационалистическими сектами того времени в Европе. Но и помимо этого, предположение Тихонравова не выдерживает критики потому, что стригольничество появилось раньше «черной смерти» даже в Европе [2]). Ересь стригольников приводилась в связь затем с богомильством, южнославянским еретическим учением, возникшим еще в X веке, как своеобразное перерождение манихеизма. Утверждалось, что стригольники, подобно богомилам, признавали в мире два начала — божественное, доброе, обретающееся в горних обителях, и злое, дьявольское, сказавшееся в сотворении земли со всем ее злом. Это утверждение основано на весьма произвольном толковании текстов [3]). Другие черты, общие стригольникам с богомилами, сходственны опять-таки с общими всем рационалистическим сектам учениями и не позволяют делать здесь прямых сближений. Предполагалось, наконец, что в стригольничестве сказалось влияние катарров, но и это предположение не поддается солидному обоснованию.

Но сказанным отнюдь не исключается всякое западное влияние на стригольническую ересь. Наоборот, эти влияния должны были иметь место; их отсутствие было бы трудно об'яснимым, а с другой стороны, без них многое осталось бы для нас в стригольничестве непонятным.

Начать с того, что как Псков, так и Новгород вступили в соприкосновение с иноземцами задолго до XIV века. Известно, что в XII веке новгородские купцы ездили на остров Готланд и подолгу проживали там, в свою очередь готландцы наезжали в Новгород и даже имели там свою факторию, называвшуюся готским двором. Торговля с немцами была не менее оживленной, и особенно она усилилась с образованием в XIII веке Немецкой Ганзы — союза торговых городов. Немецкий двор в Новгороде даже подчинил себе готский. Именно на пути торгового обмена с иностранцами и совершался также обмен идейный. «Известное культурное влияние, шедшие из немецкого источника, — говорит по этому поводу А. Н. Пыпин [4]),—предполагается историками и возможность его подтверждается фактами литературы и народного предания. Новейшие изыскания дают основания заключать, что обмен предания содержался шире, чем думали об этом прежде». Споры о том, чья вера лучше и почему, между по-своему образованными нов-

[1]) «Отреченные книги древней России», очерк 6 в «Сочинениях Н. С. Тихонравова», Москва, 1898, т. I, стр. 211 и след.

[2]) Позднее гипотеза Тихонравова была поддержана В. Ф. Боцяновским в интересной статье «Русские вольнодумцы XIV—XV века», напечатанной в «Новом Слове» за 1896 г., № 12.

[3]) См. критику этого утверждения в ст. Боцяновского, «Н. С.» 1896, № 1, стр. 1556.

[4]) «История русской литературы», т. II, издание 3-е, стр. 65.

городскими купцами и купцами немецкими, у которых религиозное свободомыслие не должно было быть редкостью, могли происходить и в Любеке, где живали новгородцы, и в самом Новгороде, где немецкая колония была многочисленна и содержала в себе не только богатых купцов, но и приказчиков-кнехтов, и учеников, а, вероятно, также и ремесленников, обслуживающих колонию. Из этих споров и мог быть почерпнуть ряд идей, порожденных реформационным движением Запада. Следует думать даже, что новгородцы или же псковичи не могли не иметь известных представлений о религиозных взглядах иноземцев и о той борьбе, которая в этой области среди них происходила. Известная же аналогия между общественными отношениями, вызвавшими на Западе эту борьбу, и порядками, царившими на Руси, делали русских восприимчивыми к некоторым из еретических взглядов. При подобной восприимчивости не было нужды даже в прямой проповеди. Таким образом, наличие западных влияний, игравших роль семян, падавших на подготовленную почву, мы считаем более, что вероятным [1]).

Впрочем, и своего рода идеологическая почва для восприятия некоторых элементов религиозного свободомыслия могла уже создаться среди наиболее образованных русских людей XIV века. Еще Костомаров обратил внимание на то, что наши предки могли быть знакомы с сохранившимися от времен Оригена мыслями о несообразности вечного мучения с беспредельным милосердием божиим. Какой-то проповедник в слове, обращенном к отрицающим вечную муку, решительно восставал против мнения, что милостивый бог не мучит грешных христиан. «Веруйте, братия, — взывал он, — яко истинно есть грешным мука! И жидов вопросите, и еретиков, и еще самих бесов: все отвещевают единогласно: есть суд и мука и отдание по делам комуждо». Еретических мыслей, как известно, не мало рассеяно было в творениях отцов церкви; религиозные искатели из самой библии во все времена с большим успехом выуживали вредные, с точки зрения ортодоксии, идеи. Этих искателей псковской и новгородской земель — «философов», как их тогда называли, — трудно было сбить с намечавшегося перед ними пути ссылкой на единогласное свидетельство такой разномастной компании, как «жиды, еретики и сами бесы».

Исторических данных об ереси стригольников имеется очень мало: все, что нам известно о ней, заимствовано из крайне скудных летописных известий и из обличительных посланий разных князей церкви, т. е. людей, самим своим положением вынуждавшихся к пристрастному отношению к клевете и ко лжи. Невозможно установить даже точной даты появления ереси, и под большим сомнением остается, был ли некий Карп, называемый главным ересеучителем, действительным основоположником стригольничества, или же он только, как человек образованный и энергичный, систематизировал учение, об'единив образовавшиеся самопроизвольно на почве местных отношений его элементы с идеями западного реформаторства.

---

[1]) В виду разногласий, существующих на этот счет между исследователями, уместно привести здесь мнение Г. В. Плеханова, хотя и не занимавшегося специальным исследованием вопроса о происхождении ересей, но бывшего глубоким знатоком общественных отношений древней Руси. В своей «Истории русской общественной мысли» (т. I, стр. 337) он писал: «Псковские и новгородские еретики не чурались Запада, а, напротив склонны были к сближению с ним. Оно и понятно: религиозные взгляды их возникли под очевидным и сильным его влиянием»

Сведения о личности Карпа противоречивы. Повидимому, достовернее всего, что он был ремесленником; «художеством стригольник», говорится о нем в одном источнике. Такая профессия, действительно, существовала, не выяснен лишь ее предмет: это—или стрижка сукон, или цирюльничество; первое вероятнее. Самое название секты, данное, конечно, врагами ее, нельзя связывать с каким-либо обрядовым актом, ибо ни о постригании ее членов, ни об обрезании их сведений нет, а высказывавшееся предположение, что оно имеет связь с бичеванием (от слова стрекать—бить) явно притянуто за волосы. Следует полагать, что название секте дано по профессии самого Карпа; возможно также, что первыми членами ее были в большинстве его товарищи по ремеслу, и в таком случае, это название, характеризуя профессиональный признак участников, совершенно естественно.

По другим источникам Карп был диаконом, или же вообще имел какую-то должность при церковном управлении и был потом отставлен. Это противоречие Костомаров не считал непримиримым. «Будучи диаконом он мог заниматься ремеслом, а может быть, принялся за ремесло, лишившись сана». Вероятнее, однако, что Карп здесь смешивается с его сподвижником диаконом Никитой.

Кроме Карпа и Никиты против церкви во Пскове выступал еще третий еретик, имя и профессия которого остались неизвестными. Все трое они подверглись гонению и были вынуждены бежать в Новгород, где также выступили с проповедью. Сколько времени длилась здесь их деятельность, неизвестно. Но, повидимому, «совратили» они немало лиц. В 1374 году подстрекаемая духовенством чернь зверски расправилась с ними, утопив их в Волхове.

Помимо этих скудных данных о первых вождях стригольничества известно еще, что они были людьми начитанными, а Карп даже написал сочинение в защиту своих взглядов. Даже враги отдавали должное чистоте их нравственных побуждений и благочестию их и их последователей, но, разумеется, видели во всем этом прельщение от вселукавого диавола, отметника божьего.

После убийства Карпа и его товарищей ересь не только не замирает, но распространяется, и господствующей церкви не раз на протяжении более столетия приходится увещевать, обличать и казнить. Особенно ожесточенные преследования стригольников имели место в Пскове и Новгороде в 20 годах XV века, когда многие из них были казнены с такой жестокостью, что даже ревностный блюститель веры митрополит Фотий увидел себя вынужденным советовать поступать с меньшей жестокостью и ограничиваться телесным наказаниям и заточением. В результате этих преследований ересь разносится в другие города (в частности, в Тверь), подвергаясь, естественно, местным видоизменениям. Известия о стригольниках встречаются вплоть до конца XV столетия, когда стригольничество сливается с так называемой ересью жидовствующих.

Переходя к изложению проповеди стригольников, следует указать, что, собственно, элементов положительного вероучения в ней мало, преобладает отрицание, критика, и в этом именно больше всего сказывается ее зависимость от социальных отношений того времени, мало развитых и потому неспособных породить сколько-нибудь определенную идеологию угнетенных низших классов.

Главное место в этой проповеди занимает отрицание церковной иерархии и разрыв с церковью. Ближайшим мотивом этого отрицания

служит то, что весь церковный мир построен на принципе купли-продажи, что все «святители и священники и все клирики и прочие люди христиане» ставятся «на мзде», покупают свои должности за деньги, а не поставляются на них сообразно внутренним достоинствам, заслугам. Стригольник конца XV века Захарий в споре с митрополитом Геннадием мотивировал свое нехождение к причастию с тем, что не у кого причащаться: «Попы по мзде поставлены, а митрополит и владыка по мзде же ставлены». Последствием такого порядка вещей, думали стригольники, и является повальная продажность духовенства, его корыстолюбие, пьянство и другие пороки. Что это за учители —говорили они:—«ядят и пьют с пьяницами и взимают от них злато и сребро и порты (дерут) от живых и мертвых». Мотив, как видим, не принципиальный. Те из стригольников, которые не шли глубже критики нравов духовенства, с церковью не порывали совсем, образуя умеренный толк ереси. Другие же жли дальше и «оклеветали весь вселенский собор», как говорили современные обличители, т. е., установив путем изучения церковной истории, что злоупотребление во все времена сопутствовало духовной иерархии, отвергали самый принцип священства, самую церковь.

Нечего и говорить о том, что особенным злом стригольники считали монашество, нападали на владение монастырей землями и людьми. И естественно, что в священном писании они находили достаточно аргументов против всего этого. То же писание давало основание и тому смутному идеалу «праведной» жизни, который был общим со всеми религиозными мятежниками тех времен и выражался в идеях равенства, отречения от земных благ, нелицеприятия, правосудия и т. д.

Любопытнее всего то, что отдельные элементы стригольничества не остановились даже на этой критике. По свидетельству обличителя митрополита Фотия, среди них были и такие, которые замахивались и на самое священное писание, отрицали его святость и непреложность. Фотий называет их «помраченными», отпадающими от бога (т.-е. христианского бога, конечно) и неверующими в «истинные евангельские благовести и предания апостольские и отеческие». Можно предположить, что они, как некоторые рационалистические сектанты Запада и позднейшие деисты, отрицали откровение и боговдохновленность апостолов и отцов церкви. Повидимому, об этом же крайнем толке стригольничества идет речь у Фотия, когда он говорит о людях, которые, подражая саддукеям, не верят даже и в воскресение мертвых, т. е. отвергают бессмертие души. Несомненно однако, что для стригольников такие крайние взгляды не типичны.

Отрицание священства с необходимостью влекло за собой дальнейшие выводы. Прежде всего, и само собою разумеющимся было утверждение права «учительства», т.-е. проповеди слова божия за всеми мирянами, обладающими склонностью к этому делу и соответствующими личными данными. Как говорил в своей обличительной грамоте константинопольский патриарх, сильно задетый учением стригольников, «они осмелились творить себя головою, будучи ногою, творить себя пастырями, будучи овцами». Блюститель веры забывал только, что эти дерзкие люди, в сущности, имели стремление здесь на земле воплотить евангельский завет равенства, благоразумно относимого князьями церкви к временам будущей жизни.

От отрицания священства, далее, один шаг до отрицания, если не всех, то некоторых функций этого самого священства, представлявших собою представительство за мирян перед богом и ближайшим образом связанных с накоплением монастырями богатств. Этот шаг стригольники делают, восставая против представлений, обрядов и церемоний, связанных с умилостивлением божества за умерших. Еще Карп учил, что «недостоит над умершим пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за мертвых приносили в церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершего». Этим поучением он попадал в самую точку: вклады за поминовение души, часто вносившиеся грешниками еще при жизни и называвшиеся задушьем, были одной из самых доходных статей церковного бюджета. Самое представление о всемогуществе церковных манипуляций в деле избавления грешников от ада было одним из надежнейших средств держать верующих в послушании и подчинении. Утверждая, что задушье бесполезно для самих грешников, а полезно лишь для попов и монахов, и доказывая, что сделанных грехов и насилий такими способами не искупить, стригольники делали хорошее дело. Вероятно, от этого отрицания задушья некоторые стригольнкии позже пришли к отмеченному выше отрицанию загробной жизни.

Затем стригольники «удаляются» от исповеди и причастия. Вместо исповеди священнику они рекомендовали своим последователям исповедываться—припадая к земле. «Может быть, в этом обряде, неясно выраженном для нас,—предполагает Костомаров,—действовало по привычке древнее языческое олицетворение земли. Вероятно, этот обряд означал тайную исповедь к богу, а припадание к земле совершалось для того, чтобы иметь возможность сосредоточиться в себе самом». Что касается таинства евхаристии, то никаким самочинным обрядом оно не заменялось: «стригольники повелевают... от причащения удаляться». Есть основание думать, впрочем, что некоторые из них признавали евхаристию, но толковали ее не как таинство, а символически, т.-е. не видели в хлебе и вине причастия тела и крови христовой, а «смотрели на этот обряд, как на простое воспоминание о тайной вечере». Эта черта отмечается во многих западных учениях, носивших характер социальной оппозиции католико-феодализму.

Наконец, из известных нам мнений и учений стригольничества следует упомянуть еще отрицание ими храмов, молитву под открытым небом, при чем весь богослужебный культ ограничивался возведением очей на небо и призывом к «отцу небесному», и иконоборчество. Это последнее явление—отрицание всякой святости за иконами и предметами церковного культа, доходившее в некоторых случаях до поругания их, опять-таки представляет заслуживающую внимания черту сходства с рационалистическими сектами Запада.

2. Ересь жидовствующих.

Подобно стригольникам, «жидовствующие» также не имели вероучения, вылитого в сколько-нибудь законченную форму. Утверждение некоторых историков, будто это течение религиозной мысли представляет собою чистый продукт иноземного, в частности иудейского, влияния и целиком отражает совершенно чуждую русскому духу доктрину, является или злостным церковно-националистическим вымыслом или заблуждением, основанным на некритическом отношении к источникам.

Наоборот, гораздо ближе к истине мнение тех исследователей, которые приходят к выводу, что в религиозных воззрениях еретиков «жидовства» почти не было (И. Панов, Н. М. Никольский). И действительно, поскольку нельзя отрицать того, что в своих истоках ересь жидовствующих сливается со стригольничеством территориально, что, затем, источники совершенно недвусмысленно указывают на персональную связь между представителями того и другого течения и что, наконец, в жидовстве позучают дальнейшее развитие почти все теоретические элементы стригольничества, поскольку поиски иного, чужеземного происхождения жидовства в лучшем случае представляются излишними.

Колыбелью жидовства был тот же Новгород, но уже не Новгород вольный и гордый своей независимостью, но Новгород—покоренный под державу Ивана III. Социально-политические причины, породившие в свое время стригольничество, осложнились теперь борьбой сторонников вечевого уклада с самодержавием, при чем к этим сторонникам принадлежали и высшие слои новгородского общества, потерявшие свои былые привилегии. Церковь в лице высшего духовенства и всего монашества, естественно, стояла на стороне сильного и всем своим исключительно огромным тогда авторитетом освящала новый порядок вещей. Но в рядах низшего новгородского духвенства еще был много сторонников вечевого порядка, видевших в ставленниках Москвы не только своих политических врагов, но и врагов той религии, которой они служили. В этой сложной обстановке стригольничество, разбитое на толки и не об'единенное положительной доктриной, могло послужить только исходным моментом для новой фазы движения. Но в то же время само движение неизбежно должно было потерять в своей оппозиционности и в известные моменты своего развития у определенных групп по политическим причинам должно было принимать характер компромисса с господствующим исповеданием.

Начало «жидовства» современники относили к 1471 году, когда в Новгород приехал из Киева князь Михаил Олелькович (Александрович), последний из так называемых «кормленых» князей, нанимавшихся новгородцами для княжения. Этот князь Михаил был приглашен анти-московской новгородской партией, имевшей тяготение к Литве и Польше, и самый факт его приезда свидетельствует, что момент этот в жизни вольного Новгорода отличался особенным обострением политических и религиозных страстей. В свите князя из Киева прибыл и «родоначальник» ереси жидовствующих, ученый купец еврей Схария, о котором один из тогдашних апологетов православия и самодержавия отзывался как о «диаволовом сосуде», изучившем «всякое злодейства изобретение, чародейство и чернокнижие, звездозаконие и астрологию». От этого «жидовина», совратившего в свою веру ряд православных людей, и пошла, будто бы, вся ересь.

Вряд ли можно сомневаться в том, что Схария, приехавший в Новгоорд в торговых целях, принимал участие в религиозных спорах, как принимали в них участие другие евреи, прибывшие из Литвы. Можно допустить затем, что пропагандировавшееся им учение было более или менее воспринято двумя новгородскими попами Денисом и Алексеем, которые затем уже тайно стали заниматься дальнейшей пропагандой. Но было ли учение Схарии чистым иудейством? Уже тот факт, что ересь жидовствующих, как мы увидим ниже, по существу была рационалистическим христианством, заставляет воздержаться от положительного отве-

та, ибо из такого источника, как иудейство, христианство, даже самое очищенное произойти не могло.

Очевидно, в иудействе самого Схарии не все было благополучно. И действительно, существует предположение, вероятность которого подтверждается историческими документами, что Схария, он же Захарий Скара, происходил из Крыма, где среди евреев господствовала рационалистическая форма иудейства, известная под названием караимства. В XV веке среди крымских караимов замечалось особенно сильное религиозно-просветительное движение, вобравшее в себя основные черты тогдашней науки. Возглавлявший это движение раввин Куматяно в своей просветительной деятельности главное значение придавал наукам математическим, особенно же астрономии в связи с естествознанием. Та характеристика «диаволового сосуда» Схарии, которую мы привели выше, дает нам все основания предполагать, что он был одним из представителей этого течения. Ибо, говоря о «всякого злодейства изобретении», невежественный православный монах не мог иметь в виду ничего иного, как те же самые естественно-научные и астрономические знания, которые в средине века еще далеко не очистились от астрологических и иных псевдо-научных представлений. Достаточно упомянуть, что православная церковь усматривала тогда ересь во всякой философии и запрещала верующим чтение книг по геометрии и астрономии, считая их порождением сатаны.

Итак, если купец Схария и оказал некоторое влияние на первых новгородских «жидовствующих», это влияние не было проникнуто тем иудейством, о котором говорили православно-великодержавные обличители, основываясь на привившемся к движению названии. Чисто иудейский элемент при торговых отношениях Новгорода к Литве и Германии— говорит И. Панов, у которого заимствованы вышеприведенные сведения [1])—мог бы оказать влияние на это движение гораздо прежде. Скорее, это было научно-рационалистическое направление, которое развилось в иудействе к этому времени. В подтверждение этого своего взгляда И. Панов приводил то соображение, что «во всем учении жидовствующих не видно следов Талмуда; напротив, в толковании ими мест священного писания преобладает рационально-диалектический метод». Но подобного рода влияние возможно лишь в том случае, если существует вполне подготовленная почва и если уже имеется налицо глубокая потребность в оформлении более или менее скрытых тенденций. История стригольничества доказывает, что эти условия в передовом русском обществе тогда налицо имелись.

Жидовство, таким образом, на наш взгляд было совершенно самостоятельным порождением условий русской жизни, лишь отчасти испытавшим иноземные влияния, в частности влияние рационалистического караимства, при чем это последнее влияние не носило чисто религиозного характера [2]). Этот взгляд подтверждается тем, что к моменту возникновения ереси, будто бы из проповеди еврея Схарии, в Новгороде в полном ходу были религиозные споры и уже наметилось резко-оппозиционное движение против официальной церкви. Новгородцы, как в 1471 г. укорял их митрополит Филипп, «копячася в сонмы, поострялись на многие

[1]) «Ересь жидовствующих», Ж.М.Н.П., 1877, январь—март.

[2]) Возможно, что в дальнейшем на жидовство некоторое влияние оказали как это предполагает В. Ф. Боцяновский, и западные социально-религиозные идеи, пришедшие через Литву и Польшу. В Польше того времени не мало было горячих при-

стремления, и на великое земли неустроение нетишину хотячи ввести, мятеж велик и расколу в святей божьей церкви», В этой обстановке «соблазненные» Схарией попы были, конечно, рядовыми участниками движения, попавшими на страницы истории лишь благодаря их позднейшему переходу на сторону великого князя московского и той роли, которую они, будучи вывезены в 1480 г. великим князем в Москву, играли там, как сторонники секуляризации монастырских владений.

Чрезвычайно характерно то, что об ереси жидовствующих в течение почти двух десятков лет ничего не слышно. Ее «открыл» уже в 1487 году новгородский архиепископ Геннадий, ставленник Москвы, человек пронырливый, ограниченный и нетерпимый. Историки, состоявшие на службе православия, изображают с легкой руки первых обличителей дело так, что злоухищренные еретики, по наущению своих иудейских учителей, тщательно скрывали от широкой публики свое мерзостное учение, не порывали открыто с православною церковью, а действовали коварством и соблазном. И только когда их подпольная работа начала приносить свои плоды и ересь из тесных кружков новгородских книжников проникла в среду невежественной и грубой черни, разросшееся зло вырвалось наружу и бросилось в глаза ревностному блюстителю веры, Геннадию. Искусственность этих построений очевидна. Достаточно указать здесь на тот факт, что Геннадий всполошился и сделал первую попытку поднять гонение уже после трехлетнего своего пребывания в Новгороде, при чем от его зорких глаз действительно серьезное распространение столь резко антицерковного движения, каким по его описанию являлась ересь жидовствующих, ускользнуть никак не могло. По его же собственному признанию на ересь он натолкнулся случайно, услышав о том, что какие-то люди, поссорившись в пьяном виде, упрекали друг друга в кощунственных поступках. Очевидно, если бы этой пьяной ссоры не случилось, или слух о ней не дошел бы до архиепископа, ересь продолжала бы беспрепятственно процветать еще многие годы.

На самом деле, конечно, религиозное вольнодумство столь широкого разветвления к моменту обнаружения его Геннадием не имело. В лучшем случае это были небольшие кружки образованных по тогдашнему людей, мало спевшихся между собою, исподоволь критиковавшие существующие церковные порядки, расходившиеся в некоторых пунктах с вероучением официальной церкви и, может быть, в отдельных случаях переиначивавшие ее обряды на иудейский лад. Значительное большинство среди них образовывали представители низшего духовенства, а из светских людей к ним принадлежали, повидимому, преимущественно лица из знатных и зажиточных есмейств. Никакого сообщества, никакой секты не было. Что касается невежественной и грубой черни, якобы подпавшей влиянию жидовствующих и в массовом кощунстве осуществлявшей свое враждебное отношение к церкви, то и здесь дело не обстояло так страшно, как это расписывал Геннадий. Кощунства, несомненно были, но они

верженцев гусситства и даже таборитов. «Вполне естественно предположить,—говорит Боцяновский,—что распространенные в Польше идеи могли быть занесены и в Новгород, могли найти здесь сочувственное отношение. Такая гипотеза представляется тем более вероятной, что учение русских жидовствующих представляет собою большое сходство с учением таборитов»... Еще большее сходство видит цитируемый исследователь между жидовствующими и пикардами. Но за отсутствием данных о прямом влиянии западно-европейских религиозных вольнодумцев на русских еретиков дальше предположений о возможности косвенного влияния итти нельзя.

были единоличными явлениями, и чинили их, судя по всему, преимущественно еретики из духовных. Кощунства эти к тому же вовсе были «ребячеством, граничившим с грубым фанатизмом», как утверждали многие исследователи ереси, но крайним и последовательным выводом из теоретического отрицания [1]). В своих надругательствах над крестами, иконами и другим предметам культа еретики доказывали делом их полную никчемность. Вы, мол, утверждаете,—говорили они по адресу православных,—что бог накажет нас за все это, так вот—смотрите же: для него совершенно безразличны, если не больше, все эти ваши святыни, он и не думает нас карать. «Не подобает рукотворению поклонятися!» — говорили они еще, и уничтожали эти «рукотворения», чтобы устранить самый соблазн идолопоклонства.

Обнаружив ересь, рьяный архиепископ Геннадий сразу же сделал попытку искоренить ее. Он производит аресты и, на основании доказаний одного из раскаявшихся еретиков, устанавливает «жидовство» нового вероучения. Однако, в Москве, куда ему пришлось обратиться за поддержкой и одобрением, он особенно сочувственного отношения не встретил. Дело в том, что светская власть в лице великого князя, уничтожив уделы и достигнув наибольшего возможного при данных условиях могущества, не нуждалась уже в такой степени, как прежде, в поддержке со стороны власти духовной. Во всяком случае, ей была нетерпима традиционная опека со стороны церкви, и даже, больше того, ей необходимо было эту последнюю обессилить экономически и подчинить себе политически. В антицерковном движении поэтому великий князь до поры до времени не мог и не хотел усматривать враждебной своим стремлениям силы; наоборот, он видел в нем даже союзника себе. Можно предполагать даже, что в это время сам Иван III сильно склонялся к религиозному вольнодумству, во всяком случае он поощрял его среди своих приближенных. Таким образом, если не по собственному почину, то под давлением придворной партии «державный» не дал сначала хода доносам Геннадия. Этому отчасти содействовало также и то, что тогдашний митрополит, памятуя претерпенный им уже по другим поводам урон своему авторитету и опасаясь лишения кафедры, не осмелился решительно поддержать домогательства новгородского архиепископа.

Не встречая здесь поддержки своим противоеретическим начинаниям, Геннадий обращается с просьбами о помощи к влиятельным епископам, на все лады доказывая, что «еретикам ослаба пришла, уже наругаются христианству» а тем, кому надлежат этому делу «исправление учинить», чинят вместо того проволочки. Соединенные усилия архипастырей приводят к первым репрессиям: созванный по этому поводу собор извергает, отлучает от церкви и предает анафеме троих из обнаруженных Геннадием еретиков, признав их виновными в том, что они хулили христа, сына божия и пречистую богоматерь, ругались святым иконам, жидовскую веру величали, а православную хулили. Кроме духовной кары они подвергаются и «градской казни» «по царским правилам». Этот первый успех окрылил Геннадия, он с новым жаром принялся за вылавливание новгородских еретиков, расправляясь с ними местными средствами. Однако, вторичная попытка вовлечь в борьбу с еретиками Москву успеха не имела: там «положили дело ни за что».

---

[1]) Ср. В. Ф. Боцяновский «Русские вольнодумцы XIV и XV вв.», «Н. С.», 1896,

Искореняемая в Новгороде ересь, между тем, прочно укрепляется в Москве. Еще первые еретики Алексей и Денис, вывезенные великим князем в Москву, положили там начало религиозному свободомыслию, об'единив вокруг себя небольшой кружок книжных людей. «Таяхуся яко же змиеве в скажине», по выражению позднейшего обличителя, они пользовались покровительством Ивана III и беспрепятственно распространяли свои взгляды. К концу 80 годов тайная ересь становится уже почти явной и неоднократно выходит на поверхность общественной жизни. Любопытно, что даже невестка великого князя Елена совращается в ересь и не скрывает своих новых взглядов.

Наибольшим влиянием среди еретиков пользуется дьяк великого князя Федор Курицын, личность по тем временам выдающаяся. Курицын, если и не был вполне европейски образованным человеком, то во всяком случае выделялся многосторонней ученостью. Он неоднократно посещал заграницу, бывал в Литве, провел около трех лет в Венгрии, где был близок к королю-гуманисту Матвею Корвину. «В богатой библиотеке короля, состоявшей из 5000 томов, вызывавшей единодушные восторги и удивление всех ученых, быть может, впервые начал Федор Курицын учиться «волшебским книгам», приобрел любовь к тем ученым занятиям, которые, возвратившись домой, поддерживал в ученом кружке «еретиков»-соотечественников» [1]).

«Прилежа, по отзыву обличителей, звездозаконию, многим баснотворениям, астрологии, чародейству и чернокнижию», то-есть, всего вернее, будучи человеком, посвященным в философию, математику и естествознание, Курицын в то же время занимается переводами на русский язык таких произведений, как повесть о Дракуле Волошском и апокрифическое Лаодикейское послание. В этом последнем, между прочим, обращает на себя внимание следующий характерный для тогдашнего вольнодумства тезис: «душа самовластна, заграда ей вера», который невозможно толковать иначе, как утверждение прав разума над верою.

В собиравшемся у Курицына кружке вольнодумцев, где еретики «поучались на православных», по сохранившимся известиям были и другие люди, прикосновенные к литературе. О купце Семене Кленове, например, известно, что он излагал свои религиозные взгляды на письме, а некий Иван Черный «писал книги».

Большую поддержку еретикам, помимо их влияния при дворе, оказало то обстоятельство, что на митрополичью кафедру был избран (сентябрь 1490 г.) вольнодумец-архимандрит Зосима. Повидимому, духовенство избрало его в угоду великому князю, который в свою очередь действовал в данном случае отчасти по наущению придворных еретиков.

Митрополит Зосима принадлежит к числу людей, к которым история, под влиянием партийных страстей, отнеслась безусловно несправедливо. «Скверный злобесный волк в пастырской одежде, иуда предатель, бесам причастник, змий пагубный, злодей, какого не было между древними еретиками и отступниками».—так честил его преподобный мракобес Иосиф Волоцкий. И с легкой руки этого изувера, писания которого, к сожалению, являются единственным источником для характеристики Зосимы, позднейшие писатели на все лады расписывали «злобесность» этого раннего продукта российского неверия. Даже такой историк, как Н. Костомаров, рисовал его человеком, преданным обжорству, пьянству и

---

[1]) Боцяновский, цит. ст. «Н. С.», 1896, № 12, стр. 173.

всяким чувственным удовольствиям и потому (!?) склонным к безверию и материализму» [1]). В минуты, мол, откровенности, вызванной неумеренным употреблением напитков, Зосима высказывал самые соблазнительные мнения, а именно, что христос сам себя назвал богом, что евангельские, апостольские и церковные уставы и предания—сплошной вздор, а иконы и кресты—все равно, что болваны. «Что такое царство небесное, что такое второе пришествие, что такое воскресение мертвых?—говорил еще он.—Ничего этого нет: кто умер, тот умер, только и всего; дотоле и был, пока жил на свете». Зосима, мол, «ничему не верил,—говорит Костомаров,—потому что ни о чем не заботился, кроме чувственных удовольствий». Он не был поэтому и жидовствующим, а его религиозная терпимость—поразительная в человеке того времени!—просто халатность и беззаботность.

Поскольку история сохранила нам единственное свидетельство о том, что Зосима «и об'ядаяйся, и упиваяйся, и свинским житием живый», мы этот пункт оставим без опровержения. Да и много ли вообще русских людей того времени, в том числе и оказавшихся впоследствии во «святителях», были свободны от этих пороков?! Но крайнее неверие Зосимы явно не стоит ни в какой связи с его вышеприведенной характеристикой. Человеку, преданному исключительно удовольствиям, гораздо естественнее плыть по течению, а не играть руководящую роль в движении ничтожного меньшинства, подвергаясь при этом риску потерять не только высокое положение и следовательно все возможности к «свинскому житию», но и самый живот свой. А Зосима, по свидетельству того же обличителя, был ревностным пропагандистом ереси: «обретая простейших, он напоял их ядом жидовским». Его веротерпимость не была равнодушием, а непосредственно вытекала из свободного взгляда на вопросы веры. Он на соборе восставал против казни еретиков и даже против розыска их не только потому, что сам был близок к ним, но потому, что не придавал серьезного значения религии вообще. Человек беспринципный, каким всегда изображали его, затаил бы свои взгляды и не имел бы мужества вопреки сильному большинству высказывать их. Следует, затем, считать установленным и тот факт, что Зосима входил в состав кружка Курицына, что уже одно рекомендует нам его, как человека до известной степени просвещенного и серьезного.

Зосима отрицал бессмертие души и загробную жизнь. Совершенно неясно, пришел ли он к этим крайних взглядам самостоятельно, или, может быть, воспринял их от Курицына, который имел возможность, проживая в Литве и Венгрии, познакомиться с такими сочинениями гуманизма, как, например, «Диалог об удовольствии» Лоренцо Валлы. Ведь истинные взгляды Федора Курицына остались совершенно неизвестными и в отношении его с большим правом, чем в отношении кого-либо другого из «жидовствующих» можно предположить, что он примыкал к «ереси» лишь потому, что в ней находил хоть нечто родственное тому гуманизму, который был им воспринят на Западе. Во всяком случае нет никакой нужды апеллировать к «нравственной разнузданности», чтобы допустить, как это делал И. Панов, что Зосима «внутренно относился ко всем возможным религиозным верованиям совершенно индиферентно, но наружно должен был становиться на сторону той воинствующей док-

---

[1]) Н. Костомаров «Русская история в жизнеописаниях», отд. 1, вып. II, СПБ, 1874, стр. 329.

трины, которая меньше давила его своим внешним авторитетом». При этом допущении легко и просто об'ясняется, как могли принадлежать к жидовствующим, т.-е. к людям при всем своем вольнодумстве все же религиозно верующим, совершенно неверующий Зосима и, может быть, Федор Курицын, который вместе со своими друзьями ведь тоже учил презирать божественное писание, «яко ничто же суще и непотребно человекам».

В заключение характеристики Зосимы необходимо указать, что он был убежденным и горячим сторонником конфискации церковных и монастырских земель. Об этом особенно необходимо помнить при оценке дававшихся ему современниками отрицательных характеристик. «Обличители» ведь были вождями тогдашнего российского клерикализма и политическими врагами Зосимы. В конце-концов (1495) они его и свалили, заточив в монастырь.

К моменту избрания Зосимы главой российской православной церкви, в Новгороде, вследствие послабления высших властей, вновь обнаруживается вспышка ереси. Имеют место случаи изощренного надругательства над иконами и дерзостного неуважения к новгородскому владыке. Последним особенно отличается чернец Захар, отрицающий причастие и священство и признанный Геннадием на этом основании стригольником. Бежав от преследований в Москву, Захар встретил там поддержку влиятельных вольнодумцев и открыто стал в свою очередь выступать с обличениями Геннадия, подрывая не только его духовный, но и личный авторитет.

Для Геннадия становится ясным отныне, что корень ереси не в Новгороде, а в Москве. Он еще не знает о связи митрополита с кружком Курицына и надеется встретить в нем себе поддержку. В своем послании к Зосиме он плачется на великого князя, доносит на Федора Курицына, как на главу еретиков, жалуется на неугомонного чернеца Захара и требует созвания собора на еретиков. Больше того, он требует даже, чтобы митрополит выступил перед великим князем защитником методов испанской инквизиции: «Ано фрязове по своей вере какову крепость держат,— писал он.—Сказывал мне посол цесарев про шпанского короля, как он свою землю очистил, и аз с тех речей список тебе послал. И ты б, господине, о том великому князю пристойно говорил, не токмо спасения ради его, но и чти для государя великого князя».

Не особенно полагаясь, впрочем, на рвение нового митрополита, Геннадий мобилизует других князей церкви и в особом соборном послании к ним приводит факты ереси и побуждает их требовать созыва собора против еретиков. Его инквизиторское рвение сказывается здесь особенно ярко. Прослышав очевидно про согласие митрополита на такой собор, на котором были бы поставлены общие вопросы вероисповедания и была бы предоставлена инакомыслящим полная свобода высказываться (в этом также сказывается свободомыслие Зосимы), Геннадий решительно восстает против всякий прений о вере: «занеже изложена нам православная вера». На самом деле он чувствует всю неустойчивость позиции церкви и боится неминуемого посрамления ее под натиском просвещенных «жидовствующих». Не рассуждать, а карать, по его мысли, должен собор. «Только для того учинити собор,—требует он,—чтобы их (еретиков) казнить—жечь да вешать... Да пытали бы их накрепко о том, кого они прельстили, чтобы было вестно, занеже их искоренять, а уже отрасли есть. Да не плошитеся,—ободряет он епископов,—станьте крепко»...

Собор, который Зосима под единодушным давлением высшего духовенства был вынужден созвать не для прений о вере, а для суда над еретиками, действительно «стал крепко»; он потребовал большинством сожжения еретиков. С большим трудом Зосиме удалось добиться компромиссного решения, по которому еретики—и то не все, заподозренные в ереси, а уличенные лишь в своего рода прямом действии—должны были быть преданы проклятию, а некоторые из них сосланы в Новгород под стражу. Здесь уместно отметить, что на суде еретики держались мужественно и воинственно: они не назвали никого из своих единомышленников и «быша яко во исступлении ума».

Мотивы приговора, как их излагают современные летописные известия, были следующие: еретики стремились развратить чистую и непорочную веру в св. троицу. Они отрицали божественность Иисуса христа, говоря: «как может бог на земле снити и от девы родиться, яко человек?» И утверждая невозможность таких вещей, добавляли, что Иисус был просто пророком наподобие Моисея. Далее, они не верили, как говорит летопись, «еже от пречистыя девы богородицы рождеству его, ни воскресению его». Они ругались над иконами, приравнивая их, как творения рук человеческих, к идолам. Священники из их числа совершали божественную службу поев и попив, а не натощак, по средам и пятницам употребляли в пищу мясо и молоко. Тело христово и кровь в таинстве евхаристии они именовали просто хлебом и вином, т.-е. видели здесь не таинство, а простое символическое воспоминание о тайной вечере; пасху же праздновали по-иудейски и вообще больше придерживались ветхого завета. И, наконец, «иные ереси многи творяхе противно правилам святых апостолов и святых отцов и иные дела непотребные еретические творяху, их же не мощно и писанию предати».

На основании этого краткого и, как видно из самого текста, далеко не полного изложения учения жидовствующих, мы можем заключить, что собор 1490 г. имел дело с правым крылом ереси, дальше рационализации христианства не пошедшим, ибо по существу еретики эти верили в бога-отца, почитали христа как пророка и учителя и сохраняли ряд богослужебных форм. Они придерживались больше ветхого завета, чем нового, т.-е. все же не отвергали всецело и новый, и, надо думать, верили в бессмертие души и в страшный суд. Выше мы видели, что к жидовствующим примыкали и люди со значительно более радикальным уклоном, отрицавшие всякую религиозную ценность не только за новым, но и за ветхим заветом и не верившие ни в загробную жизнь, ни в воскресение мертвых. Только скудостью источников следует об'яснить то, что более подробные сведения о левом крыле ереси, на этот раз избежавшем преследований, до нас не дошли.

Среди осужденных большинство были лица духовного звания: протопоп Гавриил, священники Денис (один из основоположников ереси), Максим и Василий, диаконы Макар и Самуил, чернец Захар (Захария). Светскими людьми среди осужденных были зять попа Дениса Васюк и дьяки Гридя и Самсонко. Дальнейшая судьба большинства из них неизвестна. Но к тем, которые отправлены были на заточение и покаяние в Новгород к Геннадию, были применены чисто средневековые приемы. На этом подвиге славимого церковью борца за веру православную, подвиге, вполне достойном его любимого образца—испанских инквизиторов мы в немногих словах остановимся.

С получением известия о приближении к Новгороду ссылаемых еретиков, среди которых были престарелый ересиарх Денис и лично ненавистный архиепископу чернец Захар, Геннадий организовал церемонию встречи. На некотором расстоянии от города («за четырнадцать поприщ») несчастные были посажены со связанными руками на коней «в седла ючные», спиною к конским головам и лицом на запад, «да зрят в уготованный им огонь». Они были одеты в вывороченную одежду, а головы их были украшены своеобразными терновыми венцами: «шлемы берестяны остры,—а еловцы (кисти) мочальны, яко бесовскыя, и венцы соломены с сеном смешаны, а на шлемах мишени написаны чернилами: се есть сатанино воинство». В таком виде совершили они свой последний этап до города и в городе их водили по улицам, при чем встречным было велено плевать на них и говорить: «се враги божии и христианстии хульники». В заключение позорные украшения были сожжены на головах еретиков! Иосиф Волоцкий, рассказавший об этом обряде, с восторгом заключает: «сия сотвори добрый он пастырь, хотя устрашити нечестивые и безбожные еретики; и не токмо сим, но и прочим ужаса и страха исполнен позор, поне на сих зряще уцеломудрятся». Что еретики были устрашены, сомневаться не приходится: известно во всяком случае, что от претерпенных мук и ужаса поп Денис и чернец Захар сошли с ума и вскоре умерли. Надо думать, что и другие мученики живыми не вырвались из когтей благочестивого зверя. Но последователи замученных жидовствующих на этот раз еще не «уцеломудрились». Тот же самый Иосиф вскоре (в 1493 г.) писал: «ныне и в домах и на путях и на торжищах иноки и миряне вси сомнятся, вси о вере пытают». А в другом месте он говорит: «Аще кто и не отступи в жидовство, то мнози научишася от них писания божественная укоряти и на торжищах и в домах о вере любопрение творяху и сомнение имяху».

Поводов для сомнений и любопрений о вере к этому времени было достаточно, и обстоятельства особенно благоприятствовали пропаганде жидовствующих. Именно в 1492 году, в марте месяце. православный люд ждал светопреставления, ибо в этом году истекла седьмая тысяча лет «от сотворения мира», а божественные писатели предсказывали на основании библии, что существованию рода человеческого назначено семь веков (тысячелетий), а затем будет второе пришествие. Православная пасхалия была доведена только до этого года и заканчивалась грозным напоминанием: «Зде страх, зде скорбь, аки в распятии христове сей круг бысть, сие лето и на конце явися, в неже чаем и всемирное твое (христа) пришествие». Не только христианское стадо, но и люди «преимущие», как свидетельствует Геннадий, с большим страхом ожидали роковой годовщины. Сами герои антиеретического похода—Геннадий и Иосиф Волоколамский—не чужды были вере в страшную грань. Геннадий даже грозил увещеваемым еретикам неминуемо предстоящим в скорости страшным судом.

И когда, вопреки всеобщему ожиданию 1492 год благополучно истек, злорадству еретиков, да и не одних еретиков [1]), не было предела. И в то же время, естественно, они не упускали случая, ссылаясь на наглядно доказанную несостоятельность одного верования, пошатнуть и другие,

---

[1]) В одном современном памятнике церковной литературы говорится, что в русском обществе того времени было много людей, смеявшихся над неосуществившимися ожиданием кончины мира.

более, в известном смысле, обоснованные. Как это так?—говорили они по свидетельству Иосифа Волоцкого.—Семь тысяч лет окончились, и пасхалия изошла, а христос не приходит. И апостолы написали, что христос родился в последнее время, а вот уже полторы тысячи лет проходит по рождестве христове, миру же все конца нет; стало быть апостолы неправду писали. Говорили и святые отцы, что христос скоро придет, а его все нет. Значит, «святых отец писания ложна суть и подобает сих писаний огнем сжещи». То же говорили еретики и про писания св. Ефрема Сирина. обещавшего уже тысячу сто лет назад второе пришествие.

Здесь мы видим, таким образом, решительное отрицание святости и авритета за письменной христианской традицией. В данном случае это отрицание покоится на критике частностей писания, и вполне естественно может возникнуть сомнение в том, отвергали ли еретики писание целиком, или же только отдельные места, подвергавшиеся критике, и отдельные положения, несостоятельность которых была явно доказана. И. Панов высказал мнение, что они только «критически относились к священному писанию и к святоотеческим творениям, заподозревали истинность некоторых частных мест из них, но не отрицали их во всей совокупности».Основания для таких утверждений, по меньшей мере, шатки. Если приведенные выше отрицательные высказывания еретиков о священной традиции основы на критике частностей, то в других случаях они подвергали критике такие основы веры, как троичность божества, боговочеловечение для спасения рода человеческого, воскресение христово, девственное зачатие и т. п. т.-е. самые основы нового завета. Что касается ветхого завета, то и здесь имеются указания, что они не принимали его слепо, на веру. Самая возможность сомнений в вопросе о радикализме жидовствующих вытекает, на наш взгляд, лишь из недостаточной осведомленности об их воззрениях тех обличителей, которые являются единственным источником наших суждений о них.

Подведя итоги сказанному выше о взглядах жидовствующих, можно с большой дозой вероятности утверждать, что даже у правого крыла движения, захватывавшего преимущественно духовных лиц, рационализм был проведен настолько глубоко, насколько это вообще было возможно при тогдашнем уровне общественной мысли в России. Следует помнить, что и на Западе в то время лишь в крайне редких случаях наблюдалась эмансипация от религиозных форм мышления, и всякое движение общественной мысли, являвшееся оппозиционным к существовашему социальному порядку, неизбежно рационализировало христианство и боролось против социально-консервативных форм церковной организации. Что касается т. н. «жидовства» еретиков, то здесь следует принять мнение И. Панова. Не имея для своих отрицаний твердой догматической основы,—говорит этот исследователь [1]),—«еретики по необходимости оперлись на иудейство, случайно, но так кстати явившиеся к ним на помощь; но они обратились к содействию иудаизма только потому, что по слабости своего умственно-религиозного развития не в состоянии были самостоятельно подыскать ничего лучшего. Там же, где можно было обойтись без помощи иудаизма, они охотно делали это, как очевидно доказывают мотивы отрицания еретиками монашества [2]) и критика некоторых мест из священного писания и святоотеческих творений».

---

[1]) «Ересь жидовствующих», «Ж. М. Н. П.», 1877, март, стр. 52.

[2]) Подобно стригольникам, жидовствующие со всей решительностью восставали

После описанного выше суда и приговора над жидовствующими в качестве борца с ересью на первый план выступает уже упоминавшийся «преподобный» Иосиф Санин, основатель и игумен Волоколамского (новгородской епархии) монастыря, воплощение воинствующего клерикализма того времени. Этот монах знаменит в истории как политический пройдоха и как свирепый инквизитор. Он также знаменит и как сочинитель сборника посланий против ереси, получившего неподходящее имя— «Просветитель» и наполненного не только богословскими рассуждениями весьма убогого сорта, но и красноречивыми призывами к расправам, с одной стороны, и обоснованием неограниченного самодержавия, с другой.

К моменту первых практических выступлений Иосифа московские еретики представляли собою большую политическую силу: помимо покровительства великого князя, видевшего в проповедуемых ими противоцерковных теориях прямую поддержку своим стремлениям, они пользовались покровительством взявшей верх при дворе старо-боярской группы, прочившей в наследники престола внука Ивана III, Димитрия, сына совращенной в ересь Елены. Эти благоприятные обстоятельства позволили Федору Курицыну и его друзьям усилить пропаганду своих взглядов. Еретики «толико прельстиша и в жидовство отведоша, яко неисчести мощно», — говорил Иосиф. Допуская здесь некоторое преувеличение, все же можно полагать, что число сочувствующих еретикам было весьма велико, и требования терпимости по отношению к ним слышались все чаще. Люди, как писал Иосиф, отступили «от истины и от правды, отступили от целомудрия и чистоты», т.-е. попросту, стали охладевать к проповедывавшимся церковью правилам и больше интереса проявляли к светским вещам. В то же время еретики—Федор Курицын со своим братом Иваном Волком—добились того, что в новгородский Юрьев монастырь был назначен архимандритом один из их тайных единомышленников Кассиан. Они не хотели выпускать из своих рук старую цитадель вольнодумства и с полным основанием полагали, что, благодаря этому назначению, разбитые Геннадием ряды новгородских жидовствующих вновь сплотятся. Юрьев монастырь, действительно, вскоре делается очагом религиозной смуты.

Этот расцвет еретичества не был, однако, продолжителен. С падением в 1499 году старобоярской партии и с заточением Елены и Димитрия в 1502 году позиции Курицына с братией ослабевают. Великий князь подпадает влиянию другого претендента, Василия, и его матери Софьи Палеолог, за которыми стоит православное духовенство. Он, кроме того, расслаблен старостью, страх перед загробными муками начинает допекать его все сильнее, старые грехи требуют искупления. Иосиф Волоцкий умело пользуется и переменившимися политическими обстоятельствами, и состоянием «державного». Ему уже удалось в ряде случаев отстоять неприкосновенность церковных имуществ, доказав зависимость самодержавия от социально-экономической мощи церкви [1]). Но он еще не уверен в окончательном успехе. Пока живы еретики, пока их влияние в обществе не искоренено всеми мерами, пока даже среди православного

против монашества, при чем подчеркивали в своих доводах, что этот институт совершенно не соответствует духу священных писаний и словам христа и апостолов.

[1]) «Аще у монастырей сел не будет,—говорил Иосиф,—како честному и благородному человеку постричися, и аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию, или архиепископа, или епископа и на всякие честные должности? А коли

духовенства в лице так называемых заволжских старцев [1]) они встречают терпимое отношение и отчасти даже поддежку некоторым их реформаторским стремлениям, до тех пор дело церкви еще непрочно. Союз между алтарем и троном должен быть скреплен кровью.

В ряде личных свиданий с великим князем Иосиф умело ведет интригу. Он пугает князя загробными карами не за кровавые преступления, которыми тот достиг могущества, но за покровительство еретикам. «Бог только тогда простит тебя за мирволение прежним еретикам,—говорит он,—если ты расправишься с еретиками нынешними». Он вымогает от Ивана III обещание послать по городам разыскивать еретиков и казнить их. Но князь медлит. Даже ссылка Иосифа на послание апостола Павла к евреям, где прямо рекомендуется умерщвлять тех, кто «сына божия поправ и духа благодати укорив», не убеждает его в том, что казнить еретиков угодно богу. В этих колебаниях проходит более года. Тогда Иосиф пишет послание к духовнику великого князя, требуя от него напомнить о данных последним обещаниях и доказать примерами «от писания», что пытать и смерти предать еретиков не только не грешно, но полезно для спасения души. Он обращается также и к сыну великого князя Василию, влияние которого на старика было, быть может, сильнее, чем влияние духовника, и его в свою очередь, толкает на тот же путь. Он множеством ссылок и примеров устанавливает положение, что «грешника или еретика руками или молитвою убити едино суть», т. е.—что поскольку молитва о покорении еретика обязательна и богу угодна, поскольку угодна богу и физическая смерть его, которая, кроме того, полезна политически. В сочинении, написанном около того же времени и предназначенном главным образом для великого князя, специально доказывается, «что еретика и отступника подобает не токмо осуждати, но и проклинати, царем же и князем подобает сих в заточение посылати и казнем лютым предавати».

Кровожадная настойчивость российского инквизитора увенчалась, наконец, успехом. В декабре 1504 года был созван собор на еретиков, при чем главным прокурором на нем был сам Иосиф. Процедура была коротка и пример «шпанского короля», восхвалявшийся некогда Геннадием, теперь пригодился. В Москве были сожжены в клетках Иван Волк-Курицын, Иван Максимов и Митя Пустоселов. Некрасу Рукавому был отрезан язык, а после этого он был отправлен в Новгород, где был сожжен совместно с архимандритом Кассианом и многими другими. Через двадцать дней после этих казней была умерщвлена в тюрьме княгиня Елена. Федор Курицын, повидимому, умер до судилища, может быть, под пытками, которые по рецепту Иосифа были применены ко всем заподозренным. Второстепенные участники антицерковного движения были заточены в монастырские тюрьмы. Иосиф мог, торжествуя, говорить впоследствии:

не будет честных старцев и благородных, ино вере поколебание будет». Без веры же немыслимо и существование царства, ибо, по теории Иосифа, держава дана царям и князям от бога, их «бог в себе место избрал на земли... Сего ради подобает царем и князем всякое тщание о благочестии имети».

[2]) Заволжские старцы — либеральная и умеренная группа православного монашества, отрекавшаяся от традиционного вмешательства в дела мирские и требовавшая от духовенства строгого подвижничества и углубленного понимания священных писаний. Во главе старцев, или иначе, «белозерских пустынников» стоял Нил Сорский—яркий образец идеального иночества. На соборе 1503 г. Нил требовал, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделением». Заволжские старцы были противниками кровавых преследований еретиков и требовали применения к ним мер кротости.

«он государь онех скверных новгородских еретиков и отступников, иже жидовская мудрствующих, до конца низложил, православную и истинную и непорочную христианскую веру, поколебавшуюся и изнемогшю от еретических учений утвердил».

С этого времени в официальных памятниках об ереси жидовствующих больше не упоминается. Только в «неделю православия» с церковных амвонов долго еще гремела анафема Кассиану, Курицыну, Рукавому, Коноплеву и Максимову со всеми их поборниками и соумышленниками.

3. Матвей Башкин и Феодосий Косой.

В середине XVI века спокойствие церкви вновь было нарушено: «прозябе ересь и явися шатание в людях». Это новое проявление религиозного свободомыслия в прямой связи с ересью жидовствующих не стоит и в основе его лежат совершенно иные социальные мотивы; однако, известную идейную преемственность к религиозному брожению конца XV века за ним все же отрицать нельзя. Как у жидовствующищ, так и в новых проявлениях ереси мы имеем дело с христианским рационализмом, основывающимся на критическом толковании т. н. священных писаний, но элементы независимой светской мысли проявляются как там, так и здесь весьма слабо.

«Шатание в людях» несомненно существовало в течение всех пятидесяти лет, протекших со времени казни последних «жидовствующих» до появления новых еретиков; оно только не выходило наружу и оттого не оставило заметных следов в истории. Чистой случайностью было то, что один из многих «шатающихся» русских людей Матвей Семенович Башкин, может быть, неуравновешенный и беспокойный человек по своей натуре, наткнулся на доносчика-попа, вздумавшего на обнаружении ереси построить свое возвышение в церковной иерархии. Иначе ересь Башкина и его друзей могла бы остаться скрытой.

Судя по всему, Башкин был человек по-тогдашнему образованный. Он принадлежал к привилегированному сословию («боярский сын»), но добровольно отказался от сословных прав. Почувствовав социальную неправду, он стал искать путей к ее исправлению. Его мысль естественно обратилась к вопросам религии и здесь заблудилась. «Неудобные словеса о божестве», в которых его обвинили, были, в сущности, только сомнениями, но не отрицанием. Впрочем, и в этих сомнениях он не до всего дошел своим умом. Во время следствия над ним выяснилось, что «совращен» он был двумя «латинниками», из которых один оказался действительно иноземцем, литвином по национальности и по профессии аптекарем, а другой, по имени Андрей Хотеев, вероятно был русским. О них, впрочем, больше ничего не известно.

В великий пост 1554 года Матвей Башкин пришел к священнику московского благовещенского собора Симеону с просьбой «поновить» его, т.-е. исповедать. Как выяснилось затем, исповедь была только предлогом завязать прения о вере и «посрамить» невежественного в богословских вопросах попа. Может быть, Башкин хотел также и «просветить» своего духовника, научить его «истинной» христианской вере, потому что в заключение беседы он весьма проникновенно говорил о высоком призвании духовных пастырей.

Не удовольствовавшись первой беседой, Башкин является к Симеону на дом, а затем приглашает его к себе. «В душе его было какое-то вол-

нение — говорит Н. Костомаров, у которого мы, главным образом, заимствуем фактические сведения о Башкине [1]),—жажда добра, стремление перелить слово в дело; в то же время он был недоволен тем, что вокруг себя мало находил приложения евангельских истин к жизни». Он требовал, чтобы духовенство подавало мирянам примеры кротости и человеколюбия. В числе многих сомнений, вызванных в нем чтением священного писания, главное место занимает вопрос о кабальной зависимости крестьян. Владение людьми, по его мнению, стоит в прямом противоречии с евангелием. В апостоле написано,—говорил он,—что весь закон содержится в словах: возлюби ближнего своего, как самого себя. Вместо этого среди людей наблюдается взаимная вражда. Они поедают друг друга. Мы держим у себя рабами таких же христиан, как и мы. А христос всех называет братьями. Сам Башкин всех своих рабов отпустил на волю, изорвав кабальные записи. «Держу людей у себя,—пояснял он,—добровольно; хорошо ему у меня—он и живет, а не нравится—он в праве итти, куда хочет». Духовенство обязано следить за тем, чтобы неправды не было и особенно учить тому, как держать у себя людей, чтобы все было по справедливости. И самого Симеона Башкина обличал в том, что он слишком занят суетой мирской, не знает от нее покоя и вовсе не заботится о душах своих прихожан.

Естественно, что поп Симеон в таких речах усмотрел разврат и соблазн. Так же посмотрело на дело и то духовное начальство, к которому Симеон обратился, тем более, что о вольномыслии Башкина неясные слухи ходили и ранее. Донесли царю и формулировали донос с полной определенностью: Башкин, мол, и его соумышленники превратно толкуют сыновнюю сущность Иисуса христа («испражняют владыку нашего христа, непщуют сына божия быти»), умствуют неподобающе о преславном таинстве евхаристии, о литургии, о церкви и вообще о всей православной вере. Видимо, сомнения Башкина, которые он, уверенный в полной своей правоте, не постеснялся представить царю, показались последнему невинными, хотя духовенство авторитетно раз'яснило, что это самая настоящая ересь, потому что Башкина сначала не тронули. И только когда в дело вмешался митрополит Макарий следствию был дан ход по-настоящему. Вместе с Башкиным были арестованы братья Григорий и Иван Борисовы и еще два человека, оставшихся неизвестными,—Игнатий и Фома по имени.

Как водится, был созван собор. Председательствовал на нем митрополит Макарий. Заседала вся знать духовная: один архиепископ, пять епископов и много «честных» архимандритов, «преподобных» игуменов и «священных» протопопов. «Еретиков» обвиняли в том, что они утверждали неравенство христа со отцом и духом, т. е. отрицали его божественность, что считали хлеб и вино причастия простыми продуктами потребления, отрицая таинственное превращение их в тело и кровь, что затем отвергали церковь, поклонение иконам, покаяние, предания жития святых и деяния святых соборов, и «даже дерзали сомневаться в действительности евангельских и апостольских событий». Сначала обвиняемые начисто от всего отперлись, уверяя в полном признании ими всех положений православия. Тогда сам царь православный начал их «премудре

---

[1]) Н. И. Костомаров. «Исторические монографии и исследования», кн. I, т. I, стр. 240, ср. его же «Русская история в жизнеописаниях», I отд., вып. 2, СПБ, 1874, стр. 448.

испытывати». Руками ли присяжных палачей, или собственными царскими руками производилось это премудрое испытание, из современных известий не видно, но эффект не заставил себя ждать. Башкин «богопустынным гневом обличен бысть»: в течение многих часов говорил он непонятные и страшные вещи, а когда «в разум прииде», признал все, в чем его обвиняли, и назвал своих сообщников. Из этих сообщников одни и под пытками продолжали во всем запираться, другие же, подобно Башкину, наговаривали на себя самих и на своих товарищей.

На этом прерываются те скудные сведения, которые дошли до нас о Башкине и его товарищах. Собор признал их, конечно, виновными и осудил. Но какова была судьба главного из осужденных Башкина, каков был приговор,—неизвестно. Можно лишь догадываться, приняв во внимание нравы и обычаи того времени, что если несчастного и не постигла смерть в муках огненных, то сырое подземелье какой-нибудь монастырской тюрьмы и жестокость богомольных тюремщиков с успехом заменили костер и плаху. Что касается соумышленников его, то известно, что приговор в отношении их гласил: «неисходно им быти», т. е. они подвергались вечному заточению в монастырских тюрьмах.

Дело это, однако, имело свое продолжение. Под пытками Башкин проговорился, что его учение одобряли заволжские старцы. Заволжские старцы и без того издавна уже находились под сильным подозрением. Быть может, Башкин назвал и имена тех из «старцев», которых он наиболее почитал. Суду предаются—бывший троицкий игумен Артемий, его друг монах Порфирий, провозглашенный впоследствии святым, Феодорит и др. Все это, надо думать, были люди далекие от действительной ереси и если грешившие некоторым вольнодумством, то вольнодумством весьма умеренного свойства. Феодорит, например, обличал пьянство, разврат и сребролюбие среди монашествующих, не стесняясь их положением на иерархической лестнице. Так же поступали и подлинные еретики; основание достаточное, чтобы безобидный в иных отношениях «святой» попал в лапы московской инквизиции.

Несколько серьезнее были обвинения, выдвинутые против Артемия. Он и игуменство свое был вынужден оставить из-за еретических мнений, вынесенных им, повидимому, из Пскова, откуда был родом. А затем, когда происходил суд над Башкиным с соучастниками, он не признал в их учении никакой ереси. Это расценивалось, как соучастие. Он, между прочим, также не признавал достойными осуждения, а тем паче сожжения, Курицына, Рукавого и других новгородских еретиков. Другие пункты обвинения гласили: Артемий в постные дни ел рыбу (даже не мясо, а только рыбу!);будучи в Пскове, хвалил немецкую веру;не придавал значения крестному знамению; отрицал значение панихиды для спасения грешников, а следовательно отсекал у грешников надежду на спасение и этим уподобился Арию; и т. д. и т. д.

За все эти прегрешения, но, главным, образом, за то, что Артемий, стоя духовно и нравственно неизмеримо выше своих судей, представлялся им опасным человеком, он был осужден на строгое одиночное заключение в Соловецком монастыре. «Он должен был жить одиноко в келье; не следовало допускать монахов и беглецов беседовать с ним, запрещалось ему переписываться с другими, что бы то ни было от кого-нибудь принимать, или пересылать кому-нибудь, не иметь с людьми сообщения, но сидеть в затворе и молчать. Один пресвитер по указанию настоятеля должен был надзирать над ним и испытывать, когда он будет каяться:

истинно ли его покаяние, а сам игумен, по временам, должен читать ему поучения от божественного писания и наставлять его во всем, что нужно для его обращения. Ему не позволялось читать других книг, кроме молитвенных, какие укажет игумен с монастырским собором. Следовало наблюдать даже за тем сторожем, который будет приставлен к нему, чтобы обвиненный не совратил его. Даже и над священником, который будет приставлен для его обращения, игумен должен надзирать, чтобы он не увлекся еретическими убеждениями...» [1]).

Надо полагать, что режим, примененный к Артемию, не был смягчен для других осужденных по этому замечательному процессу, независимо от того, были ли они тоже сосланы в Соловки, или в Суздальский монастырь, как ученый монах Савва Шах, или как Феодорит в Кириллобелозерский монастырь. Впрочем, исключительно суровые условия заключения и крайние предосторожности, принятые против Артемия, своей цели не достигли: он ухитрился в скором времени бежать из Соловков.

Основываясь на детальном анализе дошедших до нас данных о суде над Артемием, Н. Костомаров пришел к выводу, что как этот монах, так и Башкин с товарищами были осуждены невинно, т. е. были, в сущности, не столь далеки от православия, как это вытекало из сурового приговора. Вполне вероятно, что в своих еретических взглядах Артемий дальше религиозного либерализма не шел, но относительно Башкина сомнений, во всяком случае, не может быть. Как писал о нем «православный и христолюбивый и боговенчанный царь и великий государь князь всея Руссии самодержец», Матвей Башкин, по крайней мере до вынужденного пытками покаяния, был «богопротивный и лукавый безбожный еретик и отступник православныя веры». Выставленные против него пункты обвинения отнюдь не столь трафаретны и искусственны ,как обвинения, на основании которых был осужден Артемий. Начиная с отрицания таинства евхаристии и кончая утверждением, что иконы—«идолы окаянные», а божественные писания содержат в себе «баснословия», все свидетельствует, что он в религиозных своих взглядах находился под влиянием пришедших с Запада—может быть, действительно, через литовского аптекаря или лекаря—радикальных теорий, связанных с реформационным движением. Бесспорно, во всяком случае, то, что его религиозные сомнения были сильно окрашены социальными мотивами, совершенно несовместимыми с принадлежностью к «святой соборной, апостольской церкви».

Еще сильнее эти социальные мотивы проявляются в учении Феодосия Косого, «дело» которого находилось в тесной связи с процессом Башкина и представляло собою, повидимому, его непосредственное продолжение.

Косой по своему происхождению принадлежал к угнетенным слоям Московской Руси, к тяглому сословию, среди которого назревали к тому времени мятежные настроения. Он был холоп—«раб единого от слуг царевых». Не снеся тягостей рабства, он бежит от своего господина. т. е. прибегает к единственному выходу, имевшемуся на лицо: в бегах все недовольные и угнетенные тогда обретали желанную волю. Ему в вину ставили то, что при побеге он совершил кражу: взял коня и одежду. Но еще его сторонники, ссылаясь, между прочим, на пример израильтян при

---

[1]) Н. Костомаров. «Исторические монографии и исследования», кн. I, т. I, стран. 247.

бегстве из Египта, взявших с собою находившееся в их пользовании имущество, вполне убедительно доказывали, что никакой кражи здесь не было: на коне Косой ездил и работал, следовательно, конь принадлежал ему, одежда же и другие вещи, хотя и получены были от господина, но выслужены им, т. е. являются вознаграждением за его труд. Эти сторонники его шли даже дальше, они восхваляли его за то, что он, применив ум и мужество, сбросил с себя цепи рабства. Тем самым они подчеркивали свое отрицательное отношение к существовавшему социальному порядку.

Вместе с другими мятежными холопами Косой ищет спасения в монастыре: поступление в монахи освобождало беглых от преследований. То обстоятельство, что в качестве прибежища он избирает один из монастырей Белозерского края, свидетельствует, что этот холоп уже в то время был обуреваем религиозными сомнениями, принадлежал к числу искателей правды. Его привлекала, конечно, слава белозерских пустынников, как людей, стоявших в оппозиции господствующей церкви и учивших новым путям спасения. Имеются известия, что одно время учителем его был вышеупомянутый «еретик» Артемий. Но ученик далеко оставил за собой учителей, и о нем-то уж во всяком случае нельзя сказать, что обвинение его в ереси было раздуто.

Ко времени суда над Башкиным и Артемием, Косой пользовался уже известностью, как «всех учитель изряден», и имел многих последователей. О его поимке в современных известиях говорится как о событии примечательном. Вместе с другими захваченными еретиками его привезли в Москву вскоре по окончании процесса Артемия и заключили на время следствия в один из монастырей. Он, однако, не стал дожидаться суда и неминуемого костра, а «приласкался» к страже и, воспользовавшись «послаблением от них», бежал сначала в северные края, а затем пробрался в Литву.

Подобно тому, как в свое время Иосиф Волоцкий сочинил «Просветитель», чтобы дать широкой публике опровержение еретических учений жидовствующих, так и ересь Феодосия Косого нашла правоверного обличителя. В этой роли выступил монах Отенского монастыря Зиновий, сочинивший огромную книгу под названием «Истины показание к вопросившим о новом учении». Здесь именно и находим мы единственное связное изложение взглядов Косого — «новое учение».

Прежде всего, из разглагольствований Зиновия Отенского мы узнаем о том, как учил Косой, о методах его пропаганды. Выведенные в книге последователи Косого говорят: «Попы и епископы—ложные учителя: они учат, а книг в руках не держат. Косой же—учитель истинный: он держит в руке книгу и всякое слово свое подтверждает чтением, и место, откуда прочел, показывает». Косой, следовательно, как это в обычае у сектантов и наших дней, пользовался авторитетом «священных» писаний для подтверждения всякого своего слова. Естественно, что «книга» тут играла роль исключительно подсобную, а главное заключалось в произвольных толкованиях текстов, выдергиваемых и прочитываемых по мере надобности. Благодаря этому приему, живое, понятное и простое слово подставлялось на место сухой и неудобопонятной книжной премудрости. И поскольку это слово соответствовало неоформившимся еще, но жгучим и настоятельным запросам темной массы слушателей, оно действовало с непреодолимой силой. Зиновий, конечно, не выдумал, заставляя сторонников Косого говорить, что «новое учение от многих приемлемо и по-

хваляемо». Иначе и быть не могло, принимая во внимание наличие умственного брожения, неизбежно устремившегося в религиозное русло, и искусство пропагандиста.

Пропагандистом, таким образом, Косой был действительно незаурядным. Но и самое содержание его учений, дошедшее до нас, вероятно далеко не полностью, свидетельствуют о критическом и пытливом складе его ума.

Косой признавал только единого бога-творца. Божественное происхождение Иисуса он отрицал. «Если бы бог,—говорил он,—захотел воплотиться в человеческий образ, то неужели он избрал бы такой странный способ для этого? Подобает ли ему лежать в женском чреве? Достойно ли бога пребывать в таком нечистом месте и выйти на свет таким проходом?». Эта апелляция к здравому смыслу слушателя, напоминающая зубоскалов-безбожников позднейших времен, подкреплялась также и авторитетом писания. Ведь еще апостол Петр сказал, что Иисуса сотворил бог, а по символу православной веры выходит, что он его родил. Вообще же говоря, все иудейско-христианское учение о первобытной чистоте и бессмертии людей, о грехопадении и утрате образа и подобия божия и о необходимом вследствие этого искуплении и обновлении—сплошная легенда, не выдерживающая критики. Человек—такое же смертное животное, как и прочие живые существа, и никаких исключений из основного закона жизни не может быть. Как было до пришествия христа, что люди жили, размножались и умирали, пользовались здоровьем, если здоровое в них было вещество, или впадали в недуги, а после смерти истлевали, так и теперь, после этого пришествия, все продолжает итти изначальным естественным ходом. Какое же тут обновление или воздвижение человеческого естества?! Да, наконец, зачем это необыкновенное воплощение,—спрашивал Косой православных,—если по вашему же преданию бог мог своей рукой сотворить человека, а своим словом сотворил все сущее? Он мог бы своею рукою или же своим словом обновить свой образ и подобие в человеке.

Косой рекомендовал своим приверженцам чтение книг ветхого завета, именуя их «столповыми». Но это делал он не из тайной приверженности к иудейскому закону, как полагали некоторые чрезмерно дальновидные исследователи, а потому, что в этих книгах находил подтверждение своему учению об единобожии и потому, что в них вообще содержались многие вещи, соответствовавшие его мятежным стремлениям. Вспомним, какую роль в старину играли библейские рассказы во всех стихийных народных движениях Запада. Библейскую же легенду, как это видно из многих его высказываний, Косой, подобно христианской легенде, подвергал порою весьма едкой критике. Одно его сомнение о соответствии Адама образу божию говорит нам достаточно о том, что он не был свихнувшимся в иудейство начетчиком.

В библии находил Косой подтверждения и другим своим еретическим учениям, представлявшим сами по себе мало оригинального. Выступая, например, против поклонения иконами, он ссылался на обличение идолов Давида. Иконы,—говорил он,—такие же идолы. У них как и у идолов, написаны очи, уши, и ноздри, и уста, и руки, и ноги, и не могут ими действовать. Вы, мол, именуете себя православными; а на самом деле

вы—идолопоклонники: построили церкви-капища и утвердили на стенах изображения мертвых. Такие же доводы находит он и в «премудрости соломоновой», ловко оборачивая их против своих врагов. Он отрицал затем всякие чудеса от икон и мощей. В мощи он вообще не верил и находил в разных священных книгах и историях достаточно оснований против поклонения мертвым и непогребения их. Мощи христианских святых он, между прочим, сравнивал с египетскими мумиями.

Также восставал он и против построения церквей и поклонения святым, какими бы праведниками ни были они при жизни. «Они,—говорил он,—называют себя Русью православною, а на самом деле они человекослужители и идолопоклонники, ибо понастроили церквей и в них утвердили, как идолов, на досках намалеванные изображения мертвых, а мертвецов этих положили в церквах в ковчеги, назвали их преподобными, праведными и святыми, поют им каноны, читают жития их, молятся мертвым и просят от них помощи, зажигают свечи, кадят ладаном и этим отводят людей от бога к мертвецам». Таким образом, Косой не верил ни в какое предстательство душ умерших перед богом за живых. Но верил ли он вообще в загробную жизнь, в ад и рай, в страшный суд и воскресение мертвых? Не говорил ли он, если не публично, то в сердце своем, как говорил еретический митрополит Зосима: кто умер, тот умер, и ничего больше нет? Судя по всему, Косой этот «небытный» взгляд разделял вполне.

Всякий внешний богослужебный культ Косой отвергает. Монах сам, он отрицает монашество. Все это—человеческие обычаи и предания, от которых нужно попросту «отскочити». Долой монастыри и церкви, долой епископов и попов, долой молитвы, покаяния, посты, исповедь, причастие, крещение, отпевание, поминание! От религии остается голая вера в бога-отца людей и любовь к ближнему, как единое правило человеческого поведения. Но эта любовь к ближнему, в противоположность традиционной христианской любви, не является призывом к смирению и примирению со злом. Нет, Косой зовет именно к сопротивлению, к активной борьбе со злом. Надо не только «кресты и иконы сокрушати», но и по мере сил уничтожать все, стоящее на пути к братству людей.

Беглый холоп московского боярина, подобно западным религиозным бунтарям, утверждает национальное и социальное равенство. Все люди одинаковы—и татары, и немцы, и русские, поэтому не должно быть войны. Властей предержащих не должно быть. Не подобает «земских властей боятися и дани даяти им». Имущество должно быть общим, как это было в общинах первых христиан.

Если в ереси Башкина можно с большим основанием предполагать прямое влияние извне, то относительно «духовного анархизма» Феодосия Косого такое предположение недопустимо. В его взглядах следует видеть самостоятельный, но ранний и еще незрелый плод того крестьянского движения, которое неоднократно прорывалось наружу в эпоху смуты в XVII веке.

Как мы сказали выше, Косой бежал в Литву, как ранее его бежал осужденный на неисходное пребывание в Соловецкой тюрьме бывший игумен Артемий. Проведение этих двух представителей российского свободомыслия XVI века на чужбине, в обстановке большой сравнительно религиозной и политической свободы, весьма показательно. Артемий круто повернул назад к православию и в своих литературных выступлениях стал защищать те самые догматы, против которых он, повидимому, боролся на родине. Наоборот, Феодосий Косой, если и подверг пересмотру

свои взгляды, то в сторону согласования их с западным религиозным радикализмом. Повидимому, он умер в скором времени «своей смертью». Его ученика Фому, прибывшего вместе с ним за границу, человека пламенного, красноречивого и ученого, за то постигла жестокая участь. Когда Иван Грозный зимою 1563 года овладел Полоцком, он приказал потопить Фому в проруби реки Зап. Двины.

4. Князь Хворостинин.— Лекарь Тверитинов и его друзья.

Во всей второй половине XVI и в течение всего XVII столетия ярких проявлений религиозного свободомыслия почти не наблюдается. Период Смуты и внешние войны XVII столетия на многие десятилетия задержали экономическое развитие Московской Руси и сделали ее, по отношению к Западу, производительные силы которого в целом неудержимо росли, страной еще более отсталой, чем прежде. К концу XVII века народная масса, как сельская, так и городская, почти на девять десятых попала в крепостную зависимость от церкви, дворца и дворянства, что свидетельствовало об исключительном преобладании в стране натурального хозяйства. А при этих условиях и общественная мысль неизбежно была связана и восприимчивость ее к западным идеям крайне понижена.

Среди немногих русских людей, подходивших под понятие просвещенных, в начале XVII века нашелся, однако, один, который «своим бездельным мнением и гордостью всех людей Московского государства и родителей своих обесчестил». Это был князь Иван Андреевич Хворостинин. О гордости его мы говорить не будем: она, эта гордость, или, вернее, чванство, естественная у знатного русского человека, занимавшего значительные государственные посты и к тому же чувствовавшего свое неизмеримое умственное превосходство над окружающими. Что же касается «бездельного мнения» князя Ивана, то оно настолько замечательно в данной среде и при данных условиях, что обойти его молчанием нельзя.

Начало «еретических» взглядов Хворостинина относится еще к его молодым годам, когда, будучи приближенным Лже-Димитрия, он подпал влиянию поляков, во множестве с'ехавшихся на Русь. Вероятно, тогда он только «пошатнулся» в православной вере, ознакомившись с верою католическою. При Шуйском он был сослан на покаяние в Иосифов монастырь, при чем мотивы этой ссылки до нас не дошли. Вина, надо думать, была несерьезной, и искус был непродолжительным. При царе Михаиле он снова связывается с польскими и литовскими людьми, среди которых могли быть не только правоверные католики, но и крайние еретики. Не видно, чтобы Хворостинин склонялся к католицизму и был, как называет его Ключевский, «своеобразным русским вольнодумцем на католической подкладке». Правда, при обыске у него нашли католические образа и много латинских еретических книг. Но ни при какой «католической подкладке» человек не стал бы отрицать силу молитв и заявлять, что ни какого воскресения мертвых не будет. А Хворостинин именно это говорил. Он перестал ходить в церковь и запрещал своим людям ходить туда, при чем неповиновавшихся «бил и мучил». Эта последняя черточка, характеризующая, как замечает Плеханов, в нашем вольнодумстве боярское самодурство, встретится нам впоследствии у вольнодумцев Екатерининской эпохи. Но, может быть, Хворостинин, при всем своем боярском чванстве, до таких методов прививки своих просвещенных взглядов окружающим не доходил: сведения о «вколачивании» их заимствованы из до-

носа его «рабов», которые надеялись ложными обвинениями своего господина «отбегнути господския неволи», т.-е. получить, как награду за донос, освобождение от крепостной зависимости.

Хворостинин не только отрицал воскресение мертвых. В найденных у него заметках, надо думать, так или иначе было систематизировано все его мировоззрение. Он в них, между прочим, подвергал критике (говорил «хульные» слова) всю православную веру и обычаи своей родины. Это последнее—недовольство обычаями и нравами, сочетаясь с религиозным вольнодумством, говорит за то, что Хворостинин не был поверхностной натурой и, действительно, значительно перерос окружающую его среду. Он, например, писал, что московские люди сеют землю рожью, а живут ложью; в разговорах утверждал, что на Москве людей вовсе нет, жить прямо не с кем, а царя московского называл деспотом. Но мы не находим у него серьезного желания изменить окружающую среду, внести свет в это темное царство. Он не ересиарх и он чужд сектантского упорства в отстаивании и распространении своих взглядов. От московской «лжи» он хочет уйти в Рим или в Литву, вероятно, надеясь, что усвоенная им «правда» расцветет там пышным цветом. Но уйти было трудно: царь не отпускал, а на побег нехватало силы воли. И Хворостинин ищет утешения и забвения в вине, хотя, по собственным его словам, пьянство было противно его нраву. В числе выдвинутых против него обвинений упоминается и пьянство. Но особенно ставилось ему в вину, что он без просыпу пил всю страстную неделю 1622 года, был пьян накануне светлого воскресения и не пошел ни к заутрене, ни к обедне.

Хотя Хворостинин, по признанию правительства, заслужил своей ересью наказание великое, кара, постигшая его, указывает, что действительно опасным человеком в царских глазах он не был. Его сослали «под начал» в Кириллов монастырь, откуда приблизительно через год вновь вернули ко двору. Правда, это возвращение последовало в результате отречения от ереси и подписки о том, что он впредь будет верен православной вере, но вряд-ли кто-нибудь придавал особенно серьезное значение этой вынужденной сдаче. Внешне князь Иван смирился. Он вскоре (в начале 1625 г.) умер, постригшись перед смертью в монахи и написав несколько сочинений в строго православном духе. Но при оценке этих последних актов его жизни допустимы сомнения. «Горькое сознание своего превосходства над окружающей его средой,—говорит Г. В. Плеханов [1]),—и горькое сожаление об ее темноте не покинули Хворостинина до конца дней. Они пробиваются наружу даже чрез его пресно-благочестивые разглагольствования об истинной вере, так что невольно спрашиваешь себя: не было ли для него пострижение своего рода заменой неудавшегося от'езда за границу, средством удалиться от общественной среды, состоявшей из людей, которые «землю сеяли рожью, а жили ложью?».

Хворостинин был редким исключением, случайным продуктом западных влияний. Уже то обстоятельство, что он принадлежал к господствующему классу и, по существу, от основных воззрений этого класса не отрекся, свидетельствует о нетипичности его случая. Наоборот, типичными в русском обществе XVII века, были как раз те формы идеологии, которые менее всего могут быть названы прогрессивными и которые в интересующей нас области нашли свое выражение в расколе. Раскол же, хотя он и был весьма сильно проникнут оппозиционными настроения-

---

[1]) «История русской общественной мысли», кн. I, стр. 276.

ми, был не только чужд религиозной критики, но был полной противоположностью этой критике, был ее отрицанием. История атеизма и религиозного свободомыслия имеет все основания пройти мимо него, как она вынуждена проходить и мимо религиозного индиферентизма, случавшегося порой на Руси и в расматриваемую эпоху, но не связанного с заметными течениями прогрессивной общественной мысли.

В дальнейшем, только реформа Петра I, тот крутой поворот к Западу, который она знаменовала, создает почву для новых попыток разбить цепи религиозного рабства. Стена, отделявшая Русь от Европы, местами дала трещины, а местами рухнула. Русские уже ездят за границу за наукой, а с другой стороны, и наука жалует в гости к ним в лице ученых иноземцев. Правда, это—наука почти исключительно техническая, но новая техника всегда настраивает закоснелые головы на новые мысли, выбивая из них излишки старого хлама. Не всегда, конечно, проникновение новых мыслей в русские головы приводило к благотворным последствиям. Бывали случаи и прямого вреда. Например, некий поп Василий, посланный Петром в Голландию для обслуживания духовных нужд бывших там русских людей, почувствовал в себе великое призвание к философии или, выражаясь тогдашним стилем, «много премудрости навык». Особенно соблазнительной показалась ему теория о переселении душ. Придя к убеждению, что душе его не суждено по смерти предстать непосредственно перед своим создателем, а придется еще погулять по свету в теле какого-нибудь животного, поп Василий решил перехитрить судьбу и самолично избрать себе будущее вместилище. Чудак, очевидно, любил кошек, потому что с этого времени, в чаянии возможной кончины, стал постоянно таскать за пазухой кошку. В другие времена за явное отступление от отеческой веры новоявленного философа заточили бы в монастырь или подвергли чему-либо еще худшему. При новых же порядках дело ограничилось насмешками и, быть может, довольно основательным подозрением в том, что Василий попросту «отшел ума». Люди начитанные уже знали, что «были дураки некоторые эллины во мнении, яко преносится душа от человеческого тела до других животных», и они находили лишь, что Василий превзошел старых дураков, приписав именно кошке особливую силу принятия души человеческой

Философствовать, понятно, с непривычки среднему русскому человеку было трудно, особенно, если интерес к философии вытекал просто из подражательных истинктов, а не был обусловлен более глубокими причинами. Легче шло дело в области вопросов религиозных: эти вопросы, как мы знаем, издавна давали прибежище мятежным душам. Соприкосновение с иноземцами, обитетелями Немецкой слободы в Москве, должно было, главным образом, остановить внимание на различиях в вере и перед наиболее пытливыми из русских поставить вопросы: «чего ради сие и на что оно?». И поскольку общественное положение и склад ума отдельных русских людей предрасполагали их к тому, чтобы от первых элементарных ответов на эти вопросы перейти к более глубокому рассмотрению основ традиционной веры, на сцену выступала «ересь», неизбежно носившая в русских условиях социальный характер.

Эти вопросы, зародившись в начале XVIII века в голове лекаря Дмитрия Тверитинова, привели его и нескольких «совращенных» им к такого рода «ереси» и вызвали своеобразный религиозно-политический

конфликт, краткое изложение которого вполне уместно на страницах истории атеизма [1]).

Типичный представитель городских низов того времени, Тверитинов пришел вместе с братьями из Твери в Москву, как он сам говорил, «в самой мизерности» в поисках заработка. Поступали они на службу к иностранцам и стали учиться разным мастерствам. Тверитинов уже научился цирюльному делу—брить, кровь отворять и делать лекарства, когда поступил около 1700 г. специально с целью «искать науки у дохтуров и лекарей» в аптеку на Немецкой слободе. Он обладал, несомненно, значительными способностями и живым умом, иначе немецкие учителя не допустили бы его в свою близость и не выделили бы из среды своих русских учеников. Лекарскую науку он усвоил легко, и не только практически. Как ни скудны имеющиеся о нем сведения, по ним видно, что естественно-научные познания, лежащие в основе медицины, не оставались ему чужды. Его позднейшая критика религиозных догм в ряде случаев исходила из несомненных зародышей научного миросозерцания.

Сравнивая себя и своих соотечественников с иноземцами Тверитинов видит и остро чувствует, насколько шагнули вперед последние в своем образовании. И он не хочет отставать от них, он всеми силами преодолевает привитые средой суеверия и предрассудки, решительно порывает с русской стариной в своей внешности и самоучкой, «неправильным учением» доходит даже до того, что выучивается читать и диспутировать по-латыни.

Все-таки Тверитинов русский человек еще настолько, что вопросы веры занимают его ум больше всего. Вероятно, от сравнения родного православия с «лютерской и кальвинской ересью», сравнения, оказавшегося далеко не в пользу первого, и возник в нем дух суеумствования и свирепость непокорствия. Вероятно даже вначале он принял лютеранство без критики, потому что впоследствии свидетели показывали, что, познакомившись с изданным в 1628 г. в Стокгольме на русском языке «Кратким лютеранским катехизисом и молитвами», он «читал оные молитвы лютеранские с великим почтением и зело хвалил и целовал их». Но, раз начавши критиковать религию одну, он затем не мог отнестись некритически и к другой. Стефан Яворский, местоблюститель патриаршего престола, главный враг и обличитель ереси Тверитинова, свидетельствовал, что его выводы «от своего вымысла в новую догму написаны» и что одни своего положений согласны с учением православия, а другие отвергаются и протестантами.

Православие в уме Тверитинова неотделимо связывается со всем отрицательным в русской жизни, что поражало и возмущало его, а с другой стороны, в преодолении отсталых религиозных форм он видел один из главных путей к европеизации русской жизни. «Вы еще питаетесь млеком,—говорил он ревнителям старины и защитникам веры,—а твердой пищи не прияли». Сам он эту твердую пищу нашел в западной науке и обычаях. «Не догма лютеранского богословия отвлеченно интересовала Тверитинова,—говорит Н. С. Тихонравов,—его занимали те новые условия, в которые окончательно вступила русская жизнь с реформою Петра Великого. Следя за успехами последней, приглядываясь к старому русскому быту, Тверитинов ясно понимал необходимость нравственного обно-

[1]) Подробно изложена вся эта история в ст. Н. С. Тихонравова «Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский». Сочинения, том II.

вления русского общества, и церковная реформа являлась ему настоятельной потребностью... Как Левин, Талицкий, Докукин и целая вереница подобных им староверов отыскивала в священном писании тексты в обличение скверны нового направления, в доказательство того, что Петр—антихрист, так и Тверитинов вписывал в свои тетради из библии все то, что, казалось ему, доказывало необходимость новых, коренных преобразований в русском обществе и особенно в духовенстве. Увлечение Тверитинова, те оригинальные, крайние выводы, до которых он иногда доходил, имели своим источником решительный протест его русской старине, особенно в делах веры и церкви».

Восторженно приняв реформы Петра, Тверитинов без колебаний стал, как он называл себя, «апостолом и проповедником истины». Всерьез поверив провозглашенной Петром свободе совести[1]), он стал толковать ее расширительно и полагал, что отныне «повольно всякому, кто какую веру изберет, такой и веровать». И ряд лет действительно беспрепятственно занимался проповедью «новой догмы».

Выработав в общении с протестантами Немецкой слободы свои новые взгляды, Тверитинов вооружился различными изданиями библии и другими книгами, и начал делать из них выписки, располагая их в систематическом порядке по наиболее боевым вопросам. Сама по себе эта работа, разумеется, никакой ценности не представляла. Библейские источники, как мы уже видели, при умелом пользовании ими, постоянно служили разным сектантам для посрамления правоверных, но эти же источники в руках искушенных спорщиков противного лагеря, в свою очередь, без труда обращались на посрамление еретиков. Значение тетрадок Тверитинова состояло именно в том, что они представляли собою сводку самых разнообразных по своей силе доводов «от писания» и должны были действовать на людей, не признающих иного авторитета, сокрушительным образом. Мы поэтому в дальнейшем остановимся только на тенденциях этих доводов, не рассматривая их по существу.

Свои тетради Тверитинов давал читать не каждому, а лишь своим ближайшим друзьям. В более широком кругу он орудовал теми же текстами, предусмотрительно заученными им на память. И к кому только ни обращался он с своей проповедью! Среди людей, испытавших на себе его красноречие, были и лица духовного звания, и ученые, князья и бояре, чиновники и обитатели торговых рядов. Его лекарская профессия облегчала ему проникновение всюду и возможность завести соответствующую беседу. Пришел он однажды к архимандриту Антонию и, застав его за чтением «Исповедания православной веры», стал убеждать бросить всякие «нововымышленные человеческие басни», а поучаться из библии. В последовавших затем беседах он критиковал поклонение иконам, молитвы святым, хулил учителей церковных и хвалил Лютера. Антоний переписал его тетради и стал читать лютеранский катехизис.

Другой жертвой его пропагандистской ревности стал префект славяно-греко-латинской академии профессор философии Стефан Прибылович. Тверитинов явился к сему ученому мужу под тем предлогом, что некоторые положения веры для него не совсем ясны, и просил о вразумлении. Прибылович охотно взялся за столь хорошее дело, но сразу же

---

[1]) Указ 1702 г. гласил: «Мы, по дарованной нам от всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому на его ответственность пещись о спасении души своей».

споткнулся о спорщический талант своего посетителя, который обо всем говорил «с прением». Результатом этого знакомства, продолжавшегося целый год, было, если не полное обращение Прибыловича, то во всяком случае, серьезное «повреждение» его в вере.

Затем, как видно из следственного материала по возникшему впоследствии делу об ереси, Тверитинов «препирал философов и богословов в словено-латинских школах и приобретал их в свою прелесть». Приходя в торговые ряды, он заводил с купцами беседы о новых порядках, всяческими доводами осмеивал их слепую приверженность старине. Вероятно, некоторый успех его пропаганда имела и здесь: известно, что один из купцов, желая самолично вникнуть во всю премудрость, выучился латинскому алфавиту, а потом брал уроки у одного из учеников Тверитинова. Этот же купец ходил к лекарю на дом, чтобы прочесть в библии те тексты, которыми тот оперировал. Другой купец, убежденный, что, «если бороду выбрить, то и кровь мученическая не загладит сего греха», воспылал за то лютой ненавистью к бритому проповеднику за его насмешки и «многую противность хульную», и впоследствии выступил против него ожесточенным свидетелем.

Настолько смел был Тверитинов, показывает тот факт, что он развивал свои взгляды даже перед людьми явно враждебно к нему настроенными и не стеснявшимися пойти на провокацию, чтобы уличить его.

Московский вице-губернатор Ершов, получив от известного составителя арифметики Магницкого донос на лекаря, пригласил его к себе под предлогом пользования от болезни. Услышав от него «разные противные разговоры», он «начал его к себе привабливати приятством, дабы, его освидетельствовав, показати, кому надлежит». Между прочим, с целью такого освидетельствования этот провокатор начала XVIII века устроил званый обед, на который, кроме Тверитинова и его ученика Михайлы Андреева, были приглашены доносчик Магницкий, архимандрит Антоний, афонский архимандрит Варлаам, родственник, но ожесточенный враг и обличитель лекаря монах Пафнутий [1], иеромонах Гурий и другие «тщательные читатели божественного писания». Характер собрания и тайные замыслы его устроителей не могли ускользнуть от умного и проницательного Дмитрия. Это видно хотя бы из того, что, приняв вызов, он из предосторожности выдавал в последующем диспуте свои доводы за слышанные им, якобы, от других лиц. Но такого рода предосторожность явно ни от чего не охраняла, ибо спор был ожесточенный и продолжался одиннадцать с половиной часов. Тверитинов, как повествовали доносители, «нудился от всей своей силы», а когда грубости и обвинения его многочисленных оппонентов заставили его, наконец, умолкнуть, он «в лице зело испал и почернел».

Подобных споров и нападок Тверитинову пришлось выдержать не мало. Это были генеральные сражения. Но он не отказывался и от партизанских стычек, пользуясь в них уже не тяжеловесной аргументацией от писания, но оружием насмешки и апелляцией здравому смыслу.

---

[1]) Пафнутий, в миру Петр Олесов, брат жены Дмитрия, был очень благочестивым человеком. Под влиянием проповеди Дмитрия он сначала пришел «в немалое сомнение», а потом «удобно его науку принял». Через три года, однако, под влиянием семьи он вернулся к отвергнутым верованиям, сочинил против своего соблазнителя целую книгу «Рожнец духовный» и, наконец, чтобы искупить грех, поступил в монахи. По отношению к шурину он впоследствии играл роль злостного предателя.

Случилось как-то Тверитинову быть у вдовы дьяка Украинцева в то время, как на дом к ней принесли для молебна икону Ипатия чудотворца. Этот образ был весь увешан «исцеления ради очес болящих» серебрянными изображениями человеческих глаз. Во время молебна благочестивая вдовица и говорит священнику: «Хочу я приложить образу Ипатия чудотворца оки».—«Изволь прикладывать,—ответил поп,—сие дело богоугодно». Тогда Тверитинов, приглашенный Украинцевой для пользования больной ноги, с иронией сказал ей: «У твоей милости нога болит, прикажи ногу сделать и приложи к образу». Понятно, что в результате такого озорства последовал крупный разговор с присутствовавшим при этом попом—посредником между целительным изображением чудотворца и легковерными прихожанами.

Другой, дошедший до нас случай такого же рода имел место в Петербурге. Комиссар Сергеев просил у лекаря лекарства от глазной болезни. Очевидно, комиссар этот был ханжой и делал вид, что больше верит в силу молитв и приношений иконам, чем в силу лекарственных снадобий, потому что Тверитинов иронически сказал ему: «У вашей милости есть изрядное лекарство».—«А какое?»—полюбопытствовал Сергеев.—«А вот, отвечал со смехом лекарь,—изволь купить глазок или оба серебряные и отнести их к Пятнице Проще, что на Москве, на Пятницкой улице, то глазки твои и здоровы будут. А если у вашей милости болят зубки, то изволь купить зубок серебряный Антипию чудотворцу». И Тверитинов расхохотался так, что даже повалился на стул.

Эти и множество подобных выходок, вполне естественных у человека, всей душой преданного просвещению и ненавидящего суеверия и предрассудки, ходили из уст в уста и широко разносили славу еретичествующего лекаря, «чувствам своим внимавшего больше, нежели слову господню». Многие подозревали его—несправедливо, впрочем, как мы сейчас увидим,—в атеизме.

По своему умонастроению Тверитинов был просветителем в том смысле этого слова, что единственно в недостатке просвещения он видел причину русской дикости и отсталости. Просветители, как мы знаем, всегда в большей или меньшей степени обращали свои взоры на религию, потому что видели в ней главное прибежище суеверий и источник всяческого зла. Но не все просветители были атеистами и не всегда критика просветителей имела своей целью борьбу с религией «до победного конца». Многим казалось, что, с устранением слепой веры в религиозный авторитет и с внесением в сферу религии света разума, зло постепенно настолько уменьшится, что опасность новой победы невежества исчезнет. Приблизительно так рассуждал и Тверитинов. Он, как говорилось в обличавшей его книге «Рожнец духовный», не хотел в утверждение святой церкви принять доказательства из древних писаний, но о всякой вещи истязал собственного, особенного повеления». Как человек, вкусивший только от краешка светской науки, как русский человек своего времени, он критиковал положительную религию доводами от религии же. Он сам вряд ли придавал сакраментальное значение тем текстам, которыми оперировал. Его главной задачей было пошатнуть авторитет казенного православия и таким способом расчистить путь просвещению народных масс. Поэтому, тем положительным взглядам в области религии, которые он в своих спорах высказывал, его «новой догме» придавать значение именно догмы не следует. Он если и верил в «страшный суд», скажем или в сверх'естественное посланничество Иисуса, то это были в нем остатки

традиции, еще не подвергнутые критическому анализу. Но вполне вероятно, что в этой «вере» его была и доля лицемерия. Не мог же, в самом деле, среди дремучего российского невежества признать до конца свое неверие человек, который всерьез хотел внести луч света в окружающий мрак. В этих условиях и самое неверие могло остаться не до конца осознанным у его носителя. Важно, с нашей точки зрения, и характеризует антирелигиозность Тверитинова то, что за текстами священного писания, с помощью которых он хотел рационализировать веру, скрывалась в зародыше материалистическая мысль.

«Мне создатель мой бог дал чувства,—говорил Дмитрий, и эти слова его засвидетельствованы участниками провокационного обеда:—зрение, нюхание, вкушение, осязание, ради раззнания в вещах истины. И как я то тело (тело христово в причастии) возьму в руки и посмотрю, покажет мне чувство зрения хлеб пшеничный, понюхаю—хлебом пахнет, стану есть, вкушением сдроблю, но и то являет мне хлеб же пшеничный. А откуда у вас за тело христово приемлется, того не ведаю. Также и кровь по свидетельству данных мне чувств, является красное вино. А те чувства дал мне бог не на прелесть (прельщение), а для раззнания истины, чтобы истину рассмотрять». Ведь так, или почти так, рассуждали все просветители-материалисты, критиковавшие религию. Во всяком случае, ход рассуждений у них был тот же. Беда лекаря Тверитинова состояла в том, что этот радикальный способ мышления, эту материалистическую, по существу, логику он мог применять лишь к частным положениям религии, не имея силы, или может быть, не решаясь применять их более широко

Что еще роднит Тверитинова с западными просветителями, так это проповедуемая им широкая религиозная терпимость. «Не подобает,—писал он в своих тетрадках,—кого-либо неволити в догмах и в житии, но в произволении оставляти». Дело не в догме, а в жизни, в следовании той морали, которую Дмитрий и его ученики, за неимением других источников, находили в евангелии. Но следует отметить все же, что, хотя Тверитинов и называл себя и своих учеников «евангелистами», он далек был от той проповеди смирения и непротивления, которою отличались позднейшие проповедники «евангелического христианства».

Понятно, что к церкви, «воинствующей и торжествующей» он относился с решительным отрицанием. «Я сам—церковь»,—говорил он,—и добавлял, что всякий христианин обладает иерейским саном.

Духовенство—это пастыри лживые, которые прельщают и губят людей своей ложью, сами предаваясь праздности и тунеядству. Оно гонится за властью и внешними почестями и в этой погоне стремится покорить и подчинить себе даже светскую власть. Попы ради своего прибытку выдумали поклонение иконам, поминовение мертвым и т. п. Отсюда уже только один шаг до провозглашения всех религиозных понятий, догм и церемоний священническим обманом, как это делали безбожные просветители во Франции в том же XVIII веке.

Молитвы к ангелам и святым,—учил затем Тверитинов,—дело совершенно бесполезное: они далеко отстоят от нас и ничего не могут для нас сделать. По смерти святые подобны спящему. По смерти человека затворяется для него всякое милосердие божие. «Святые не получали просимого ими от бога даже тогда, когда находились в живых». «Кто дал угодникам божиим такие долгие уши, что они с небес слышат моления земных?—с насмешкой спрашивал Дмитрий верующих.—Кто дал им такие

ясные очи, чтобы с небес видеть землю?». Бесполезны всякие молитвы за умерших. Поклонение мощам—явное шарлатанство. Как человек прикосновенный к медицине, Тверитинов знает, что «человеческое естество от начала тлению подлежит». Когда перед ним встает исключение из этого общего правила.—при каких-то раскопках в Москве нашли «телеса неистленные и с одеждами монашескими»,—Тверитинов горячо заспорил. Доводы его против факта, если это был факт, до нас не дошли, но не трудно догадаться, что он апеллировал к естественным причинам и здравому смыслу; попутно в этом споре он обругал собор, утвердивший поклонение мощам, «бабьим собором».

Он вообще отрицал все сверх'естественное—знамения, чудеса. Всякое поклонение священным предметам культа, реликвиям и иконам в его глазах было идолопоклонство. «Богу подобает кланяться в небо духом», т.-е. без молитвы, без культа. «Икона только вап и доска без силы чудотворения: если бросить ее в огонь, она сгорит и не сохранит себя». Кресту господню также поклоняться неподобно, это—бездушное дерево. Да и как можно поклоняться позорному орудию казни?«Если у кого сына убьют ножом или палкой, и тое палку или нож отец того убитого как может любить, понеже оным убит сын его? Так и бог, как может любить то дерево, на котором был распят сын его?». Отрицая молитвы, Тверитинов, естественно, отрицал и посты, решительно выступал против монашества и т. д. и т. п. Одним словом, в его лице мы видим человека, доведшего христианский рационализм своих предшественников—стригольников и жидовствующих до крайних границ ,и если не перешагнувшего через эти границы к полному неверию, то только вследствие относительной узости своего кругозора, узости, обусловленной, как лично присущей ему неполнотой естественно-научных знаний, так и общими условиями окружавшей его среды.

У Тверитинова, как мы сказали. не было «догмы», он не преподавал какой-либо религиозной системы. Поэтому и среди учеников его не было совершенного единомыслия. В сущности, люди, называемые его учениками, таковыми не были в точном смысле этого слова: между ними можно установить лишь известное согласие в вопросах практического поведения и общее всем им более или менее резкое отрицательное отношение к господствующей церкви.

Наиболее яркой личностью среди них является Фома Иванов, двоюродный брат Тверитинова, сын посадского человека г. Твери, по профессии цирюльник. От православия он отклонился еще ранее Дмитрия, в 1693 г., перестав ходить к исповеди и причастию, потому что признал иконы за идолов, а причастие—за простые хлеб и вино. Повидимому, и на него не без влияния остался пример иноземцев-протестантов, у которых он обучался ремеслу. Он не отличался выдающимися умственными способностями, как его двоюродный брат, но обладал незаурядной силой убеждения, стремлением быть последовательным до конца, согласующим всегда слово с делом. Мученичество и смерть за истину не страшили его, и на костре православной инквизиции он в муках кончил свою жизнь.

Иван Максимов тоже почувствовал сомнения в истинах веры еще до знакомства с Тверитиновым. Его отец, московский священник, был послан Петром в Нарву, куда Иван, учившийся в то время в математической школе в Москве, ездил на побывку. Здесь он столкнулся с лютеранскими пасторами, разговоры с которыми о догматах церковных и пошат-

нули его в вере. Как он сам повествовал впоследствии на допросах, начал он размышлять и искать знаний, которые могли бы разрешить его сомнения. С этой целью поступил он в «школы латинские»—в Славяно-латинскую коллегию, в которой прошел классы богословский и философский. Но и научившись «латинским языком разглагольствовати», он сомнений своих не избыл. Наоборот, беспокойная натура его не могла удовлетвориться сухой академической наукой: он непрерывно вступал в спор с преподавателями, задавая им разные ехидные вопросы, насмехался над простодушной верой своих товарищей по школе и с большим ожесточением «брехал» на народные святыни.

К этому времени, повидимому, и познакомился Максимов с цирюльником Фомой, у которого брился, а через него и с Тверитиновым. Именно он помогал последнему в одолении латинской премудрости. Для практики, «школьным чином», они вели диспуты по-латыни по всем интересовавшим их вопросам. Но часто схоластическая латынь сменялась живой русской речью, и на эти беседы, как мотыльки на огонь, собирались любопытствующие, не один из которых с течением времени становился последователем Дмитрия.

Школьник Максимов целиком подпадает влиянию своего нового знакомого: он часто говорит почти теми же словами, пользуется теми же аргументами. По некоторым дошедшим до нас высказываниям его можно дополнить и взгляды Дмитрия в той части их, о которой нам известно слишком мало. Максимов в разговорах со своими однокашниками отрицал, например, боговдохновенность пророков. «А кто с богом в беседе был»? —любил испрашивать он. Когда однажды в его присутствии зашел разговор о поклонении угодникам, он стал возражать: «как-де умершие могут ведать творимая им здесь празднества и како могут во гробех лежащие ходатайствовати и молитися о нас богу?». И чтобы сделать свою мысль более понятно и, так сказать, поставить точку над и, он добавлял: «Кто весть, идеже духи человеческие отходят?». Здесь можно усмотреть почти до конца продуманное отрицание бессмертия души. Во всяком случае налицо здесь глубокое сомнение в том, что «душа» после смерти живет личной жизнью и имеет общение со здешним миром. Самый термин «духи человеческие», а не «душа», свидетельствует о том, что школьник Максимов ставил вопрос не на почву религиозной веры, а на почву знания, ибо это термин тогдашней физиологии.

Вообще, при оценке взглядов русских вольнодумцев начала XVIII столетия следует иметь в виду, что дошли они до нас в вольной передаче людей невежественных и не понимавших потому всей глубины аргументов, приводимых людьми, вкусившими от светской науки. Они часто не понимали даже иронии. Когда тот же Максимов, возражая против таинства крещения, иронически недоумевал, зачем крестить младенцев, если над их родителями это таинство уже совершенно и, следовательно, первородный грех уничтожен, его оппоненты были уверены, что самый первородный грех им признается и что речь идет о возможности или невозможности младенцам быть святыми и без крещения. Иронии исполнены также и его рассуждения о водосвятии. «Какая та святая вода,—говорил он,—в которой воде омывают попы крест в чаше и сами архиереи то же творят? А наипаче вышед на реку и в быстрине речной, в которой час крест омывают, в тот час та вода и протекает и воде святости от омытия креста не

бывает». Порою он доходил и до прямых насмешек. О почитании пресвятой богородицы, например, он говорил: «Она подобна есть мешку простому, наполненному бывшу драгоценных камений и бисеров; а егда из одго мешка оные драгие каменья и бисеры испытаны, оный мешок каковой цене и чести достоин?». Это было, с точки зрения верующих, страшное богохульство. Извергал отчаянный школьник при случае и хулу на духа святого, признаваемую церковью самым страшным грехом, перед которым останавливается само беспредельное милосердие божие.

Подобно Тверитинову, с критикой и проповедью Максимов выступал даже в публичных местах. Его пропагандистское усердие не было бесплодным. Как свидетельствовал префект славяно-латинских школ Иосаф, ученик философии Иван Максимов «многих к себе привернул на лютерскую и кальвинскую веру, таких же учений научил, каких и сам изучен от отца своего диавола; и от того его, Иванова, учения творится великая соблазнь прочим ученикам».

Верным последователем Тверитинова был, затем, фискал Михайло Андреев Косой, игравший в еретическую дудку больше по слуху, бунтарь по натуре, уже позабывший до того в сибирской ссылке по одним известиям за соучастие в стрелецком мятеже, а по другим за бунт против чиновников—дьяков и под'ячих. Бежав из Сибири, он тайно жил в Москве среди иноземцев. К Тверитинову он относился восторженно. «То-то бы патриарх-от был»—говорил он.

Косой был человек малограмотный, и вице-губернатор Ершов, ценивший его за фискальное усердие в деле выискивания взяточников и казнокрадов, не раз корил его за то, что, не зная как следует грамоты, он пустился в море религиозных исканий, в котором тонули люди и не с таким разумом. Особенно возмущался Михайло Косой поклонением иконам. Свое неуважение к этим, как он называл, богам, он проявлял, например, тем, что «свечи от святых икон отымал и курил табак». Он также непрочь был вступать в диспуты, но касался всегда лишь частностей и внешней стороны культа.

Среди других последователей и единомышленников Тверитинова, которые «везде острыми укоризнами и невежливыми реченьями укоряли не токмо православные догматы, но и на таинство брехали», известны имена брата Тверитинова Фаддея, умершего во время возникшего в 1713 г. следствия [1]), овощного торговца или огородника Андрея Александрова, торгового человека Никиты Мартынова, Михайлы Минина, сапожника по профессии, занимавшего последнее время тоже должность фискала, и, наконец, часовщика Якова Иванова Кудрина. Этот последний, впрочем, непосредственно Тверитинову близок не был. Начало его обращения положил Минин, а затем, когда часы с Сухаревой башни, при которых состоял Кудрин, были взяты в Шлиссельбург, он попал в этом городе вместе с ним в иностранное окружение. Беседы с иностранцами имели на него решающее влияние и, возвратившись через несколько лет в Москву, он иконоборствовал совершенно в духе последователей и друзей Дмитрия. Кроме названных лиц, имена которых стали известны благодаря следствию, у Тверитинова было, несомненно, много сторонников ,друзей и учеников, разделявших полностью или частично его взгляды, но оставшихся неизвестными. Сохранилось, например, показание одного свидетеля.

---

[1]) О нем сообщалось: «Фаддей за нестерпимые хулы пресвятыя богородицы принял достойную месть языкоболия, ибо в корени языка его имелась болезнь, именуемая раком, от нея же нужно душу изверже».

что г. Серпухов «наполнен» его учениками. Конечно, это—преувеличение, но нескольких сторонников Тверитинов в Серпухове мог иметь, как он мог иметь их в других местах. Ведь пропагандистская деятельность его самого, Максимова, Косого и других беспрепятственно и почти открыто продолжалась свыше десяти лет, а «людей, уже тронутых влиянием Немецкой слободы, было тогда довольно на Москве: им приходились по сердцу разговоры Тверитинова» [1]).

Совершенно ошибочным было бы рассматривать группировавшийся около Тверитинова кружок вольнодумствующих в вопросах религии людей, как секту, как своего рода религиозную общину. Такой взгляд, однако, высказывался неоднократно. Всякая секта, между тем, предполагает известную иерархию, организационное единство и совершенно определенную систему вероучения. Ничего этого у московских вольнодумцев не было.

Принадлежность московских вольнодумцев к одной и той же социальной группе бросается в глаза: большинство из них выходцы из городских низов и крестьянства, прошедшие ремесленную выучку у иноземных мастеров. Среди них, затем, мы видим представителей нарождающейся разночинной интеллигенции в лице Максимова и других учеников славяно-латинской академии. И, наконец, в небольшом числе к ним примыкают «торговые люди». Дмитрий вел пропаганду также среди дворянства, но здесь, повидимому, он успеха не имел, как не имел сколько-нибудь заметного успеха среди духовенства. Мы можем, таким образом, принять, что вольнодумские настроения были тесно связаны с зарождавшимся тогда у нас «третьим сословием». К третьему же сословию принадлежали и те иноземцы, от которых набирались вольного духа лекарь Тверитинов, цирюльник Иванов, школьник Максимов, часовщик Кудрин и другие. В то время, когда огромная масса низов русского общества «смотрела назад», т.-е. волновалась расколом и враждебно относилась к реформам Петра, эти немногие «еретики», наоборот, решительно рвали со стариной(не за страх, а за совесть воспринимали западное просвещение и, приспособливая это просвещение к отсталым формам русской жизни, стремились внести его в массы. Они не были в строгом смысле слова неверующими, они и не могли ими быть, принимая во внимание их органическую связанностью со своей средой.Но их «вольнодумство» заходило так далеко, как это при данных обстоятельствах только было возможно. Они были решительными врагами православия и церковной организации, более или менее смутно угадывая реакционную роль как того, так и другой. В своей религиозной критике они, по существу исходили из данных положительной науки, и им нельзя поставить в вину того обстоятельства, что всех выводов, возможных при тогдашнем состоянии этой науки, они не делали. Но они стремились к широкой веротерпимости и просвещению народных масс: это роднит их с первыми просветителями Запада.

5. Дело Тверитиновых и других.

Воинствующая церковь не могла не увидеть в Тверитинове и его товарищах своих врагов и врагов того социального строя, нерушимости которого дорожался ее авторитет. Ее наиболее яркий выразитель в это время Стефан Яворский, местоблюститель патриаршего престола и митро-

---

[1]) Н. С. Тихонравов, Сочинения, т. II, стр. 172.

полит рязанский, и сыграл роль инквизитора и гонителя новой ереси. Воспитанник польских иезуитов, пронырливый интриган, он не стеснялся в средствах для достижения своих целей. А главной целью, стоявшей перед ним в это время, было восстановление той главенствующей роли в государственной жизни, которую отнимали у церкви реформы Петра вообще и в частности его политика в церковном вопросе [1]). Находя, что Петр своими нововведениями «восхищал власть патриаршескую и божескую», этот «смиренный Стефан, пастушок рязанский», как он подписывался в своих обращениях к царю, вел упорную и скрытую кампанию против духа и направления времени. Он восставал против внедрения в русскую жизнь иноземных новшеств и против общения православных с иностранцами, всячески поддерживал реакционно-религиозные настроения, выливавшиеся в проповедь пришествия антихриста и видевшие этого антихриста в лице Петра, и, наконец, он прямо подготовлял государственный переворот, превознося в своих проповедях царевича Алексея и противопоставляя его, как «особенного заповедей божиих хранителя», Петру и его сотрудникам, которых именовал «раззорителями закона божия и преступниками божиих заповедей».

Давно имея зуб на еретиков, не только как на прямых врагов церкви, но и как на сторонников ненавистного ему режима, Яворский возбудил в 1713 году преследование против них также и в политических видах. Он не без основания полагал, что светская власть не проявит в этом деле того христолюбивого рвения, какое она должна проявлять в подобных случаях, и таким образом еще более скомпрометирует себя в глазах широких кругов преданного православию русского общества. Весь ход дела о новоявленной ереси свидетельствует, что православный иезуит мало ошибся в своих дальновидных расчетах.

Первая попытка местоблюстителя возбудить процесс была направлена против Тверитинова. По его наущению Магницкий явился с доносом к начальнику монастырского приказа, сенатору графу Мусину-Пушкину. Магницкий доносил, что лекарь «не умолкает рассевать плевелы соблазна между неискусными людьми». Граф был человек в меру терпимый и предпочел самолично исследовать дело. Сначала он хотел устроить диспут с еретиком, но, когда Магницкий отговорил его от этого, ссылаясь на необыкновенную начитанность Тверитинова, Мусин-Пушкин потребовал представления ему тверитиновских выписок из священных книг. Эти выписки и обсуждение их с лицами, неблагосклонно настроенными к религиозным новшествам, не вызвали в графе священного гнева. Он пригласил Тверитинова к себе и вступил с ним в спор. Исчерпав небогатый запас своей эрудиции и видя себя в лоск побитым лекарем, сиятельный спорщик пригрозил тому пытками. Но, очевидно, это было не всерьез, потому что встречи между Мусиным-Пушкиным и Тверитиновым происходили и потом, и граф ограничивался одними упреками и уговорами. Надо полагать, он не видел особого вреда для государства в исповедании подобных взглядов.

Неудача этой попытки побудила Яворского самолично приняться за розыск. Для этого он воспользовался имевшимся в его руках доносом префекта славяно - латинских школ на Максимова. Школьника аре-

---

[1]) Задачей Петра, как известно, было уничтожить патриаршество и ввести синодальное управление церковными делами, совершенно подчинив таким путем духовную власть светской и низведя роль ее носителей к чисто чиновническим функциям.

стовали и посадили в колодничью палату при патриаршем дворе. Однако, при допросах он ни в чем не сознавался и никого не выдал. Этот неуспех обозлил Яворского, и он прибегнул к крайней мере — к пытке, отправив для этого Максимова в Преображенский приказ. Надо заметить, что местоблюститель был большой любитель таких радикальных средств. По свидетельству современников, его «кровожаждущая утроба» проявлялась неоднократно. По его приказу однажды, например, за его личные «озлобление, и досаду, и великие обиды» «двенадцать человек взяты и многие из них зело жестоко пытаны и рваны, даже внутренним их являтися».

Школьник Максимов своих внутренностей, может быть, не увидел, но излюбленное средство митрополита рязанского и в меньшей дозе произвело на него нужное действие: он во всем повинился и оговорил Тверитинова и других. Тверитинов же, вызванный в Преображенское, начисто от всего отперся, а затем вместе с фискалом Косым уехал в Петербург, где нашел влиятельную поддержку в лице ряда ближайших сподвижников Петра.

Любопытнее всего было поведение цирюльника Фомы Иванова: он сам явился в Преображенский приказ и со всей откровенностью глубоко убежденного человека изложил свои взгляды. В то же время на расспросы о лекаре Тверитинове и его иконоборческом учении он ответил полным незнанием. Преображенский приказ отослал Фому местоблюстителю на испытание с запросом, чего, мол, такой странный человек достоин. Но Яворский, вместо испытания и попытки обратить дерзкого цирюльника на путь истины, просто-напросто распорядился держать его в патриаршем приказе за крепким караулом. Он не хотел предпринимать каких-либо решительных действий до того времени, пока глава нечестивцев не будет в полной его власти. В то же время, повидимому, он считал необходимым заручиться общественным мнением и поднять вокруг подготовлявшегося процесса настолько большие разговоры, чтобы его политические противники не могли затушить дела. Для этого он выступает с церковной кафедры с громкой проповедью, не только обличая и опровергая учение Тверитинова, которого он честит по православному обычаю «треклятой адской гидрой», но и требуя, «дабы сии мытари и язычницы, развращающие православных и не слушающие церкви божественной, отсечены и весьма истреблены были».

Не дремали в то же время и покровители наших еретиков, видевшие в начатом Яворском походе новый ход реакционных кругов, имевший целью усилить позиции враждебной реформам церкви. Они добились от царя приказа, чтобы все дело об еретиках было передано в сенат, и чтобы таким образом духовная власть была отстранена от решения его. Яворский протестовал. Он умолял царя не допустить, чтобы от сих малых искр возгорелся гораздо больший пожар, результатом котрого будет «великое убийство душ верного народа», и подчеркивал, что дело это не только государственное, но и духовное. Но царь не послушался и именно благодаря этому обороту дела, как в то время говорили, еретики «избегли меча». За исключением, впрочем, Фомы Иванова.

В сенате дело затянулось, но в то же время приняло благоприятный оборот для подсудимых, которые решительно отрицали всякое уклонение от догм православия. Тверитинов заблаговременно успел причаститься «св. таин» у какого-то покладистого и не особенно щепетильного

архимандрита. Только Фома Иванов, хотя и показал, что пребывает в православии, противности никакой не чинит и еретичества не держится, не удержался от резкой выходки против икон и мощей.

Царским указом Тверитинов по существу признавался оправданным. Он, однако, высылался в Москву к Яворскому, который должен был путем церковного провозглашения «прежнее всенародное мнение» о нем искоренить и «учинить его свободна». Школьника Максимова и торгового человека Мартынова царь приказывал еще раз «свидетельствовать духовне, истинно ли они православную кафолическую веру содержат твердо», а затем, взяв у них письменное исповедание веры и заставив их в торжественный день во время пения литургии публично в церкви провозгласить, что они в православной вере «пребывают твердо без сомнения», также отпустить на волю. Фискал Михайло Косой даже не был упомянут в царском указе, так как, благодаря протекции кн. Долгорукова, он был освобожден в Петербурге. И только цирюльник Фома Иванов «по розыску явился неисправен и под многим сомнением». Поэтому царь предлагал предварительно его «духовне исправить» и только затем освободить в том же порядке, что и остальных. И лишь в случае, если он «будет стоять в безумном своем упрямстве», предать его гражданскому суду «для казни по уложению».

Казалось бы, все дело кончено, и Яворский, как верный подданный, как «раб и подножие» царя, должен был итти навстречу ясно выраженной царской воле. Мятежный «местоблюститель», однако, не хотел признать себя побитым и, чтобы отстоять авторитет духовной власти, т. е., в конечном итоге, свой собственный, пошел на явное неповиновение. Сговорившись с другими князьями церкви, он опубликовывает «Увещание к православным», в котором тербует от «сынов святого православия», чтобы все, имеющие какие-либо сведения об еретичестве Тверитинова и других, письменно сообщили ему об этом. Увещание было выставлено у всех церковных дверей. Кроме того, было сделано распоряжение читать в церквах в торжественные дни имена всех, заподозренных в ереси. Таким образом, хотя эти заподозренные, не исключая на этот раз и Фомы Иванова, принесли требуемое царским указом исповедание веры и об'явили о полном послушании матери своей—святой соборной и апостольской церкви, «народное мнение о них» не только не было искоренено, как этого требовал от Яворского царь, но они были вновь ославлены еретиками с исключительной торжественностью.

Православное стадо пошло покорно за своим «пастушком». Да и как было не пойти, если Яворский пригрозил всем, не открывшим церкви известное им об еретиках, самым страшным, чем только можно напугать младенческий разум верующих,—церковным проклятием! «На укрывающего и злобу их (еретиков) умолчивающего—грозил Стефан—буди клятва (проклятие) от святых седми соборов вселенских и от нашего смирения, от нея же не может свободен быти и в самое лютое смертное время, ибо обидящий и честь матери своея церкви святые не соблюдающий недостоин есть от нея помилования и прощения». Обвинительные доносы посыпались градом. Не дремали также и клевреты местоблюстителя. Из дома фискала Косого был похищен составленный Тверитиновым лист с библейскими текстами, были добыты тетради лекаря, до сих пор оставшиеся вне рассмотрения. Самих обвиняемых изолировали друг от друга, подвергнув их строгому заключению в различных монастырях. Каждому из них был пред'явлен ряд новых вопросных пунктов с требованием «ис-

тинного покаяния» и выдачи всех оставшихся неизвестными лиц, причастных к еретическим мнениям. Им угрожали не только «вечною анафемой и постижением праведного суда божия и вечныя муки»,—этого они вряд ли испугались бы, — но и, «казнию смерти» здесь на земле.

Главной задачей вновь затеянного церковного следствия является доказать, что не только церковь, но и светская власть, государство, в лице Тверитинова и его друзей имеют перед собой опаснейших врагов. Инквизиторская изобретательность побуждает местоблюстителя всячески перетолковывать собранные лекарем тексты и доказывать, что ими он «наводит поношение ругательное на всякую власть безобходно». Он обвиняет его в «народомятежестве, потому что свои «народоразвратные» тексты он «росписал на листы уставом со тщанием и надписями красными и раздавал в другие домы».

24 октября 1714 года в патриаршей крестовой палате собрались все наличные тогда в Москве архиереи, многие архимандриты, протопопы, «господа и иных чинов люди» для соборного суда над еретиками. Момент был выбран весьма удачно, потому что всего за несколько дней перед тем произошло событие, подтверждавшее, казалось, ересь обвиненных.

Цирюльник Фома Иванов был подвергнут в Чудовом монастыре совершенно исключительному режиму. Его отдали в подначальство «гробовому» иеромонаху Варсонофию, который со всем старанием и занимался духовным исправлением грешника, предписанным царским указом. Фому держали на цепи, прикованного к скамье, скованного приводили его во время пения к церкви и там окружающие непрерывно бичевали его слух криками: «анафема! анафема!». В качестве вернейшего сердства от постигшей его беды Варсонофий рекомендовал ему поклоняться образу чудотворца Алексея и целовать его, потому что, мол, этот чудотворец «в бедах человеком помощник». Фома, поступившийся ранее своим убеждениями в надежде добиться освобождения, стал теперь жалеть об этом и решил мученичеством загладить свое отступничество. С этой целью он тайно взял из кельи своего истязателя железный косарь и когда был приведен к иконе Алексея чудотворца бросился на нее с косарем, ломал и рубил ее до тех пор, пока его не связали. За кощунство такого рода в те времена полагалась смертная казнь. Цирюльник знал это. Он не видел больше нужды скрывать свои истинные взгляды и на последовавших допросах с пытками держался мужественно и твердо. Он заявил, между прочим, что если бы и получил свободу, то продолжал бы иконоборствовать.

Этот иконоборческий акт, естественно, был поставлен в вину Тверитинову, как учителю Фомы. Заявление Фомы о том, что он отрекся от ереси «лестно», лишь, «изыскуя себе живота», а на самом деле хотел впредь «то же еретичество чинить», было перенесено на остальных обвиняемых, и их покаянные заявления соборный суд признал вероломным обманом, лишь отягчающим их вины: они, мол, гражданский суд, т. е. сенат, обольстили и таким образом «сугубому суду человеческому и божию повинны явилися».

Долго «освященный собор» не рядил. «По многом испытании» он в один день вынес свой приговор, сопроводив его неизбежной троекратной анафемой как самим осужденным, так и всем явно или тайно им помогающим. В числе помогающих могли счесть себя и те сенаторы, которые до

последнего момента противились духовному суду [1]), и сам царь, проявлявший, по мнению черной клики, холодность ко всему делу.

Духовный суд вынес, понятно, только «духовный» приговор, но этим приговором предрешалось дальнейшее течение дела в гражданском суде. Именем господа нашего Иисуса христа и воздаянием его в сем и будущем веке» собор молил и «страшным судом божиим претил» гражданский суд «сии богоненавистные еретические плевелы конечно истребити». «Сие же сотворити повелевает,—мотивировалось в приговоре,—не токмо нужда духовная, но и гражданская: ибо не может царство стати разделившееся на ся, по словеси христову. Царство же ничто же тако разделяет, яко же разделение в вере: идеже не едина вера к богу, там не едина верность и человеком».

Чтобы показать свою нелицеприятность, суд выделил Максимова и Мартынова, как соблазненных Тверитиновым, и постановил взять их на церковное увещание и гражданскому суду предать лишь в случае нераскаянности. Этим самым предполагалось, что отлученным от церкви Тверитинову, Косому и Фоме Иванову смертной казни не миновать. Но смертная казнь постигла только иконоборца-цирюльника; отстоять его было невозможно. По указу царя Фома Иванов был сожжен в срубе на Красной площади 30 ноября 1714 года. Он отказался перед казнью принести покаяние, твердо держал над огнем свою руку с орудием преступления—косарем и, не взирая на муки, пожираемый огнем, до последнего мгновения проповедывал против церкви. Приговору же гражданского суда над Тверитиновым и Косым не суждено было состояться. По распоряжению царя все дело об еретиках было затребовано вновь в Петербург. Туда же вызывался вместе с главными свидетелями и Яворский. Дело принимало плохой оборот уже не для еретиков, но и для самого местоблюстителя, которому приходилось держать ответ в том, что он, не испросивши разрешения царя, самочинно созвал собор на еретиков, и в том, что он не обставил суд должными гарантиями, в частности не допросил всех подсудимых.

На этом конфликте царской власти с духовною мы останавливаться не можем. Достаточно сказать, что Яворский проявил здесь все свойственное ему низкопоклонство, признал полностью свою вину и лицемерно «падши к стопам» царского величества, просил милостивого прощения Он оправдывался, однако, тем, что считал данную ему «на хранение словесного стада и на безмятежное церкви божией чиноправление» власть достаточной, чтобы, не спрашиваясь, гасить пожар и укрощать всенародный мятеж. Желая, мол, «всенародную молву и мятеж утолити», и дерзнул он на свой поступок.

По приказу царя состоялся «генеральный суд» по делу Яворского, с одной стороны, и обвиненных в ереси, с другой .В сущности, это было публичное столкновение между защитниками и противниками реформ. С первого же заседания «начали говорить немирно и нечинно, но рвением и укоризнами митрополита всячески поносили». Его обвиняли в гордости, злобе, клевете на Тверитинова, в подкупе свидетелей. Со своей стороны, и Яворский без обиняков занял ту позицию, на которой он стоял с самого начала. «Вы не тех дел судьи,—заявил он сенаторам;—вам надлежит судить тех, кого мы пришлем к вам, в гражданский суд, уже осудивши духовне».

[1]) Князь Долгоруков, приглашенный на суд, не только отказался явиться на него, но и формально запретил его, мотивируя это отсутствием государева указа.

Расмотрение выдвинутых против Тверитинова обвинений не произвело на сенаторов того впечатления, какого ожидали ревнители благочестия, и Яворский, воспользовавшись перерывом сенаторских занятий по случаю Пасхи, обратился к Петру с новым покаянным письмом, умоляя о прощении. Это письмо осталось без ответа, равно как и дальнейшие попытки местоблюстителя примириться с царем. Приговор сената по делу еретиков нанес окончательный удар авторитету церковного суда и его инициатора Яворского. Было постановлено тех из них, которые принесли или принесут вину свою, отдать под надзор к архиереям. Не принесших же вину, — а таких не было—постанавливалось «казнить смертию». Дело приказано было «конечно вершить», Оно, однако, долго еще не вершилось вследствие разногласий между сенаторами, Только в конце 1717 года царь, неизвестно из каких побуждений, приказал Тверитинова поставить на лекарскую службу к... самому Стефану Яворскому. Мстительный митрополит еще несколько месяцев издевался над своим врагом, не освобождая его от церковного проклятия и держа в колодничьей палате. Только в мае 1718 года он был отпущен на свободу и лишь в феврале 1723 г., уже после смерти Яворского, был «от св. синода в об'явленной его вине прощен и от клятвы разрешен». Снятие церковного проклятия с его товарищей, повидимому, имело место ранее.

Так закончилось замечательное дело о московских вольнодумцах, выявившее, с одной стороны, просветительные стремления, созревшие под влиянием западных идей в низах русского общества, а с другой — обнаружившее во всей наготе своевластие и нетерпимость православной церкви.

III.

РЕЛИГИОЗНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ В РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА.

1. Петр I и религия.

Экономическая зависимость России от Запада, лежащая в основе Петровской реформы, создала в руководящих кругах русского общества стремление к усвоению западной образованности. Но характер внутренней экономики России определял собою как степень усвоения этой образованности, так и ее переработку применительно к существовавшим в стране общественным отношениям. То, что на Западе играло роль наступательного оружия в борьбе с феодализмом, в России XVIII века играть этой роли никак не могло, ибо русская буржуазия представляла тончайший общественный слой, неспособный выдержать малейшее внешнее давление; борьба с феодализмом в порядке дня не стояла. Но внедрение в страну при Петре торгового капитала, несмотря на последовавшую затем дворянски-помещичью реакцию, не могло не повлечь за собой ряда значительных изменений в быте и в идеологии господствующей общественной группы. В дворянскую идеологию стихийно входят элементы идеологии буржуазной, в ней находят известное отражение медленно и вяло развивающиеся в стране капиталистические отношения. Влияние западной культуры дает себя знать еще в первой половине века, но особенно оно проявляется в его конце. Будучи сначала преимущественно поверхностным, выражаясь, главным образом, в подражании французским обычаям и модам, оно постепенно проникает вглубь и в ряде случаев направляет мысль и волю наиболее чутких интеллигентов-дворян в сторону борьбы за духовное и физическое раскрепощение родины.

Под влиянием светской науки ослабевает и опека церкви над душами, и робкие проявления свободомыслия рисуют нам уже картину отрыва от религиозной традиции. Ни следует, однако, думать, что научное знание нашло себе совершенно свободный доступ в Россию. Его первые шаги встретили немалые препятствия. «Величие науки», перед которым, по словам даже серьезных историков, склонялся Петр, не раз уступало место мракобесию, при чем «великий преобразователь» при всяком конфликте веры со знанием решительно брал сторону первой.

Вообще просвещенность и вытекавшее из нее вольнодумство Петра далеко не так значительны, как о том говорилось чуть ли не в наши дни. Он интересовался исключительно практической стороной современной ему науки и, пожалуй, еще ее стороной показной. Его преданность ей ярче всего выразилась в опыте создания породы высоких людей, для чего он спаровал французского великана с «чрезмерно высокой» финкой, да в его пристрастии к ремеслу дантиста, состоявшему тогда преимущественно в искусстве выдергивания зубов. Что касается его вольнодумства в во-

просах религиозных, то здесь мы находим только самодурство да озорство под пьяную руку. Маскарадные церемонии с «князь папой» и «всешутейшей коллегией» были, конечно, поруганием религии. Церковный обряд, воспроизведенный до мельчайших подробностей среди пьяного обихода, когда вместо евангелия употреблялась «книга, в которой несколько стклянок с водкой», вместо ладана в кадильницу клали табак, а крест символизировался двумя накрест сложенными трубками, этот обряд был «кощунством» во стократ более дерзким, чем то, за которое был сожжен в срубе еретик Фома Иванов. Но это кощунство не знаменовало отрицания религии хотя бы в малейшей степени. С трещавшей от похмелья головой Петр с полной душевной невинностью, без всякого чувства собственной «греховности» отправлялся в церковь, истово откладывал поклоны и подпевал певчим. А выйдя из церкви и надев снятый там из благоговения к святому месту немецкий парик, он вновь в пьяном угаре кощунствовал и богохульствовал. Известно затем, что Петр считал возможным отменять для армии во время похода посты. Но когда он таким образом «оставлял закон», он боролся не с религиозной традицией, а с интендантством, моривши солдат ржавыми снитками. В этом и подобных случаях он оставался в мире с церковью. Петра восхваляли еще за «религиозную терпимость». Выше, говоря о деле Тверитинова, мы видели, как ограничена была эта терпимость. Ведь Иванов был сожжен по царскому указу, да и весь суд над Тверитиновым и его друзьями был самым явным свидетельством того, что действительной терпимости в русской жизни не было. Наоборот, можно с уверенностью сказать,что если бы Яворский не затеял в связи с этим процессом политической интриги, а действовал бы по чистому убеждению ради блага только одной веры, дело Тверитинова имело бы более печальный исход. «Терпимость» Петра диктовалась исключительно соображениями практической политики, и, наряду с отдельными случаями снисходительного отношения к чужой вере, можно привести множество фактов самой инквизиторской нетерпимости. Точно также практической политикой диктовалась и произведенная Петром реформа церковного управления. Умалить и, по возможности, свести на-нет влияние церкви на государственные дела было необходимо в интересах самодержавной власти. Если бы возглавлявшаяся патриархом иерархия не заняла сразу резко враждебной позиции к вводимым Петром новшествам, он не пошел бы на отмену патриаршества и на замену его синодом, коллегией послушных царю чиновников. В «Духовном регламенте», состряпанном по указке Петра, Феофаном Прокоповичем, с совершенной откровенностью об'яснялись главные мотивы реформы. «Простой народ,—говорилось там,—не ведает, как разнится власть духовная от самодержавной; но великого, высочайшего пастыря (патриарха) честью и славою удивляемый помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный». Простые души, мол, не столько подчиняются самодержцу, сколько верховному пастырю, и в случае, если возникает конфликт между духовной и светской властью, они против царя «бунтовать дерзают», воображая, что «по самом боге поборствуют».

Совершенно ясно, что духовный авторитет здесь умалялся не для того, чтобы ослабить влияние религии, но для того, чтобы это влияние целиком поставить на службу самодержавия. Тот же Феофан Прокопович с большим искусством доказывал, что царь по своему положению является главой церковной иерархии—«епископом епископов». Правда,

такого рода борьба против церкви имела непосредственным результатом упадок влияния церкви вообще, но к этому результату сознательно Петр не стремился.

Самое распространение просвещения, для которого Петр, несомненно, много сделал, происходило с большой оглядкой на религию. Он поверил заверениям знаменитого философа Лейбница, что «провидение» избрало его своим орудием, «так как он может с одной стороны из Европы, с другой—из Азии взять лучшее и усовершенствовать то, что сделано в обеих частях света, избегая ошибок, вкравшихся в Европе постепенно и незаметно». Но, становясь орудием провидения, он никак не мог разобраться в том, что действительно лучшее и что нуждается в усовершенствовании. Пока дело шло о новом судоустройстве и законодательстве, он мог руководиться присущим ему стремлением подражать тому, что доказало свою пригодность в других государствах. Польза «цифирной», «навигацкой» и иных подобных элементарных наук была вне спора. Более спорной была нужда в таких книгах, как «Введение в европейскую историю» Пуффендорфа и «Исторический театр» Стратемана, что доказывается тем, что первая из них была запрещена при Анне, а вторая при Елизавете. Но когда речь идет о переводе на русский язык таких писателей, как Ювенал, Петр уже возражает, видя в нем писателя вредного, и уступает лишь после уговоров и убеждений, а Метаморфозы Овидия он отдает на цензуру и исправление синода.

Еще более с этой точки зрения интересна история первой переведенной на русский язык книги, в которой была принята система Коперника.

Генерал Яков Брюс, имя которого связано с первыми, вышедшими на русском языке календарями, перевел в 1716 году книгу знаменитого математика, астронома и физика Христофора Гюйгенса под названием «Книга мирозрения или мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях». «Сей приятный трактатец» он поднес царю, убедив его, что эта книга «весьма умна и ко обучению всенародному благоугодна, а наипаче к мореплаванию весьма надобна». Царь Брюсу поверил, в содержание книги не вник и отдал распоряжение директору петербургской типографии Аврамову напечатать целый «выход» ее, т. е. 1200 экземпляров. Затем он надолго уехал из Петербурга.

Аврамов был близок к царю, принимал его в своем доме, вместе с ним пьянствовал и развратничал, или, как картинно описывал впоследствии он сам, вел «языческих обычаев погибельное, пространное и широкое, славолюбное и сластолюбное житие и, забыв страх божий, впал во всякие телесные, прелестные непотребные мира сего непрестанные роскошные дела и забавы» и прочие «безумные дела и злодейства». Если бы поручение напечатать книгу Гюйгенса было дано ему царем в этот период жизни, ничего, вероятно, не случилось бы,и читающая публика получила, наконец,обстоятельное знакомство с научными представлениями «о небесно-земных глобусах и их украшениях». Но Аврамова хватило всего на несколько лет такого «погибельного жития». К интересующему нас моменту он уже раскаялся, превратился к ханжу и изувера. В этом своем новом настроении, граничившем с явным безумием, Аврамов подвигся на обличение всего безбожного, и, по собственному его признанию, царь милостиво выслушивал его «доклады» и, подчиняясь его убеждениям, «воздерживал лукавые вымыслы» всяких безбожников.

Когда Брюс «со обыклым своим пред государем в безбожном, в безумном атеистическом сердце его гнездящемся и крыющимся хитрым льщением... умышленно окрал», т. е. обманул государя, Аврамов почувствовал себя призванным ко спасению веры от «атеистической книжичищи» [1]). Но как ослушаться царя? Известно, как страшен бывал он в своем гневе против ослушников. С горьким слез рыданием,—рассказывает Аврамов,—пал я пред образом богоматери, боялся печатать и не печатать. Но, по милости Иисус христове, скоро положилося в сердце моем, для явного обличения тех сумасбродов — безбожников, явных богоборцев, напечатать под крепким моим присмотром, вместо 120 книг, токмо 30 книг; и оные, запечатав, спрятал до прибытия государева». По возвращении Петра Аврамов с трепетом поднес ему напечатанные экземпляры, но при этом обстоятельно доложил, что «оная книжичища самая богопротивная, богомерзкая» и заслуживает того лишь, чтобы быть сожженной в срубе вместе с ее автором и переводчиком. Петр оказался несколько снисходительнее добровольного инквизитора и во всем совету его не последовал. Тем не менее усердие Аврамова он одобрил и распорядился трактат Гюйгенса не печатать.

Один этот пример достаточно убедительно показывает, что действительно научные книги не пользовались при Петре полной свободой и что сам венценосный «вольнодумец» был далеко не таким понимающим человеком, каким его расписывали. Вряд ли нужно добавлять, что ни Гюйгенс, ни его русский переводчик а атеистах не состояли.

Вполне вероятно, что Петр учение Коперника одобрял или, во всяком случае, относился к нему безразлично. Но он не обладал ни достаточной силой теоретического мышления, ни достаточными знаниями, чтобы найти ту среднюю линию, на которой истины светского знания могли бы уживаться с традицией священного писания, иначе, разумеется, он не поддался бы благочестиво-изуверским доводам директора своей типографии. А между тем, эта средняя линия к тому времени была уже с классической ясностью намечена одним из самых образованных и умных русских людей того времени, Феофаном Прокоповичем.

2. Феофан Прокопович.

Прокопович не был безбожником, во всяком случае явным безбожником он не был. Но один из живших в России и близко знавших его иностранцев—католический монах Рибейра выразил сомнение в наличии у него религиозных убеждений. Безбожником считали его, но уже, конечно, со своей точки зрения, также и те ревнители старины и православия, вроде Яворского, против которых он вел ожесточенную борьбу. И можно полагать, что, действительно, этот защитник абсолютизма слишком

---

[1]) Изуверство Авраама не такое исключительное заявление, как могло бы показаться. Если бы он мог показать перевод Брюсу одному из замечательных русских людей того времени Ивану Тихоновичу Посошкову, первому идеологу русского торгово-промышленного класса, автору «Книги о скудности и богатстве», человек, в то же время, с большим сочувствием принявшему реформу Петра, то он встретил бы с его стороны полное понимание и горячее одобрение. Посошков ненавидел атеизм и всякое религиозное вольнодумство и с большей проницательностью именно в развитии науки, в частности астрономии, усматривал один из главнейших корней неверия. Особенностей враждой пылал он к учению «проклятого Коперника—богу соперника», превратившего «солнце в бога», а земле с людьми повелевшего служить солнцу «ежедневным обхождением вокруг него».

много вкусил от светской науки, чтобы не стать, по крайней мере в сердце своем, человеком свободным от религиозных предрассудков. Поскольку же он принадлежал к высшим чинам церковной иерархии, он был вынужден прятать от нескромных глаз свой религиозный маккиавелизм.

Происходя из семьи мелкого киевского торговца, Феофан прошел совершенно исключительную житейскую школу. Он учился сначала в Киеве, потом где-то в Польше, перешел из православия в унию; был учителем, потом постригся в монахи, затем, выделившись своими дарованиями, попал в Рим и там учился в коллегии св. Афанасия, где натаскивались в католицизме греки и славяне. Вернулся в Киев он человеком по тому времени на редкость образованным, так как в совершенстве изучил не только отцов церкви, но и классическую литературу. Почему и как перешел он обратно в православие, неизвестно, но можно предполагать, что уже в это время он чисто практически относился к вопросам вероисповедания. Затем мы его видим преподавателем киевской академии, при чем преподавал он не только философию, но и арифметику, геометрию, физику—науки, до него не входившие в академическую программу.

Его ораторский талант обратил на него внимание Петра, который позаботился о том, чтобы такой талантливый человек не пропал даром на скромном преподавательском поприще. Феофан назначается игуменом Киево-братского монастыря, ректором академии и профессором богословия. В конце 1716 года он был вызван в Петербург, а в 1718 г. посвящен в митрополиты .С этого времени он принимает ближайшее участие в преобразовательной деятельности Петра, главным образом, в области церковной политики. Как идеолог императорского абсолютизма, как изобретательный апологет самодержавия, он отличается и при преемниках Петра. Его роль и значение его проповеди в этой области достаточно известны.

Прокопович справедливо считается главой той «ученой дружины», члены которой являлись первыми проводниками западного просвещения в России, первыми убежденными русскими просветителями. То обстоятельство, что эти первые просветители были горячими и преданными защитниками идеи самодержавия, не должно нас удивлять. Российская действительность иных путей, кроме просвещенной воли самодержца,—вроде Петра, их ищущему взору не являла. «Действительность эта,—говорит Г. В. Плеханов [1]),—привела «ученую дружину» к тому убеждению, что самой надежной опорой ее просветительных стремлений является рука склонного к просвещению государя». Вспомним, что даже французские просветители, жившие в совсем иной социальной среде, с большим трудом и далеко не всегда преодолевали веру в просвещенный абсолютизм.

Как просветитель, Феофан Прокопович выделяется задолго до своего возвышения. В самые первые годы своей преподавательской деятельности он резко восстает против установленных традицией авторитетов. В сочиненной им в 1705 году «трагедокомедии» про «Владимира словенороссийских стран князя и повелителя» были отмечены сатирические выпады против современного Феофану православного духовенства, а основная идея этого произведения характеризуется, как «идея борьбы между светской и духовной властью за просвещение», при чем все симпатии автора лежат на стороне светской власти, изображаемой как прогрессивная сила.

---

[1]) «История русской общественной мысли» кн. 2, стр. 52.

Как преподаватель богословия, Прокопович резко выделяется даже по сравнению с богословами позднейших времен. К нему вполне может быть применен нынешний термин «либеральный богослов», при чем, в отличие от либеральных богословов новейшего времени, в заслугу ему следует отметить, что его либерализм не был защитной окраской богословия, загнанного в последнее прибежище, но скорее брешью, пробиваемой светским знанием с целью умаления и разрушения престижа этой псевдо-науки. Чрезвычайно характерно то, что он изучает основные труды протестанской теологии и не стесняется ссылаться на них для подтверждения своих собственных выводов; он даже состоит в переписке со знаменитым протестантским теологом Будеем. Конечно, он не рискует критиковать православие. Но, критикуя католицизм, он дает прекрасное оружие в руки тех. кто вздумал бы оперировать его доводами против всякой религии, основанной на чудесах и реликвиях. С другой стороны, его требование филологического изучения библейских текстов является первым шагом к той критике религиозных памятников, которая в наши дни уже камня на камне не оставила от древнего здания положительных религий.

В своих богословских лекциях, написанных изящным латинским языком, именно и высказал Прокопович тот широкий и свободный для того времени взгляд на достижения светской науки и отношение их к религиозной традиции, которого недоставало Петру, когда ему пришлось решать вопрос о печатании брюсова перевода трактата Гюйгенса. «Если,— говорил он,—ученики Коперника и другие ученые, защищающие движение земли, могут привести в доказательство своего мнения достоверные физические и математические доводы, то тексты св. писания, в которых говорится о движении солнца, не могут служить для них препятствием, ибо эти тексты следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле». Это положение было от'явленной ересью, с которой не мог согласиться ни один богослов.

Такой же широкий и свободный взгляд высказывает Прокопович в одном из своих латинских стихотворений того же киевского периода его жизни. Речь в нем идет о суде римской инквизиции над Галилеем. Вот содержание этого стихотворения: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О, жестокий тиран! Чем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь! Ведь он не трогает твоих миров и не вторгается с злым умыслом в твои священные пределы, где пламенный Стикс очищает души усопших и где находятся боги и богини твоего изобретения. Его земля—истинная, а твоя—ложная; его звезды создал бог, а твои—обман. «Но, говорит папа, наш долг повелевает заботиться, чтоб одинаковые названия (при противоположном значении) не произвели соблазна в простом народе». О, варварская тупость, глубочайшие подонки слепого мира! Тебе ли судить о светлых мыслях Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях проницательность ума, зоркого, как рысь? Должно быть, дрянной крот видит лучше рыси».

В других произведениях этого периода Прокопович выступает горячим поборником просвещения народа и врагом невежества и суеверий. Таким же он остается и в петербургский период, когда не только по долгу службы, но и по убеждению ратует в пользу разрыва со стариной.

Чтобы дополнить картину этого поразительного в русском иерархе начала XVIII века светского уклона мысли, следует упомянуть еще о том, что Феофан далеко не остался в стороне от светской философии сво-

его времени. Он изучает Бекона и Декарта. Его огромная библиотека, доходившая до 30 тысяч томов, содержала все, что было выдающегося в западно-европейской литературе. Светские навыки мысли сказались даже в его апологетический защите абсолютизма. Он аппелировал в ней к «естественному» праву: «известно убо имамы, яко власть верховная от самого естества начало и вину приемлет». При этом, «естественные законы» в качестве авторитета занимают у него более важное место, чем доводы от священного писания. «Не даром,—замечает Плеханов,—ревнители православия считали его малонадежным богословом».

О личных чертах характера Прокоповича можно было бы и не говорить, если бы эти черты не были столь типичны для деятелей описываемой эпохи. Феофан был человеком не только умным, но и хитрым, льстивым по отношению к сильным и жестоким по отношению к слабым. Последнее—холодная рассчитанная жестокость особенно поражает в человеке, который ставил так высоко отвлеченные принципы гуманности. Без всякого сожаления он подвергал пыткам, сажал в тюрьму, ссылал и казнил людей, стоявших ему поперек дороги или даже просто способных в той или другой сфере его деятельности умалить его роль. Он не различал между идейными противниками своего дела, бескорыстными приверженцами старины и древнего благочестия и карьеристами-интриганами, стремившимися в интересах собственного возвеличения подорвать его придворную карьеру. И этого его инквизиторства навыворот нельзя оправдывать, как делали его биографы, тем, что таково было время. Время было, конечно, мрачное и темное, но подвижники европейского просвещения могли бы найти совсем иного рода образцы для подражания, если бы под лоском европейской культуры в них не таился слишком большой запас азиатской дикости.

3. Татищев.

Несравненно более гуманным человеком, и отчасти человеком, отвечавшим идеалу западного просветительства, был другой выдающийся член «ученой дружины» и «птенец гнезда Петрова» Василий Никитич Татищев (1686—1750). Его жизнь богата событиями, движением, деятельностью, гармонирующими с его широким и подвижным умом.

Происходя из старого боярского рода, он с детства был зачислен на придворную службу пажом. Учился он в артиллерийской и инженерной школе, которою заведывал уже упоминавшийся Брюс. Под начальством этого же Брюса он впоследствии служит в берг- и мануфактур-коллегии и по его планам и указаниям занимается своей немаловажной научной деятельностью. Не миновал он и военной службы, участвуя в походах и сражениях. В 1713 и 1714 гг. мы видим его в Германии, где он совершенствуется в науках. Затем он служит на восточных окраинах, строит горные заводы, организует заводское хозяйство. Здесь его интересует не только прямая выгода казны, но также быт и положение рабочих. Известно, например, что он многих восстановил против себя своими заботами о рабочих подростках. Служа в Оренбурге и Астрахани, он заботился об урегулировании положения кочевого населения этих окраин, но при усмирении башкирского восстания проявляет совершенно петровскую жестокость. Как помещик, он отличается строгостью и требовательностью к своим крестьянам, но в то же время мы находим у него большую

заботливость о том, чтобы крестьянские ребята как мальчики, так и девочки обязательно учились грамоте, а взрослые обучались полезным и прибыльным ремеслам. В своих поместьях он заводит тюрьмы, но рядом с тюрьмами строит бани, школы, богадельни. Его приказчики должны были тщательно следить за тем, чтобы живой инвентарь каждого двора не был ниже известного минимума, он требовал даже, чтобы обстановка крестьянской избы отвечала известным требованиям гигиены. Но когда обнаруживались нерадивость и лень среди его подданных, он отдавал этих несчастных до исправления в настоящее рабство к исправным крестьянам. Словом, мы видим в его лице, вероятно, первый в России образец помещика, пытающегося рационализировать крепостное хозяйство. К сожалению, о результатах этой рационализации известий не сохранилось, но, зная культурный и нравственный уровень приказчиков и старост, на которых почти без всякого контроля возлагалось проведение в жизнь «просвещенных» мероприятий Татищева, можно с уверенностью сказать, что татищевские крестьяне страдали ничуть не меньше, чем крестьяне не столь ученых бар.

Кстати отметим попутно и отношение Татищева к крепостному праву. Стоя на почве западный теорий, в частности принимая теорию договорного происхождения общественного порядка, он отрицал правомерность рабства, ибо свобода предписывается «естественным законом». Но частное явление рабства—крепостное право есть обычай, вкоренившийся и вполне гармонирующий с тем самодержавным абсолютизмом, защитником которого, подобно Прокоповичу, Татищев был. Поэтому, хотя вольность крестьян в иных случаях и может отказаться полезной и нужной, но в том общественном строе, который представлялся Татищеву идеальным, она не соответствует государственной необходимости и, следовательно, не оправдывается. Здесь классовый интерес с чисто шулерской бесцеремонностью подсовывает на место теории соображения практической пользы. Эта двойная игра однако нисколько не скрывает того факта, что по теории крепостное право неоправдываемо. Сам Татищев, вероятно, чувствовал это расхождение между теорией и практикой, но не видел пути к его устранению. Вспомним, что в его время вопрос об освобождении крестьян в государственной практике и не стоял.

Возвращаясь к фактам и событиям жизни Татищева, следует отметить, что кроме пребывания в Германии, он имел еще один случай непосредственно соприкоснуться с Западом. В 1724—26 гг. по служебным делам он живет в Швеции, завязывает там связи с шведскими учеными, работает над изучением хранящихся в тамошних архивах важных документов по русской истории, и, что особенно важно, знакомится с философской литературой, оставшейся недоступной для него в Германии. Прочитанные здесь Локк, Гоббс и Бейль определяют в значительной степени его отношение к вопросам религии.

В 1730 году, во время знаменитой попытки верховников ограничить самодержавную власть, Татищев решительно выступает на стороне «шляхетства», составив вместе с Кантемиром записку о форме правления. Не угодив затем Бирону, он попал под суд по обвинению в преступлениях служебного характера. Вполне вероятно, что серьезной вины за ним не было. Но это преследование сильно омрачило последний период его жизни.

В истории русской науки и литературы Татищев оставил по себе заметный след. Он был первым русским историком, пытавшимся поставить

дело изучения прошлого на научную почву; русская география считает его своим основоположником и, наконец, он был первым истолкователем памятников древнего русского права. Но особенно ценен для нас вклад, сделанный Татищевым в дело просвещения России.

Как у Феофана Прокоповича, у Татищева очень силен дух критики. Но у Татищева этот дух критики имеет гораздо меньше внешних сдержек, чем у красноглаголивого рясоносца. Сталкиваясь с традиционной религией, отрицая в ней одно, одобряя другое, Татищев чувствует себя в роли арбитра, заинтересованного лишь в том, чтобы спор решился согласно требованиям здорового рассудка. Этим здоровым рассудком он считает именно свой. И когда он убежден в своей правоте, он безбоязненно высказывает свой взгляд, не опасаясь того, что кто-нибудь влиятельный может почувствовать себя задетым его правдой. Рассказывали, что Петр неоднократно советовал ему не обнаруживать своего скептицизма в вопросах веры и однажды даже побил его «из собственных царских рук». Другая такая «неосторожность» имела последствием даже опровержение и обличение его «ереси» со стороны самого Феофана, человека, как мы знаем, не отличавшегося особенной нетерпимостью.

Это опровержение называется «Рассуждение о книге Соломоновой, нарицаемой песней, яко она есть не человеческою, но духа святого вдохновением написана от Соломона, и яко не плотский в ней разум, но духовный и божественный заключается, против неискусных и нерассудных мудрецов, легко о книге сей помышляющих». В предисловии Феофан сам рассказывает историю появления этого своего творения. Не так давно,—говорит он,—мне пришлось участвовать в разговоре, во время которого среди многих вопросов, относящихся к священному писанию, была затронута и книга Соломонова «Песнь песней». Один из присутствующих (именно В. Н. Татищев), человек по внешности своей, казалось бы, не грубый, отвернувшись в сторону, с презрением улыбнулся и в дальнейшем всем своим видом показывал крайнее пренебрежение к высказываемым мною вещам. Тогда я со всем подобающим почтением спросил его: что ему в моих словах не нравится? Ответ оказался совершенно неожиданным: «Давно я удивлялся тому,—ответил он,—что не только невежды, но и люди весьма ученые воображают, что Песнь песней есть книга священного писания и заключает в себе слово божие. А по всему видно, что эти песни Соломон писал, как это водится у влюбленных, распалившись похотью к своей невесте, царевне египетской. Любовь ведь, страсть многоречивая и нетерпящая молчания, и оттого у всех народов больше всего слагается песен о плотских любезностях». От неожиданности Феофан не нашел ответа сразу. Так он сам говорит. Но тут же прибавляет, что Татищев повторял еще и еще свое «злоречие», очевидно, возражая на доводы, если не самого ученого богослова, то других присутствующих. Спор кончился тем, что Феофан взял на себя обязательство с такой убедительностью доказать честь и силу этой книги, как истинного слова божия, что безбожник, если только не захочет пойти против собственной совести, «о нынешнем схеме своем восплачется».

Какое впечатление произвело это опровержение на Татищева, неизвестно. Но, по свидетельству Феофана, он выразил в заключение спора совершенную уверенность, что доказать недоказуемое не сумеет даже такой ловкий полемист, как его высокочтимый оппонент. И судя по тому, что это произведение при жизни автора не было опубликовано (оно уви-

дело свет лишь в 1774 г.), оно даже на его пристрастный взгляд исключительными достоинствами не обладало.

Приведенный рассказ для нас ценен, как совершенно недвумысленное и достоверное свидетельство о скептицизме Татищева. Мы видим, что он не проявляет даже внешнего почтения—по крайней мере в тесном кругу близких ему по духу людей—ни к «священному» писанию, ни к его присяжным защитникам. Он критикует и притикует зло и насмешливо, как критиковал тот же Пьер Бейль, которого он ценит и любит. В свете этого факта особое значение приобретают свидетельства современников о том, что мнения Татищева о религии заходили так далеко, что многие были уверены в его отпадении от православия. Подозрение в «ереси», во всяком случае, имело серьезные основания. Главный труд его «История Российская с самых древнейших времен» не могла быть издана в свое время (1739), потому что лица, на просмотр которых она была представлена, признали ее опасной именно вследствие превратных суждений автора о православии. И даже после того ,как Татищев внес ряд исправлений по указанию архиепископа Амвросия, она напечатана не была [1]).

Дух критики, таким образом, относительно очень силен у Татищева. Как всегда это бывало в истории, рядом с критическим устремлением ума, идет неуважение к авторитетам. Спор по поводу «Песни песней» показывает, что наш просвещенный барин к библейскому преданию относился достаточно продерзостно. Естественно, что предрассудки и суеверия в нем, как и в его учителе Бейле, вызывали уже не одно неуважение, но и гневное возмущение. Известно, например, что, возвращаясь из своей первой поездки за границу через Украину, он натолкнулся на приготовления к сожжению «ведьмы». И хотя сама обвиненная не хотела сознаться в том, что ее «чародейство» было обманом, Татищев отстоял ее жизнь. Все подобного рода «суеверства» он об'яснял исключительно недостатком просвещения со стороны верящих в них и обманом со стороны их практикующих. И бороться с ним поэтому он предлагал на два фронта: обманутых просвещать, обманщиков наказывать. Но наказывать обманщиков смертной казнью казалось ему чрезмерной жестокостью, потому что во многих случаях чародейства, чернокнижества и т. п. мы имеем дело с исступлением ума. Гораздо лучших результатов, можно, по его мнению, добиться телесными наказаниями: «за то, что, оставя полезное, в беспутстве время тратят и других обманывают».

Ну, а как же обстоит дело с положительными религиями? Разве в них не то же «суеверство», высказываемое, с одной стороны, непросвещенностью народных масс, а с другой—обманом священников?

Так резко поставить вопрос Татищев не решался. Во всяком случае, он не решался поставить его так откровенно. Но общее его отношение к духовенству заставляет предположить, что для себя этот вопрос он решал положительно. В своем главном труде он со всей определенностью проводит мысль, что духовенство в русской истории играло преимущественно отрицательную роль, являясь главным врагом народного просвещения и влияя в этом смысле на светскую власть. Духовенство всегда было заинтересовано в расширении своего влияния и в укреплении своей власти. В древности, в эпоху введения христианства, просвещение на Руис стояло относительно высоко; существовали школы, в которых среди

---

[1]) Она печаталась только при Екатерине в период с 1768 по 1774 г.г.

прочих полезных предметов преподавались также латинский и греческий языки. Но когда, вследствие татарского нашествия, власть князей ослабилась и соответственно этому усилилось значение духовенства, наступил резкий упадок. Духовенству «для приобретения больших доходов и власти полезнее являлось народ в темноте неведения и суеверия содержать». При этом,—что весьма замечательно для такого раннего русского просветителя,—Татищев указывает, что обскурантизм является прямым результатом именно корпоративности духовенства, т.-е. представляет собою как бы его классовую особенность.

В другом своем сочинении «Разговор о пользе наук и училищ» Татищев занимает уже не столь решительную позицию, что об'ясняется, может быть, иной постановкой вопроса. Он защищает здесь общий тезис о пользе светского просвещения, и, естественно, должен в самой истории христианства найти доказательства, что изучение наук даже для веры есть вещь полезная.

Предполагаемый собеседник автора говорит, что от многих благочестивых духовных лиц он слышал, будто науки вредительны и пагубны для веры. Одни, мол, под влиянием науки заблудились и от бога отстали, а другие обратились в ересь и злым сладкоречием множество людей погубили. Да и священное писание считает за зло премудрость и философию, о чем особенно свидетельствуют слова христовы, что бог скрыл истину от премудрых и разумных, открыв ее младенцам, т.-е. неученым. На эти и подобные ему аргументы мракобесов Татищев пытается ответить доводами того же порядка, т.-е. доводами от веры и писания. Это—просто тактический прием, весьма часто встречающийся в истории безбожия.

Наука нужна для правильного понимания самой веры и, наоборот, люди, выступающие против науки, именно и искажают веру, примером чего является «папежски» дух, проникший к нам и выразившийся во властолюбии патриархов. Против наук ратуют или люди сами невежественные, или же «злоковарные церковнослужители, которые для утверждения их богопротивной власти и приобретения богатств вымыслили, чтобы народ был неучный и не умел бы рассуждать». Неученый народ всегда будет верить «слепо и раболепно их рассказам и повелениям».

Осторожность заставляет Татищева всю силу своего негодования против духовенства, злокозненно держащего народ в темноте и суеверии, обрушить на духовенство римско-католическое. Но он тут же приводит и примеры из русской истории, доказывающие, что духовенство православное недалеко ушло в этом отношении от своих католических собратий.

К критике догм и обрядов Татищев нигде не прибегает. Но то обстоятельство, что он говорит о «рассказах и повелениях» духовенства, которым слепо и раболепно верят непросвещенные люди, свидетельствует, что не все в религиозной практике имеет для него одинаковую ценность, можно полагать, что если он не выступает против самого корня религии, то только потому, что, как позже Лессинг, думает, что на известной ступени развития человеческого общества религия служит орудием просвещения. У него даже есть нечто вроде теории, отдаленно напоминающей рассмотренную нами в своем месте теорию великого немца о «воспитании человеческого рода». Человечество, по Татищеву, подобно отдельному человеку, имеет свои возрасты—младенчество, юношество, мужество и старость.

Каждому из этих возрастов соответствует определенный уровень духовного развития и определенные орудия этого развития. Младенческий возраст человечества—времена древние, до изобретения письма. Юношеский возраст начинается обретением письменности и законом Моисеевым. Пришествие и учение христово определяет мужество человечества. И, наконец, последний период, простирающийся до нашего времени, характеризуется изобретением книгопечатания, благодаря которому «весьма великое просвещение мир получил, ибо чрез то науки вольные возросли и число книг полезных умножилось».

Выходит, как будто, что христианство свою просветительную роль уже сыграло и теперь на смену ему пришли «науки вольные» и умноженние, в ущерб священному писанию числа полезных книг. Быть может, такая мысль и мелькала у Татищева. Но ни условиями своей среды, ни своим воспитанием он не был подготовлен к тому решительному отрицанию, какое предполагает эта формула. Вместо этого он идет на компромисс с религией, признает необходимость для человечества любить и почитать бога, утверждать истину откровения, бессмертие души и т. д. В какой мере все это искренно, решить трудно. Но всегда следует помнить, что влияние Бейля совершенно ясно заметно у нашего писателя, а сам Бейль в своих сочинениях наряду с безбожными мыслями излагал и взгляды совершенно ортодоксальные, позволявшие многим читателям считать его верующим человеком. Да и Татищев в другом сочинении—«Духовной»—преподает своему сыну мудрое правило: «не обличай безумного, да не возненавидят тя». Он советует ему быть всегда осторожным и сдержанным, особенно в разговорах с «папистами» (конечно, папистами от православия) и «лицемерными ханжами» и рекомендует никогда явно «от церкви не отставать и веры не переменять», хотя бы и находил в церкви «некоторые погрешности и неисправы, или излишки». Разумеется, он все это говорит, исходя из собственного опыта: верующий отец даже речи не завел бы о таких вещах в своем завещании сыну.

Таким образом, оставляя явно в неприкосновенности главные основы веры, которые он тайно подвергал критике и, может быть, отрицал, Татищев идет по стопам многих известных просветителей и вольнодумцев. Особенно важным было то разграничение веры и знания, духовного жития и светского, которое он проводил. Оставляя сам в покое богословие и признавая его право на самостоятельное существование, как науки, касающейся вопросов «душевных», он требовал, чтобы, в свою очередь, богословие не вторгалось в область «философии»—науки телесной, единственно близкой ему. Он называет исторические примеры того вреда, который «богословие», т.-е., в сущности, вера, нанесло просвещению, и с торжеством говорит об успехах просвещения как в области духовной, так и светской. Он называет имена: Виклеф, Гусс, Лютер и Кальвин, которые «довольно назад подвигнули» папский престол; в «нравоучении»—Гуго Гроцкий и Пуффендорф; в философии—Картезий Декарт: в математике и астроном — Коперник, Галилей и Араго, которые, «несмотря на папежские пресечения и не боясь проклятия его, истину доказали и так утвердили, что, наконец, и сами паписты со стыдом принуждены истину оных признать». Право свободы исследования провозглашено Татищевым с полной определенностью.

Но с неменьшей определенностью он провозглашает и права независимо от религии светского жития. Будучи последователем учения «естественного права», обоснованного так высоко ставивыми им Гуго Гроцием

и Пуффендорфом, он развивает такое «нравоучение», которое истинные блюстители православия иначе как диавольским, сатанинским почесть не могли.

«Закон естественный» с самого сотворения Адама вкоренен в человеческие сердца божьим произволением. Его основное положение состоит в том, что человек должен с разумом любить себя самого. Он не противоречит «письменному» закону откровения, но только имеет свою особую область. Правда, естественный закон побуждает человека стремиться к собственному благополучию, а писанный закон основан на любви к богу и ближним. Но, если присмотреться поближе, то окажется, что любовь к богу и ближнему является главным условием личного благополучия, т.-е. входит в естественный закон. Все дело в том, как толковать заповеди божии. Требования церкви об отречении от благ мира сего, т.-е. от собственного благополучия, и о воздержании от потребностей противоречат действительно разумной нравственности. «Любочестие, любоимение и плотоугодие нам от творца всех вместе с душой вкоренены, а так как бог есть творец добра, то и все, что он сотворил, не иначе, как добрым именовать можем». Лишь бы не допускать злоупотреблений. А от злоупотреблений удерживает именно человеческая природа, которая так премудро устроена, что сама определяет разумную меру через посредство удовольствий и страданий. «Бог во все противоприродные преступления вложил наказания, дабы каждому преступлению естественные и наказания последовали». Грехом поэтому является не то, что противоречит предписаниям церкви, но то, что вредно человеческой натуре! Светская наука, расширяя опыт человека, давая ему знание истинно полезного и вредного, призвана вести человечество к блаженному состоянию и избавить его в конце-концов от первородного греха. Что касается закона церковного, то Татищев ставит его на один уровень с гражданским законом. Это—закон «не божеский, а самовольный человеческий». И так как церквей много, то много и законов церковных, между тем как естественный закон один для всех людей. В этом его неизмеримое превосходство над законами церковными.

Из этих положений, высказанных хотя и осторожно, но, тем не менее, с достаточной недвусмысленностью, вытекает, прежде всего, вывод о необходимости подчинения религиозных установлений светской власти. В этом отношении Татищев—верный сподвижник и продолжатель Петра в его церковной политике. Другой вывод, имеющий для нас первостепенное значение,—требование веротерпимости. Идя в этом отношении по стопам Бейля, Татищев утверждает, что «разность вер великой в государстве беды не наносит», а пример России даже доказывает, что «от разности вер вреда не имели, но еще пользу видели». Правда, из соображений политических, он тут же делает отступление, говоря, что вряд ли полная веротерпимость возможна, так как есть ведь иезуиты с присущим им «коварством» и евреи с их «злой природой». Религиозные распри, наносящие такой громадный вред государству, происходят по вине корыстолюбивых и суеверных ханжей; среди просвещенных и умных людей они возникнуть не могут. «Умному до веры другого ничто касается и ему равно, лютер ли, кальвин или язычник с ним в одном городе живет, или с ним торгуется, ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав». А нрав, т.-е. нравственность, как Татищев уже доказал, ничуть не зависит от веры, но есть результат просвещения и понимания естественного закона.

Бейль, как известно, защищал еще то положение, что государство может существовать и вовсе без религии. Татищев атеистом не был, и поэтому так далеко не шел. Однако, из приведенных выше его положений всякий желающий без труда мог бы сделать и чисто-бейлевский вывод.

4. Кантемир.

Не менее замечательным, чем Татищев, представителем своего века и своего класса был князь Антиох Кантемир (1708—1744), которого наш знаменитый критик Белинский называл умным, честным и добрым Кантемиром.

Сын молдавского господаря, перешедшего во время войны с Турцией на сторону Петра и вследствие этого лишившегося своих огромных богатств, Антиох с детства сроднился с Россией. Он получил исключительное по тем временам домашнее воспитание, а затем учился при Академии Наук, только что тогда открывшейся. Службу он проходил рядовым в Преображенском полку, и только по вступлении на престол Петра II получил офицерский чин. При воцарении Анны он решительно стал на сторону «шляхетства» и написал адрес, в котором дворяне требовали восстановления самодержавия. Затем он служит посланником в Лондоне и Париже.

Роль Кантемира в развитии русской образованности определяется, прежде всего, тем, что в своих произведениях он кладет начало обличительному направлению в русской литературе. «Кантемир,—говорит Белинский,—в своих стихах—не поэт, а публицист, пишущий о нравах энергически и остроумно. Насмешка и ирония—вот, в чем заключался талант Кантемира».

Будучи человеком, быть может, самым образованным среди своих современников и будучи в то же время человеком передовым, Кантемир направляет свое обличение, прежде всего, против обскурантизма и невежества, которые после смерти Петра I подняли голову и повели наступление на слабые зачатки просвещения. Эту реакцию он остро чувствует и горько жалуется:

Гордость, леность, богатство—мудрость одолело,
Науку невежество местом уже посело.
Под митрой гордится то, в шитом платье ходит,
Судит за красным сукном, смело полки водит!
Наука ободрана, в лоскутах обшита...
Изо всех почти домов с ругательством сбита,
Знаться с нею не хотят, бегут ее дружба...

При таком положении вещей он молчать не может. «Не писать мне нельзя, не могу стерпети...»—говорит он.—И с полным учетом возможных и естественных последствий столь гражданского поведения он обещает не складывать рук «во веки» и продолжать «писать в сатиру» все то, что противоречит «благонравию». В другом случае он говорил: «Все, что я пишу, пишу по должности гражданина, отбивая все то, что согражданам моим вредно быть может».

Среди многих вредных вещей, которые «отбивал» Кантемир, значительное место занимает засилие православного духовенства, с особенной наглостью вылезшего теперь из своих темных углов и открыто выступавшего против новых порядков. Именно в увеличении удельного веса духовенства, пожалуй, ярче всего и сказывается реакция. Для характеристи-

ки положения достаточно сослаться на тот факт, что сразу же по вступлении на престол Анны издается демонстративный указ (17 марта 1730 г.), в котором подчеркивается возврат к до-петровским временам. Этим указом, между прочим, предписывалось аккуратное посещение церковных служб, обновление запущенных храмов, восстановление крестных ходов во всей былой торжественности, молебствий и постов во всех случаях общественных бедствий и т. д.

И Кантемир не щадит эту «толпу людей брадатых, черною главою кивающих». Поповское невежество, обскурантизм, корыстолюбие, честолюбие, чванство, зависть, разврат—все находит у него едкую и меткую оценку.

«Расколы и ереси наук суть дети»,—говорит Критон, воплощающий поповство,—

И просит свята душа с горькими слезами
Смотреть, сколь семя наук вредно между нами:
Дети наши, что пред тем тихи и покорны
Праотеческим шли следом и к божией проворны
Службе, с страхом слушая, что сами не знали,
Теперь к церкви соблазну библию честь стали;
Толкуют, всему хотят знать повод, причину,
Мало веры подая священному чину...
Уже свечек не кладут, постных дней не знают,
Мирскую в церковных власть руках лишну чают,
Шепча, что тем, что мирской жизни уже отстали,
Поместья и вотчины весьма не пристали.

Посмотрите на пастырей,—переходит в наступление Кантемир.—В церкви божьей вы от попа слова путного не добьетесь. А зайдите послушать его в кабаке, где не «учением здравым и умным, но суеверным и мозгом своим с вина шумным» плетет он без разбора и стыда враки:

В-первых, как он искусен все свершать браки,
Сколько раз около стола обводити знает
И какой стих за всяким ходом припевает.
То все это рассказав, станет поучати,
Как с честью его руку должно целовати.
«Не знаю» (говорит) «как те люди спасутся,
Что давать нам на церковь и с деньгами жмутся».

Но не только рядовое духовенство подвергается уничтожающему осмеянию, наш сатирик не щадит и архипастырей, вождей того похода, который имел целью уничтожение всех достижений петровского царствования. Одним из этих ревнителей старины был ростовский архиепископ Дашков, стремившийся к патриаршеству и враждовавший с Феофаном Прокоповичем. На него прямо и указывает пальцем Кантемир:

Что так смутен, дружок мой? Щеки внутрь опали,
Бледен, и глаза красны, как бы ночь не спали?
Задумчив, как тот, что чин патриарш достати.
Ища, конный свой завод раздарил некстати.

Его же, повидимому, обличают и следующие строки, применимые и к другим князьям православной церкви:

Епископом хочешь быть? Уберися в рясу,
Сверх той тело с гордостью риза полосата
Пусть прикроет, повесь цепь на шею от злата,
Клобуком покрой главу, брюхо—бородою,

Клюку пышно повели везти пред тобою.
Должен архипастырем всяк тя в сих познати
Знаках, благоговейно отцом называти.
Что в науке? Что с нее пользы церкви будет?
Иной, пиша проповедь, выпись позабудет,
От чего доходам вред; а в них церкви права
Лучшие основаны, и вся церкви слава.

В другом случае Кантемир называет даже по имени того архимандрита, который, как прославившийся своим благочестием, многими намечался в патриархи. Эту благочестивую славу он развенчивает, не жалея красок. Варлаам,—так звался этот смиренный инок,—четок из рук не выпускает, страшное имя христа у него всегда на устах. Без меры поет он молебны и ставит свечи, низко всем кланяется, глаза всегда в землю. Особенно отличается он тем, что красноречиво хвалит зиждителей храмов божиих, расписывает райские блаженства, коих удостоятся души их в будущей жизни; всегда переводит беседу на доходы церковные, от которых сам же он жиреет.

Другое всяко не столь дело годно богу,
Тем одним легку сыскать можем в рай дорогу.

На людях он и мяса не ест и вина не пьет. А об'ясняется это просто тем, что дома с'ел целого каплуна и запил его бутылкой венгерского. Он жалеет в похотях погибших людей, а сам «жадно пялит глаз на круглые груди». Постоянно советует смирение, забвение обид, но недруга своего рад стереть в порошек и после смерти не даст ему покоя.

Человек, с такой резкостью шельмовавший церковников, не мог быть верным сыном церкви. Это, однако, не значит, что он был безбожником. Наоборот, в посвященной Кантемиру литературе много раз и весьма убедительно доказывалось, что он был глубоко религиозным человеком. Исключительно хорошо доказал это Г. В. Плеханов на основании анализа сочиненных Кантемиром одиннадцати философских писем о природе и человеке. Однако, именно тот способ, которым в этих письмах, являющихся едва ли не первым оригинальным философским произведением, сочиненным на русском языке, доказывается необходимость веры в бога, свидетельствует, что Кантемир далеко уже отошел от рядового православия и, пожалуй, от действительно религиозной веры. Он «апеллировал не к теологии, не к священному писанию, а к философии». Это значит, что религия основанная на откровении, для него никакой серьезной цены уже не имела, и он видел себя вынужденным привлечь на помощь тот самый разум, который отрицается действительной верой. И разум приводит Кантемира к утверждениям, которые очень мало отличаются от утверждений «естественной религии». Ведь и среди английских деистов, и среди французских просветителей, особенно ранних, были люди глубоко религиозные по-своему, но тем не менее своими рассуждениями подрывавшие самый корень веры и расчищавшие путь подлинному неверию. Поэтому Кантемир, наряду с Татищевым, имеет право занять почетное место одного из первых вольнодумцев в России.

«Меня рок мой осудил писать осторожно»,—говорит Кантемир в своей последней сатире, как бы подводя итоги своей литературной деятельности. Ту же горечь, какую мы слышим в этих словах, испытывали ранние просветители и в других странах. Только надо, при сравнении Кантемира с его английскими и французскими единомышленниками, принять во внимание, что внешние обстоятельства в России куда менее бла-

гоприятствовали просветительной деятельности, чем на Западе. Русские охранители вопили о гонении на церковь христову и на благочестивую веру по таким поводам, которые у их западных собратий не вызывали даже самой легкой тревоги. Например, Кантемир в 1730 году перевел на русский язык сочинение раннего и весьма робкого французского просветителя Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Во Франции эта книга не вызвала сколько-нибудь серьезных нареканий со стороны духовенства и светских блюстителей веры [1]). В России же опубликование ее в 1740 году вызвало со стороны наших фанатиков злобные толки, при чем в неверии обвинялся не только французский автор, но и русский переводчик. Уже известный нам изувер Аврамов с негодованием и ужасом доносил по начальству, что подобные книги не только стоят в явном противоречии со священным писанием, но и приводят к самому подлинному безбожию. Они, мол «всем о натуре вспоминают, яко бы натура (а не бог) всякое благодеяние и дарование жителям и всей дает твари: и тако вкратчися хитрят везде прославить и утвердить натуру, еже есть жизнь самобытную». «Прилично ли христианам (здесь имеются в виду переводчик книги и его покровитель Феофан Прокопович) попускать явно чрез печатные атеистические книжицы, низводить в небытие творца своего и бога и облыгать вся его божественная творения, и содействия, в уничтожении и в попрании всего священного писания». И он требовал от правительства «заградить нечестивые уста».

Эта кампания обскурантов, впрочем, непосредственным успехом не увенчалась. Перевод Кантемира был напечатан по особому распоряжению «высших властей» и был посвящен Академии Наук в «знак благодаства за полученное от ее мудрых членов воспитание и наставление», и, повидимому, эти обстоятельства охранили ее от запрещения. Зато впоследствии (1757 г.), когда клерикальная реакция окончательно взяла верх, она была запрещена. В своем докладе императрице Елизавете «о книгах противных вере и нравственности» синод потребовал, чтобы специальным указом «под жесточайшим за сие преступление наказанием» было запрещено писать и печатать как о множестве миров, так и о всем другом, вере святой противном и с честными нравами несогласном. Переведенную же князем Кантемиром и «находящуюся ныне во многих руках»—компетентное свидетельство об успехе книги!—книгу о множестве миров Фонтенеля, синод требовал «указать везде отобрать и прислать в синод».

Охранители, как синодские, так и добровольцы типа Аврамова, совершенно правильно учитывали значение таких книг, как фонтенелевские «Разговоры», в русской действительности. Но неужели умный и тонкий европеец Кантемир этого значения не учитывал? Неужели он не понимал того, что, как справедливо указывал в свое время В. Я. Стоюнин [2]), его труд представлял «столкование взгляда на вселенную, выработанного наукою, с темным миром всевозможных суеверий и нелепых рассказов, составлявших у нас ходячую космографию»?

Целый ряд его отдельных высказываний заставляет предполагать, что он не только понимал это. но и стремился опубликованием своего перевода подсечь корни традиционной религии и проложить в умах сво-

---

[1]) Зато другое сочинение Фонтенеля «История оракулов» с полным основанием было обвинено в безбожии.

[2]) «Кн. Антиох Кантемир» в приложении к I тому «Сочинений, писем и избранных переводов» Кантемира, СПБ. 1867, стр. LXV.

их образованных современников дорогу к тому деизму, который он сам исповедывал и которым проникнуто сочинение Фонтенеля.

Итак, Кантемир, как было сказано выше, несмотря на свою философскую религиозность, не был сторонником традиционной веры. Его осторожный деизм, быть может, лучше всего выражен в одной мысли, предусмотрительно спрятанной им в примечаниях к сатире «К уму своему (На хулящих учения)». Отрицая то «обыкновенно невежд мнение», что люди много читающие приходят в конце-концов к неверию, он говорит, что именно из книг и можно познать величие и порядок творения. Невежество же, наоборот, «приводит в злые весьма о божестве мнения, как наприклад (например) богу уды и страсти человеческие приписывать». «Суеверие есть истое невежества порождение».

Но, подобно своим западно-европейским образцам, Кантемир в то же время весьма далек от всякой прямой агрессивности против веры. Бичуя суеверия, насмехаясь над пороками и невежеством «райских врат ключарей святых», т.-е. как он сам поясняет, церковных пастырей, епископов, опубликовывая перевод книги Фонтенеля и переводя «Персидские письма» Монтескье [1]) он вовсе не имеет в виду совершенного упразднения веры и церковной иерархии. Его намерения гораздо более скромны. Он хочет лишь, чтобы вера не служила преградой разуму, чтобы наука не стеснялась в своем развитии, чтобы люди, получившие образование, имели право почитать божество независимо от церкви, чтобы церковь руководилась такими просвещенными людьми, как «дивный первосвещенник» Феофан Прокопович, и не вмешивалась в государственную жизнь, чтобы, наконец, распространение в народе грамотности и положительных знаний постепенно привело к исчезновению грубейших суеверий и губительных распрей возникающих неизбежно на этой засоренной почве.

Иными, более радикальными идеалами русский дворянин с европейским образованием в первой половине XVIII века обладать и не мог. И не только потому, что интересы незначительной кучки европеизованных русских дворян не стояли в остром противоречии к существующему порядку, но и потому, что европейская образованность, питавшая идеологию русского дворянства, в то время еще не приняла тех ярко оппозиционных красок, которыми она стала блистать несколько позже, когда на литературную арену выступили подлинные представители созревающего третьего сословия.

Даже если бы Кантемир, как человек одаренный очень большим умом, смог перешагнуть границы сословных предрассудков,—а он, между прочим, при всей своей просвещенности, до конца оставался сторонником крепостного права,—и выработать при непосредственном общении с выдающимися людьми Франции более радикальные взгляды, он, конечно, считал бы своим долгом хранить их про себя. Тот же Фонтенель, перед которым он преклонялся, гораздо меньше верил в бога, если вообще он верил в бога, чем он это показывал в своих сочинениях. Ему приписывается весьма характерная фраза: «Если бы мои руки были полны истиной, я поостерегся бы открыть их». И этим же типично аристократическим настроением были проникнуты и Кантемир, и Татищев, и другие

---

[1]) Кантемир перевел «Персидские письма», но перевод его света не увидел, надо думать, по независящим от него причинам, ибо в этом сочинении, бывшем одной из первых ласточек просветительного движения во Франции, содержались весьма непочтительные вылазки против религии и абсолютизма. Перевод Кантемира считается утерянным.

менее известные передовые люди того времени. Другой учитель Кантемира, с которым он даже был в дружеских отношениях, Монтескье в своих сочинениях высказывал гораздо больше почтения государственной религии, чем он чувствовал на самом деле. Но и в своем домашнем обиходе знаменитый автор «Духа законов» и президент бордосского парламента был человеком далеко не свободным от религиозных и всяких иных предрассудков. Гельвеций, близко знавший его, глубоко уважавший и ценивший его и его труды, метко характеризовал знаменитого президента словами: «он сохранил свои предрассудки магистрата и дворянина, в этом источник его заблуждений» [1]). Наконец, Вольтер, с которым Кантемир состоял в переписке, в те годы еще не доходил публично до крайностей «вольтерьянства», хотя и критиковал положительные религии.

Таким образом, даже в исключительно благоприятной для развития свободомыслия обстановке Парижа Кантемир не мог найти того мощного противодействия его, так сказать, природной отсталости, которое могло бы превратить наличные в нем зародыши религиозного вольнодумства в полную антирелигиозность и в последовательное неверие.

---

[1] Письмо к Сорэру в «Oeuvres de Montesguieu». P. 1823 p. 725.

IV.

ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО И ВОЛЬТЕРЬЯНЦЫ.

1. Вольтерьянство.

В середине XVIII века среди образованных русских дворян уже не были редкостью взгляды, распространившиеся тогда широко в Западной Европе. Французский посланник Бретейль 1 сент. 1763 г. писал, что еще при Елизавете многие молодые русские дворяне получали образование в Женеве и возвращались домой, «наполнив ум и сердце республиканским духом». «Не нужно было особенно близкого знания России. чтобы заметить, до какой степени все умы увлекаются свободой». С этим свидетельством французского дворянина любопытно сопоставить свидетельство русского придворного проповедника о том «оскудении веры», которое, по его убеждению, было продуктом более тесного соприкосновения с Западом. «Мнози малодушии,—говорит этот поп,—возлюбиша тьму наче света, возлюбиша паче славу человеческую, нежели славу божию... Догматы христианские, от которых вечное спасение зависит, в басни и ни во что поставляли; ходатайцу спасения нашего, неусыпную христианскую помощницу, покров и прибежище на помощь не призывали и заступления ее не требовали; святых угодников божьих не почитали; иконам святым не кланялись; знамением креста святого, его же беси трепещут, гнушалися; предания апостольские и святых отец отвергли, добрые дела, ими же вечная мзда снискуется, отмечали, в посты святые мясо пожирали, а об умерщвлении плоти и слышать не хотели; поминовению усопших смеялися; сами суще чада и наследницы геенны, геенне быть не верили... И сим лаянием толико любителей мира сего в бесстрашие и сластолюбие привели, что мнози и в епикурская мнения впадали», т.-е. отрицали бога и загробную жизнь.

В дальнейшем подобного рода свидетельства, исходящие от представителей самых различных групп русского общества и от иностранцев, встречаются все чаще и чаще. Екатерининская эпоха дает этим жалобам всю видимость обоснованности. Взирая на тогдашнее состояние отечества своего, известный историк и выдержанный защитник дворянских привилегий кн. М. М. Щербатов (1733—1790) с горечью констатировал, что «повреждение нравов» дошло до того, что «вера и божественный закон в сердцах истребились, а тайны божественные в презрение впали» [1]). Сам по себе кн. Щербатов, хотя и был воспитан, как он говорит, по строгим древним правилам, но, благодаря большому уму и основательному знакомству с западно-европейскими теориями, не чужд был понимания того. что в традиционной вере не все обстоит благополучно и кое-что можно от нее откинуть. Все дело лишь в том, как приняться за это дело, чтобы авто-

[1]) «О повреждении нравов в России», СПБ. 1906, стр. 5.

ритет религии и церкви не пошатнулся [1]). И до сих пор, по его дворянскому убеждению, религию очищали не к пользе ее, а к явному вреду. Главным виновником распространившегося неверия Щербатов считал Петра, ополчившегося на борьбу с вредными суевериями слишком рано и слишком решительно. Он сравнивает Петра с неопытным садовником, применяющим к слабому дереву те приемы, которые могут принести пользу лишь дереву здоровому... Отнять от веры суеверия очень полезно для просвещенного народа. Это тольдо укрепит веру. Но у нас «урезанье суеверий и на самые основательные части веры вред произвело; уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера; исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к богу и к святому его закону; и нравы. за недостатком другого просвещения исправляемые верою, потеряы сию подпору, в разврат стали приходить» [2]).

Петр начал, говорит дальше Щербатов, а Екатерина своим мероприятиями окончательно разрушила веру, эту «нерушимую подпору совести и добродетели». Свою личную мораль и свою политику она построила не на твердом «камени закона божия», а на «колеблющихся светских главностях», преподанных новыми философами.

Сочинение кн. Щербатова было написано в конце 80 гг. В то же время другой русский историк, не менее просвещенный, столь же наблюдательный и так же отрицательно относившийся ко всякому посягательству на установленный порядок вещей И. Н. Болтин (1735—1792) с тревогой указывал на то, что «слабые лучи мнимого просвещения» отраженно влияют на «рабов», уменьшая в них преданность и усердие к господам. Это свидетельство имеет еще большую ценность, чем свидетельство кн. Щербатова, потому что Болтин, несмотря на свой генерал-майорский чин, был не только усердным читателем, но и большим почитателем скептика Бейля и безбожника Вольтера. Он в то же время был решительным противником просвещенного духовенства, полагая, что «лучше быть народу суеверну при непросвещенном духовенстве, нежели быть рабами просвещенному». От суеверия, мол, когда придет время, избавиться легче, чем освободиться от тирании духовной власти. Но неверие, шедшее от «мнимого просвещения» не только уничтожало власть духовенства, но и расшатывало те социальные устои, которые были любезны его генерал-майорскому сердцу.

Мы видим, таким образом, что в убедительных и серьезных, несмотря на все преувеличения, свидетельствах о развитии политического и религиозного свободомыслия в русском обществе нет недостатка ни в самом начале царствования Екатерины, ни в конце его, при чем свидетели весьма единодушно указывают на Запад, как на источник распространения этого зла. Но, конечно, современники не могут дать нам истинного представления о глубине проникновения западных идей и не могут об'яснить, какие именно обстоятельства русской жизни вызвали такое широкое их распространение. Да и только ли современники? Разве в русской литературе, посвященному «веку Екатерины» и «русскому просвещению» до самого недавнего времени не был распространен тот щербатовский взгляд, что просвещенная Фелица, истинная наследница царя-пре-

---

[1]) В нашей литературе кн. Щербаков обычно рекомендуется деистом. Это совершенно неправильно. Он не только желает полного сохранения авторитета религии и церкви, очень тонко при этом понимая социальный смысл этих учреждений, но и сам крепко и нерушимо верует в «божественный закон» и «святые таинства».

[2]) «О поврежд. нравов», стр. 28.

образователя, распахнула широко двери европейскому просвещению, до нее просачивавшемуся лишь крайне медленно и без нее далеко не скоро оплодотворившему бы русские умы? [1]).

Правда, в той же литературе—мы не говорим о литературе марксистской, занимавшейся этим вопросом очень мало и затрагивающей его лишь попутно,—встречались также попытки более глубоко осветить и причины и характер западного влияния. Но даже в лучшем случае исследователи останавливались на полдороге, давая только наброски правильного решения вопроса. Наиболее близко, на наш взгляд, к этому правильному решению подошел Алексей Веселовский в своей ценной работе о западном влиянии в новой русской литературе. Он отмечает, что отголоски освободительного движения, волновавшего Европу проникли к нам задолго до той поры, которую принято считать официальным началом русского просветительного века. Они оказали могущественную поддержку прибудившимся уже инстинктам, при чем это пробуждение освободительных инстинктов было результатом появления у нас в XVIII веке той общественной группы, которую можно было бы назвать «средним сословием», собиравшим в своих рядах лучшие силы различных классов общества [2]). Но появление среднего сословия, под которым здесь понимается не что иное, как интеллигенция, в свою очередь нуждается в об'яснении, как и то, почему интеллигенция в своем большинстве оказалась особенно восприимчивой к западным идеям.

Выше мы отметили, как основную черту хозяйственного развития России на всем протяжении XVIII века, медленное и вялое проникновение капиталистических отношений. Однако, по сравнению с первой половиной столетия, его вторая половина дает картину заметных успехов. Отмечается появление фабричной промышленности, правда, поддерживаемой в значительной степени высокими ввозными пошлинами, и большое оживление мелкого ремесленного и кустарного производства. Это последнее обстоятельство, свидетельствуя об ограниченности внутреннего рынка и огромной роли натурального хозяйства, говорит тем не менее об известном поступательном движении, способном ощутить все стоящие на его пути препятствия. В числе этих препятствий одно из главных мест занимало крепостное право, тормозившее образование класса свободных наемных рабочих и вследствие этого удерживавшее производство на технически низком уровне. Во второй половине столетия Россия стояла уже на пороге той фазы развития капиталистических отношений, которую преодолевали в то время передовые страны Запада—Англия и Франция и которую начинала проходить Германия.

В соответствии с этой экономической отсталостью в России не было той сложности общественных отношений, какая наблюдалась на Запа-

---

[1]) В большом собрании монографий, посвященных масонству. («Масонство в прошлом и настоящем», том I), автор исследования о русском масонстве XVIII века А. В. Семека утверждает, что вольтерьянство, явившееся для русского общества своего рода чистилищем, из которого оно попадало в рай масонства, было «насаждено руками просвещенной императрицы». Благодаря Екатерине, вольтерьянство, «неожиданно прервало естественный ход общественной мысли», «поколебало в русской душе бессознательную, примитивную веру предков» и, наконец, «бросив русского человека, совершенно беспомощного, в пустое пространство дешевого скептицизма, способствовало широкому общественному развращению». И такого рода почти не подновленная щербатовщина в русской исторической литературе далеко не редкость.

[2]) А. Веселовский. «Западное влияние в новой русской литературе», 2 изд. М. 1896, стр. 66.

де. Господствующий класс—дворянство—именно в XVIII столетии достиг расцвета власти и влияния. Все должности военной и гражданской администрации находятся у него в руках, и это свое положение он стремится укрепить всеми средствами. В нем преобладают консервативные тенденции. Его экономическая мощь основывается на владении землей, обрабатываемой «крещеной собственностью», крестьянством, свыше 50% всей массы которого находится во владении дворян-помещиков.

Крестьянство, находившееся в крепостной зависимости у дворян или у «казны», закрепощаемое в течение царствования Екатерины все более и более, противопоставляет этому классовому гнету лишь неорганизованное сопротивление, достигающее своей крайней формы в пугачевщине. Но туманный призрак воли витает над забитой, приниженной массой, манит крестьянство к новому устройству жизни, к освобождению от крепостных цепей, к свободному труду на собственной земле. И этот же призрак страшной угрозой встает перед господствующими и власть имущими. Идея освобождения крестьян, в качестве первоочередной задачи, волнует и верхи и низы общества, и к концу столетия она становится лозунгом освободительных порывов.

Между дворянством и крепостным крестьянством существовали и промежуточные группы. Среди них прежде всего наш интерес возбуждает буржуазия, то «третье сословие», которое во Франции было кровно заинтересовано в уничтожении старого общественного и политического порядка и явилось застрельщиком великого революционного переворота. У нас буржуазия тоже была, но, по сравнению с французским своим собратом, она представляется уродливым карликом, забитым, трусливым, низкопоклонным. Экономическая отсталость страны наложила неизгладимую печать на этот «средний род людей». Наше торгово-промышленное сословие в своей огромной части не отличалось даже элементарной грамотностью, было погружено в самые дикие религиозные суеверия и все свои чаяния связывало с милостями царской власти. Конечно, не без исключений было и здесь. Среди купечества порой попадались люди, возвысившиеся над уровнем среды и равнявшиеся в своих духовных запросах с лучшими представителями дворянской интеллигенции. Но это были единицы и лишь в самом конце столетия таких просвещенных представителей торговли и промышленности можно насчитать десятки. Борьба купечества с дворянским засилием сколько-нибудь идейных форм при этих условиях разумеется не носит.

Духовенство тоже не было самостоятельной силой в царствование Екатерины. Откровенно и бесстыдно прислуживаясь к царской власти в своих верхах, в своих низах оно мало чем отличается от крепостной паствы, зачастую выполняя роль помещичьих приказчиков. Но среди молодого поколения этого «сословия», начиная с 60 гг., намечается уже формация нового общественнего типа. Попович, покидающий родную колокольню, идущий на мелкую чиновничью должность, снискивающий пропитание гувернерством и уроками, ищущий ученой карьеры, подвизающийся в литературе и т. д., уже является представителем разночинной интеллигенции.

В эту же интеллигению попадают дети однодворцев, чиновников старых приказов, обедневших дворян или разбогатевших купцов и промышленников. С другой стороны, европеизация русского дворянства, делавшая в царствование Екатерины все большие успехи, создавая в среде правящего сословия группы, отрывавшиеся в большей или меньшей сте-

пени на более или на менее долгое время от сословных интересов. Как ни тонок был слой этой дворянской интеллигенции, он, тем не менее, совместно с интеллигенцией разночинной, способен был оказывать значительное влияние на общественное мнение и направлять его на пути, казалось бы, не связанные непосредственно с социально-экономическим развитием страны. Ниже мы познакомимся с отдельными и наиболее типичными представителями этой интеллигенции.

Положение классов и групп, среди которых рекрутировалась интеллигенция, не выдвигало перед ней какой-либо единой национальной задачи, способной стать центром общественного движения. Самый крестьянский вопрос, неоднократно становившийся в поле общественного внимания, не приобрел еще всей той важности в теории и на практике, которую он имеет уже в начале XIX века. Этот вопрос был вопросом политическим, затрагивавшим самые основы феодально-сословного строя, а Россия XVIII века еще не обладала силами, способными идеологически связать частные интересы крестьянства с общей проблемой коренного переустройства общества. Поэтому даже в самых ярких своих выражениях, как у Радищева, идеологическее отражение крестьянской борьбы не носит характера революционного. Общественная мысль у нас в XVIII веке в общем и целом за пределы дворянского кругозора не выходит, и поэтому ее проявления в смысле глубины и силы далеко отстают от тех западно-европейских образцов, которым она была вынуждена подражать.

«Просвещение» в Екатерининскую эпоху продолжает оставаться основным содержанием общественной мысли. Но если во Франции, откуда преимущественно черпался материал для деятельности русских просветителей, просвещение носит наступательный характер, у нас в эту эпоху оно выражается, главным образом, в оборонительных формах. Из богатого и многообразного содержания просветительной французской философии у нас заимствуются и находят сколько-нибудь широкое распространение те теории, которые во Франции играли роль подготовительных, или же выражали интересы умеренных слоев «третьего сословия», т.-е. слоев, мирившихся с сословным строением государства и добивавшихся лишь уравнения в привилегиях с дворянством для верхушек своего класса. Крайние теории, и в самой Франции лишь постепенно пробивавшие себе дорогу к признанию и до самой революции остававшиеся теориями революционного меньшинства, у нас, естественно, могли усваиваться, и то не в полном об'еме, лишь единицами-избранниками, поднимавшимися до отождествления интересов России с интересами всего человечества.

Некоторыми своими чертами русский XVIII век поразительно напоминает период подготовки Просвещения во Франции, при чем ту роль, которую там играли традиции итальянского гуманизма, у нас играют теории французского Просвещения. Как и там, у нас нет еще широкого общественного движения с антирелигиозными лозунгами. Но рост скептицизма и практического неверия с очень редкими вспышками подлинной антирелигиозности задает, так сказать, тон всему этому периоду. Освобождение умов от религиозной опеки совершается почти инстинктивно, а параллельно с ним со стихийной силой распространяется светское знание. Русское вольнодумство легко поддается основному делению на два лагеря—вольтерьянцев по убеждению и вольтерьянцев по светской моде, подобно тому, как французские «libertins» делились на скромных философов и буйных светских неверующих [1]).

[1]) См. «История атеизма», часть I.

То обстоятельство, что религиозное вольнодумство является наиболее характерной и бросающейся в глаза чертой общественных настроений Екатерининской эпохи, не должно нас удивлять: мы видели, что разрушение религиозного авторитета всегда является необходимым предварительным условием раскрепощения умов в области политической. В России «вольтерьянство» предшествует появлению политического радикализма, а в следующую эпоху во многих случаях наиболее зрелого проявления общественной мысли (у декабристов), политический радикализм тесно сплетается с атеизмом, при чем как тот, так и другой представляются уже продуктом сознательного усвоения высших форм французского Просвещения. Вольтерьянцы XVIII века, таким образом, должны рассматриваться, как прямые предшественники первых революционеров XIX века. И если эти последние, при всех своих связях с дворянством, были идеологами буржуазии, то и вольтерьянцы, при всей ограниченности своего кругозора дворянскими интересами, были идеологами не дворянства, а нарождавшегося в России капитализма. Ведь самое образование в России интеллигенции стало возможным вследствие значительного развития у нас капиталистических отношений, а то обстоятельство, что эта интеллигенция самую ценную часть своего багажа заимствовала у деятелей буржуазного просвещения, доказывает, что в известном, хоть и боковом родстве с ними она находилась. Русские дворяне, правда, как небо от земли, были далеки от французских лавочников. Но интересы французских лавочников, часто в роли интеллигенции, разжевывали французские дворяне или выходцы из более привилегированных групп «третьего сословия». Почему невозможно, чтобы русские интеллигенты из дворян, бессознательно подчиняясь наличным в русской жизни тенденциям развития, воспринимали наиболее усвояемые элементы буржуазной идеологии? Поскольку Россия давно перестала уже быть изолированным хозяйственным организмом, она не могла устраниться от тех влияний, которые соответствовали реально намечавшимся в ней новым общественным отношениям. Ее отсталость же обусловила те своеобразные и часто искаженные до неузнаваемости формы, в которых находила доступ в нее французская философия.

Применяя укоренившийся термин «вольтерьянство» к русскому свободомыслию XVIII века, необходимо, однако, сделать несколько оговорок. Вольтерьянство, или, как часто говорили русские люди того времени, «вольтерианизм», не было сколько-нибудь определенным общественным движением, скорее его следует назвать общественным настроением, как вследствие его неустойчивости у отдельных захваченных им лиц, так и вследствие относительной поверхностности тех изменений в общественной психике, которые оно производит. В то же время у всех представителей его мы можем отметить лишь одну общую черту—отрицание при отсутствии положительных идеалов; в лучшем же случае, когда такие идеалы налицо у отдельных вольтерьянцев имелись, они носили индивидуальный характер и не были типичными признаками какой-либо общественной группы. Вольтерьянство было эпохой массового нигилизма,—говорит В. В. Сиповский [1]). «Разнородна была та почва, на которую падали у нас семена свободной мысли, и оттого различные всходы дал этот посев... Вот почему сложным оказалось то понятие, которое при-

[1]) «Из истории русской мысли XVIII—XIX в.в. (Русское вольтерьянство)», «Голос минувшего», 1914, № 1.

крывает собою всю ту новую жизнь встревоженной русской мысли. Вот почему русское вольтерьянство оказалось понятием расплывчатым и очень широким: слишком разнообразных людей оно захватило, слишком различно реагировали эти различные люди на эти освобождающие идеи и к самым различным результатам все они пришли. И только одно, что свойственно всем русским «вольтерьянцам»,—хотя и в разной мере,—это «отрицание», через которое прошли они все,—отрицание, которое, подобно нигилизму 60-х годов, для русских людей было мостом, через который должны были они пройти, чтобы перебраться на другой берег реки, войти в XIX век, с его обширными общественными и политическими интересами, с его широкими либеральными принципами».

Вольтерьянство, таким образом,—выражение эпохи подготовительной, эпохи брожения и перелома, когда среди взбаламученного хаоса общественных мнений еще не наметилось определенного течения или такое течение еще не влилось в берега. Сравнение его с нигилизмом 60-х годов совершенно правильно, как правильно и сделанное нами сравнение его с подготовительным периодом французского просвещения, с «либертинством». Понимая вольтерьянство в этом ограниченном смысле, расматривая его, как подготовку к последующему периоду, периоду дерзаний в области политической, мы вынуждены выделить из него те отдельные проявления общественной мысли, которые хотя и имеют общую с ним почву и совершаются с ним одновременно, но в то же время уже выкристаллизовались в более зрелые формы. И с другой стороны, в него приходится включить такие явления, которые хотя и совершаются в первые десятилетия XIX века, т.-е. когда общественная мысль в своих передовых выражениях уже выросла из нигилистического вольтерьянства, но которые, тем не менее, отличаются всеми присущими вольтерьянству чертами. Наличие и даже широкое развитие в русском обществе 20-х и 30-х гг. XIX ст. религиозного вольнодумства без сопутствующего ему политического радикализма отмечалось исследователями не раз. Об'ясняется это явление тем, что при отсутствии в России широкого общественного мнения, при крайней слабой и придушенной правительственным гнетом прессе, достижения отдельных общественных групп не могли распространяться сколько-нибудь широко. Поскольку революционное движение существовало, оно было узко заговорщическим. С другой стороны, самая неразвитость общественных отношений делала широкие слои общества невосприимчивыми к приходившим с Запада революционным идеям, а традиция «вольтеровой веры», укрепившаяся в течение десятилетий уже и в эти годы очень хорошо отвечала неопределенным и смутным исканиям.

Самое название показывает, что взгляды вольтерьянцев складывались под влиянием сочинений Вольтера. Но это не значит, что они складывались под исключительным влиянием Вольтера. Сочинения других просветителей иногда в переводах на русский язык, но большей частью в подлинниках, в отдельных случаях пользовались не меньшим успехом, чем сочинения Фернейского патриарха, а иногда даже и большим. Это особенно верно относительно конца XVIII столетия и начала XIX.

Учесть влияние французских просветителей сколько-нибудь точно и полно, вообще говоря, невозможно. Знание французского языка среди образованных людей того времени было очень распространено: оно даже служило своего рода признаком образованности. Иностранные книги проникали тогда в Россию очень легко, и только в редких случаях—до начала 90-х годов во всяком случае—правительство запрещало к продаже ту

или иную книгу. Но и эти запрещения носили скорее случайный характер, а не направлялись против определенного порядка идей, представляли собою как бы исключения из правила. Например, запрещение в 1763 году продажи сочинения Ж. Ж. Руссо «Эмиль», как книги, идущей «против закона и добрых нравов», об'ясняется исключительно нерасположением императрицы к личности философа, а не служит выражением ее неодобрения новой философии вообще. Наоборот, в это именно время ее роман с французской «философией» был в самом разгаре.

Но, конечно, как среди французских книг, так и среди русских переводов этих книг сочинения Вольтера занимают первое место. Когда в период злейших реакции в 1797 г. перед петербургскими цензорами встал вопрос о том, считать ли произведения Вольтера дозволенными к чтению в России (речь шла о заграничных изданиях), цензурный совет раз'яснил, что «так как до сего времени сочинения Вольтера были ввозимы в Россию в великом множестве экземпляров и находятся во всех книжных магазинах и библиотеках, то преграждением дальнейшего ввоза их не будет достигнута цель [1]). Свидетельство в высокой степени авторитетное. Кстати сказать, соображения цензурного совета не показались убедительными императору Павлу, которому «угодно было указать не впускать из-за границы сочинения Вольтера, а поступать с ними, как с запрещенными книгами».

Количество же переводов Вольтера, вышедших в XVIII и начале XIX века, достигает весьма почтенной цифры 140. Эта цифра приобретает особенную внушительность, если мы примем во внимание тот факт, что общее число книг, как оригинальных, так и переводных, вышедших в России во второй половине XVIII ст., едва достигало 8.000, считая в этом числе и повторные издания. Но Вольтер находил себе у нас читателя не только в оригинальных изданиях или в печатных переводах на русский язык. Среди его почитателей, не владевших французским языком, были широко распространены в рукописном виде переводы таких его сочинений, которые, вследствие крайности высказываемых взглядов, напечатаны всеми быть не могли. «Любезное наше отечество,—писал один из блюстителей веры [2]) в 1793 г. — доныне предохранялось еще от самой вреднейшей части Вольтера яда, и мы в скромной нашей литературе не видим еще самых возмутительных и нечестивейших Вольтеровых книг; но, может быть, от сего предохранены только книжные наши лавки, между тем как сокровенными путями повсюду разливается вся его зараза. Ибо письменный Вольтер становится у нас известен столько ж, как и печатный».

Вольтер, таким образом, был подлинным властителем дум русской интеллигенции того времени, при чем огромное количество печатных и рукописных переводов свидетельствует о глубине его проникновения в русское общество, так как, естественно, сливки этого общества предпочитали знакомиться с ним в оригиналах. Из других просветителей большим успехом, наряду с Вольтером, пользуются Монтескье и Ж. Ж. Руссо,

---

[1]) «Цензура в России в 1796—99 г.г.», «Русская Старина», 1875, ноябрь, стр. 457.

[2]) Митрополит Евгений в «преуведомлении» к переведенносу под его редакцией студентами Воронежской семинарии сочинению реакционного французского автора «Вольтеровы заблуждения». Цит. у Дм. Языкова «Вольтер в русской литературе», сб. «Под знаменем науки», М. 1902, стр. 704.

при чем у последнего интересуются, главным образом, его теориями воспитания и критикой социального порядка. Как религиозный мыслитель Руссо русского читателя не интересует.

Представители крайнего течения просветительства—энциклопедисты—находят отклик лишь у отдельных, выросших из вольтерьянства образованных русских людей.

Исключение здесь представляет, повидимому, только Гельвеций. Его книга «О духе» («Об уме») вышла в русском переводе, но гораздо более широко она была известна в оригинале. Огромный шум, вызванный ею во Франции, нашел отголосок и в России. Французский посол при русском дворе писал Гельвецию: «по прибытии сюда я увидел, что русский ум так же занят умом вашим (намек на название книги Гельвеция), как и вся Европа». Президент С.-Петербургской Академии наук от имени «нации, которую многие, по несчастью, почитают варварской», сообщает ему, что он «имеет право на признательность всех людей». Эти свидетельства относятся ко времени еще до восшествия на престол Екатерины. В дальнейшем как прямые, так и косвенные указания на интерес к Гельвецию изобилуют, при чем особенно следует подчеркнуть то обстоятельство, что благотворное влияние его обнаруживается у наиболее передовых и революционно настроенных представителей общественной мысли (кружок Ушакова-Радищева, декабристы). Но и «вольтерьянцы» в том ограниченном смысле слова, какой нами принят, очень увлекаются его сатирическими вылазками против добродетелей, его насмешками над христианством и критикой основ всех религий вообще.

Приступая в дальнейшем к характеристике наиболее известных или наиболее типичных вольтерьянцев, нам хотелось бы заранее установить, что трафаретная оценка «вольтерьянца», как безбожника не по убеждению, а по моде или по беспринципности, совершено несостоятельна. В самом деле, как обычно изображали вольтерьянца? Если мы обратимся к современникам, то здесь не только среди явных обскурантов из поповского лагеря, но и среди масонов-мистиков, являвшихся не менее заядлыми врагами безбожия, чем церковники, мы найдем тщательно разукрашенный всем отрицательным портрет вольнодумца.

В «Вечерней Заре» Новикова, журнале «настоящей» русской интеллигенции, по мнению П. Н. Милюкова, а в действительности в органе подлинного мракобесия, лишь прикрытого либеральными фразами, брызжущее ненавистью и злобой перо выводит заповеди вольтерьянства, умышленно смешивая их с господствующими в светском обществе пороками:

Не бывши просвещен нравоученьем модным,
Не можешь в публике казаться благородным...
Из философских книг ты разве те имей,
Что душу с вечностью глотают у людей...
В военную одну ты службу лишь вступай...
Будь вечно холостым, женись лишь на богатстве;
С женою разведись, как водится в дворянстве...
Крестьян ты, разорив, продай иль заложи...
И, словом, ты во всем по-модному живи.
Еще ж знать всякому потребно офицеру
Оспорить в полчаса и огорочить веру...
Все делай тленным, все ты делай бесконечным.
Сей мир ты признавай то временным, то вечным.

То телом иногда ты душу называй,
То духа имя ей из милости давай...
В последок истреби совсем ты свой рассудок,
Скажи: произвела натура весь сей свет;
Превыше умудрись,—скажи, что бога нет,
Что вера есть обман, лукавое притворство.
Вот в сем-то состоит прямое благородство.

Вольтерьянство здесь изображеатся, таким образом, исключительно дворянской модой, неверие вместе с безнравственностью являются особенной привилегией знатной черни, заслуживающей только презрения. Прием демагогический и вряд ли даже в те времена пользовавшийся большим успехом. И, однако, отождествление вольтерьянства с распутством и утверждение, что оно было символом веры бесившегося с жиру барства, чуждого всякого истинного просвещения и до мозга костей некультурного, несмотря на французский язык и парики с косичками,—сохраняло всю силу традиции до последнего времени. Когда в подобного рода утверждениях нет религиозной и политической тенденции, налицо имеется, во всяком случае, на веру принятая традиция. И даже когда очевидная несправедливость огульного забрасывания грязью вольтерьянства побуждает исследователей к оговоркам и ограничениям, основной тон все же остается традиционно темным.

На самом деле, хотя среди светских бездельников и находились отрицатели из моды и, как редкие исключения, попадались среди развращенных крепостничеством бар не признававшие ничего святого неверующие, это были исключения. Их ничтожество сказывается уже хотя бы в том, что в тех исторических памятниках, в которых сколько-нибудь серьезно свидетельствуется о вольтерьянцах, о подобного рода типах говорится глухо и большей частью по слухам. Почти всегда это—анекдот и выдумка, или же искаженный враждою образ человека, гораздо более серьезного. В этом мы убедимся на примерах. И, с другой стороны, мы попытаемся показать, что подлинные вольтерьянцы, а не вольтерьянцы на час по модному увлечению, были людьми с достаточно серьезными для своего времени и среды запросами и в то же время людьми, ничуть не отличавшимися какой-либо исключительной безнравственностью. Напротив, облагораживающее влияние просветительных теорий, а в частности неверия, порою резко бросается в глаза.

И еще одна традиция нуждается в весьма серьезной поправке. Это—утверждение, что все вольнодумцы русские, в отличие от французских, были не деистами, а атеистами, потому что они, якобы, по своей малой культурности вынуждены были играть роль дураков, молившихся богу с ущербом для собственных лбов. Из новейших исследователей с большой решительностью высказался в этом смысле В. Н. Тукалевский. «Русское общество,—говорил он [1])—в массе поняло деизм, как отсутствие бога. Религия обряда, разрушенная вольтерьянством, под своими обломками похоронила и самого бога. Кроме того, торжествующая жизнь для своего самосохранения не требовала существования бога. Добродетели во имя божие заменились добродетелями полезными для тела». Подобное утверждение показалось бы совершенно вздорным, если бы оно не выражало принятую на веру традицию, идущую из самого XVIII века от врагов вольтерь-

[1]) В. Н. Тукалевский. «Искания русских масонов». «Ж. М. Н. П.» 1911. № 5, стр. 16.

янства в лице тех же масонов-мистиков. В действительности, крайнее безбожие было редкостью у русских людей, учившихся по Вольтеру. Атеистов вполне убежденных и воинствующих мы встретим только среди декабристов. Даже среди гвардейских шалунов Екатерининского времени преобладало лишь отрицание обряда и веры; по вопросу о существовании бога самые оголтелые из них в очень редких случаях высказывались атеистически. Но атеизм из молодечества, конечно, ничего общего не имеет с убежденностью и он вовсе не показателен для русского общества «в массе».

Само собою разумеется, что, поскольку вольтерьянство не было общественным движением, связанным с глубокими интересами определенных групп населения, вольтерьянец не представлял собою сколько-нибудь законченого социального типа. Этим обстоятельством отчасти следует об'яснить расплывчатость и каррикатурность тех изображений его, какие оставила нам художественная литература эпохи. Эта литература даже как вспомогательный материал для изучения вольтерьянства служить не может. Основным источником здесь является литература мемуарная, рассказывающая о конкретных людях, непритязательно описывающая их жизненную обстановку, их слова и поступки. Пользование этим источником требует, однако, крайней осторожности, так как обычно в мемуарах и свидетельствах современников отсутствует перспективная оценка людей и событий. Сами же вольтерьянцы, в огромном большинстве случаев, не оставили нам в зафиксированном письменном виде своих подлинных взглядов и мыслей, ибо, как правило, даже когда они были писателями, их не одушевляло стремление просветить своих сограждан в тех важных вопросах, в которых сами они уже поднялись над уровнем среды. Для них «вольтерова вера» была правилом личного поведения, а не программой общественной деятельности; они были просвещаемыми гораздо более, чем просветителями.

Но если вольтерьянец не был законченным социальным типом, это не значит, что вольтерьянцы по исповедываемым ими взглядами и по их нравственному облику не делились на группы достаточно определенные, чтобы быть отмеченными. Выше мы наметили два основных направления в вольтерьянстве: вольтерьянство, как действительный и более или менее глубокий перелом в мировоззрении, и вольтерьянство, как увеличение модными учениями, не затрагивавшее самых основ традиционных убеждений и рано или поздно проходившее. К этой последней группе и принадлежат, собственно, все те баре, чье беспринципное житие давало повод к огульным обвинениям в безнравственности всех вольтерьянцев.

Эти две основные группы, в свою очередь, могли бы быть подразделены на несколько категорий, если бы в таком делении была действительная нужда. В дальнейшем изложении на конкретных примерах мы представим различные оттенки вольтерьянства, поскольку они заслуживают внимания.

2. Ренегаты вольтерьянства

(Екатерина II.—Фонвизин.—Елагин и Лопухин).

Совершенно единственной вольтерьянкой в своем роде была императрица Екатерина. Во всяком случае, она сама называла себя «ученицей» Вольтера и «вольтерьянкой», и не приходится сомневаться в том, что в известной мере и до определенного момента ее увлечение новыми

идеями было искренним. Екатерина, кроме того, была одной из первых в России, кому идеи французского просвещения, по меньшей мере, помогли освободиться от ряда предрассудков, стеснявших развитие дурных сторон их натуры.

Воспитанная в правилах узкого протестанства, прожившая первые 14 лет своей жизни в строгой и чопорной обстановке немецкого владетельного дома, Екатерина (род. в 1729 г.) попадает в юном возрасте в совершенно чуждую и непонятную ей среду, проникнутую безалаберным самодурством, придворными интригами и грязным развратом. Оставаясь в стороне, ограничиваясь ролью наблюдательницы и критика, она приобретает трезвый и чуждый иллюзий взгляд на окружающее. В то же время, благодаря духовному одиночеству, в ней пробуждается большой интерес к вещам отвлеченным, к знанию, к литературе. С большим трудом добирается она до книжек, а добравшись, читает много и без системы. Ее умственный багаж, при этих условиях, естественно должен был быть разбросанным и во многих частях скудным.

Переход в православие, обусловленной внешними требованиями и бывший вопросом своего рода этикета, предполагает ее к безразличию в делах веры. Связь с традициями вообще в ней была разрушена чисто механически самими условиями ее жизни в период созревания. И поэтому, когда путем чтения она сталкивается с идеями свободомыслия, в ней не происходит никакой внутренней борьбы, она не переживает никакого душевного кризиса. Ей легко было убедить себя, что она обладает умом «от природы философским».

Какую роль в образовании ума и характера Екатерины играли окружающие ее, установить трудно. Сохранилось, однако, указание, что свободомыслящий граф Миних был именно тем человеком, который указал ей знаменитый словарь Бейля, как наиболее подходящее сочинение для усвоения важных истин. И восприимчивая ко всему Екатерина от доски до доски читает Бейля и размышляет над ним. Правила религиозной терпимости, которые, ставши императрицей, она афишировала так часто, заимствованы в первую очередь именно из этого источника. Предрасполагающий к индиферентизму, скрытый и почтительный атеизм Бейля как нельзя больше соответствовал тому несерьезному отношению к религии, которое сложилось у нее независимо от всяких книг. При этом отношении показная набожность не находится в вопиющем противоречии с кощунственными выходками в узком кругу друзей: первое--дело политики и того же этикета, а второе—просто развлечение. И, наконец, пессемизм Бейля, его мрачный взгляд на природу человека поощрял тот недальновидный эгоизм будущей царицы, которым проникнуты все ее поступки и которым психологически следует об'яснять ее постоянную непоследовательность в мелочах и в важном.

За Бейлем пришли Монтескье и Вольтер. Первый был учителем в политике больше всего; его взгляды в вопросах религии и соприкасающихся с ними не отличались ни оригинальностью, ни ясностью, необходимыми для того, чтобы они могли лечь в основу образующегося ума. Но Вольтер, с его мировой славой, остроумный и легкий, язвительный и глубокомысленный, насмехающийся над авторитетами и почтительно раскланивающийся перед просвещенными монархами, дерзкий в отрицании религий и указывающий с молитвенным видом на вечно бодрствующее провидение, этот Вольтер именно создан был для того, чтобы дать уму Екатерины отделку, в которой он еще нуждался. Именно Вольтер окон-

чательно разрушил ее «предрассудки» и подготовил к тому макиавеллизму под личиной философской просвещенности, который делает «Семирамиду Севера» родной сестрой «просвещенных» деспотов Фридриха прусского и Иосифа австрийского.

Знакомство Екатерины с сочинениями Вольтера относится преимущественно к 40-м и 50-м годам. В это время она читает его со всем жаром прозелитизма и почти молится на него. Личных сношений между ними нет еще; они завязываются лишь по воцарении Екатерины (1762 г.). Но когда они завязываюся, идейное влияние Вольтера сходит совершенно на-нет. При характеристике «вольтерьянства» Екатерины это обстоятельство постоянно нужно иметь в виду. В самом деле, Вольтер до 50-х г.г. и, пожалуй, еще в 50-х г.г. все еще застрельщик Просвещения, а не вождь его. Его антирелигиозность этого времени, по существу все еще Бейлевская ,она покладиста и не носит ярко наступательного характера. Человек, воспринявший проповедь Вольтера до его Фернейского периода, всего только школьник по сравнению с тем, кто учился бы по Вольтеру—Фернейскому патриарху. Екатерина была и осталась такой школьницей, ибо совершенствовать свое вольтерьянство, итти и дальше в ногу с учителем она уже не могла. «Философский словарь»—наиболее совершенное и крайнее выражение вольтерьянства—остался для нее книгой за семью печатями.

Екатерина, таким образом, усвоила идеи просвещения в смягченном и зачаточном виде. Как правильно указал в свое время П. Н. Милюков [1]), «ее вольтерьянство скорее отзывало фривольной эпохой регентства, чем эпохой Людовика XVI». Вольтерьянство, ставшее в эту последнюю эпоху боевым кличем, призывом к борьбе против церкви и религии, не говоря уже о более крайних учениях, осталось вне поля ее зрения. Она продолжала его понимать «в более узком и низменном смысле эпохи своего детства: в смысле победы «здравого смысла» над «суеверием», в смысле легкой чистки человеческих мозгов, а не упорной борьбы за реформу человеческих учреждений и верований. Это была... полная свобода от какой бы то ни было доктрины, отождествляемой с «педантством», а вовсе не подчинение какой-нибудь передовой доктрине».

Как мало знала и понимала Вольтера его «ученица», показывает тот факт, что, когда умер Вольтер (в 1778 г.) и друзья его задумали по подписке издать его сочинения, Екатерина горячо отозвалась и заказала 100 полных экземпляров сочинений «своего учителя».—«Я хочу,—писала она,—чтобы они служили поучением, чтобы их изучали, вытверживали наизусть, чтобы умы питались ими; это образует граждан, гениев, героев и авторов; это разовьет сто тысяч талантов, которые иначе затерялись бы во мраке невежества». Мало того, она собирается ставить ему памятник в Петербурге. И только, когда раскаты французской революции обостряют ее чутье, она распознает, что Вольтер был не только «божеством смеха», и ей становится ясным, что парижские санкюлоты, перенесшие прах великого человека в Пантеон, с большим правом, чем она, могут считать себя его учениками. Тогда бюсты Вольтера, украшавшие гостинные и коридоры ее дворца и самый ее кабинет, подвергаются—в последнюю очередь—той же участи, какая постигла бюсты других философов.—ссылаются в подвал. Особым рескриптом запрещается «печатать новое издание сочинений Вольтера без цензуры и аппробации московского ми-

[1]) «Очерки по истории русской культуры», ч. III, 3 изд., стр. 335.

трополита», и не только в столицах, но и в глухой провинциии (в Тамбове) приказывается конфисковать изданное Рахманиновым полное собрание Вольтеровских произведений, «как вредных и наполненных развращением».

Не даром Вольтер в самом начале романа «прекрасной Като» с философией по секрету писал и говорил своим друзьям, что «философии не приходится особенно гордиться такими ученицами». Старый проныра обладал куда лучшим нюхом, чем его царственная ученица!

Кроме Вольтера, Екатерина находилась в переписке с Д'Аламбером, Дидро, Гриммом. Каждый из них в большей или меньшей мере льстил ей в надежде, что, воспользовавшись их просвещенными советами, русская царица приступит к осуществлению тех реформ, которые казались им достижимыми лишь при участии монархов. И каждый из них более или менее жестоко был разочарован. Екатерина по внешности благосклонно выслушивала их советы, но в своей практической политике продолжала вести ту линию, которая диктовалась ей положением вещей в стране и ее собственными интересами и которая, в действительности, менее всего соответствовала философским представлениям о поведении просвещенного монарха. В своем месте [1]) мы рассказали о поездке Дидро в Петербург и о неудаче, постигшей его благородные планы. Дидро был самым доверчивым из заграничных друзей Екатерины и больше всего был одурачен ее показным либерализмом. Д'Аламбер, подобно Вольтеру, раскусил «прекрасную Като» очень скоро и скомпрометировал себя меньше других. Зато Гримм, прозванный комми-вояжером философии, и, действительно, с большой выгодой для себя занимавшийся доставкой литературных и философских новостей ко дворам «просвещенных» монархов, сделался подлинным лакеем Екатерины и даже, спасаясь от революции, вступил в русскую государственную службу. Своей неумеренной лестью и другими услугами царице он достиг чинов и богатства [2]).

Сношения с вождями европейского общественного мнения не должны, однако, расцениваться исключительно, как заранее обдуманное намерение путем лицемерия и лжи пускать пыль в глаза Европе и тем усиливать свою славу. Здесь также играла роль и несомненная потребность человека, чувствующего себя чуждым окружающей его среде, быть в общении с людьми, на уровне духовного развития которых ему хочется

---

[1]) См. «Ист. атеизма», часть 2-ая.

[2]) В качестве образчика той лести, которою Гримм заслуживал благорасположение русской самодержицы, приведем сочиненный им «символ веры» в Екатерину — божество «философов»: «Верую в Екатерину, единственную хотя и вторую, и вторую, хотя и единственную..., всемогущую над сердцами и сотворившую все в России и других странах... — Верую в благость ее единосущную и в ней воплощенную, обратившуюся, когда свершилась мера времени, в слово, чтобы искупить положившихся на нее. — Еще верую в дух ее святый, принимая, что святый означает великий; освещающий, очищающий, проницающий, животворящий... — Нераздельная троица в одном лице, всегда творящая — с утра для блага своей империи, вечером для очарования своего двора; вне ее нет спасения и в ней все, кто верует подобно мне, обретут искупление и избавление от своих грехов». См. «Сб. имп. рус. ист. общества», т. 44, стр. 3 — 4. — По грубости и пошлости своей лести Гримм, впрочем, Вольтера не превзошел. «Старый враль» и «старая тварь», как называл себя в припадке уничижения Вольтер в своих письмах к императрице, утверждал, что она выше Солона и Ликурга, выше Петра I, Людовика XIV и т. д.; что она единственный великий человек в Европе; что она учительница философов и ученее всяких академий и т. д. без конца. См. А. И. Незеленов «Литерат. направления в Екатерининскую эпоху», СПБ, 1889, стр. 22—23, где собрана богатая коллекция лести Вольтера.

стоять. В переписке и личных сношениях с «философами» Екатерина и проявляет свое «вольтерьянство» больше всего. В беседах с Дидро, например, она откровенно признается в том, что православный бог ей совершенно незнаком. Она признает себя деисткой в духе Вольтера. И хотя она жеманно запрещает Дидро в ее присутствии отрицать существование божества, но его нападки на церковь и положительные религии выслушивает с очевидным—теоретическим, понятно,—одобрением. В письмах не раз случается ей совершенно в духе и тоне своего учителя посмеяться над верой, над тем, что она называла «môneries» (участие в религиозных обрядах, которые на самом деле представляются шутовством). Она например, с озорством рассказывает в письме к Гримму о том, как в ее присутствии был «состряпан» (fricassées) святый елей, как он «провонял» и Потемкин велел выбросить его в реку. С полной серьезностью зато уверяет она своих друзей в преданности идеям терпимости, во вражде к фанатизму, в презрении к суевериям и предрассудкам.

Но, разумеется, все это платонически. И когда Вольтер, прекрасно понимавший ее положение, но все-таки думавший, что столь пылкое исповедание философской веры обязывает императрицу хоть кое в чем проявить свое свободомыслие на практике, предлагает ей вывести из употребления целование руки духовным лицам, она в полном согласии с истинным духом своей практической политики отвечает, что лучше предоставить искоренение этого обычая времени. Да, собственно, разве уж так плох этот обычай? «Если вы, — пишет Екатерина,—приехав сюда, сделаетесь здесь сами священником, то я стану у вас просить благословения, и, получив его, охотно поцелую руку написавшую так много хорошего, столь много полезных истин». Польстив Вольтеру, Екатерина легко его обезоружила, уклонившись от серьезного обсуждения предложения учителя. Использовать религиозные заблуждения, пока хоть в каком-нибудь отношении они могут быть полезны светской власти,—таково было макиавеллистическое правило, которому следовала царица. И в конце-концов, разве тот же Вольтер в своей практике и в ряде своих бывших широко известными высказываний не был достойным подражания образцом лицемерия?

Некоторое поползновение провести в русскую жизнь наиболее популярные из идей Просвещения у Екатерины—надо отдать ей должное—все же были. В ее знаменитом Наказе для Комиссии по составлению нового уложения высказан ряд таких идей. Нужды нет, что составила она свой Наказ путем бесцеремонных заимствований у Монтескье и Беккариа (она своего литературного грабежа не скрывала), что многие заимствованные идеи она исказила, заставляя их служить ее собственному абсолютизму, главная цель ее все же состояла в том, чтобы, пользуясь ее же выражением, «приуготовить умы» к дальнейшей европеизации России по рецептам тех же Монтескье, Вольтера и др. В известной мере этой цели Наказ достиг, послужив поощрением в деятельности русских просветителей, любивших часто ссылаться на него и на его августейшего автора. Екатерине пришлось потом сильно пожалеть о том, что она Наказ написала. Она даже запретила свое сочинение к свободному обращению [1]). Тем не менее, он остается свидетельством и памятником русского полити-

---

[1]) Любопытно, что Наказ не только в России, но и во Франции оказался в числе запрещенных книг, незаслуженно попав в компанию произведений подлинных просветителей.

ческого свободомыслия, как и самая Комиссия, для которой он был написан, представляет собою одно из проявлений русской общественности.

В связи с этой затеей, закончившейся, по существу, весьма плачевно для самолюбия ее виновника, и, что гораздо хуже, для развития гражданских чувств в русском обществе, Екатерина сделала попытку наметить серьезную реформу православной церкви. В 1767 г. обер-прокурор синода Мелиссино предложил почтенной коллегии «пункты», которые желательно включить в депутатский наказ. Эти пункты были, конечно, составлены непосредственно самой Екатериной или при ее ближайшем участии [1]). Синодские депутаты в Комиссии должны были требовать ни более, ни менее, как разрешить раскольникам публично совершать богослужение, ослабить и сократить православные посты, очистить церковь от «суеверия» и всех «притворных чудес», не носить по домам иконы, отменить лишние праздники, убавить «продолжительные церковные обряды», вместо всенощных и вечерен ввести краткие молитвы с поучением, дозволить епископам жениться, ввести для всего духовенства более приличные костюмы, смягчить правила о разводе, о запрещении браков между родственниками и о браках православных с иноверцами; отменить обычай поминовения усопших и т. п. Синод предпочел обойти эти странные предложения молчанием, а стороной, вероятно, довел до сведения Екатерины о том, к каким нежелательным последствиям для ее авторитета и авторитета церкви могло бы привести подобное нарушение всех традиций. Екатерина больше уже не заикалась ни о каких «реформах» в церковном обычае и православном обряде.

Распустив затем вожжи дворянской реакции, Екатерина естественно все более отходит от всякого просветительства и даже проникается к нему враждебностью. На ее борьбе с возникавшими в России слабыми попытками серьезно взяться за просвещение народа, равно как на других ее реакционных мероприятиях мы останавливаться не будем. Достаточно сказать, что ее вольтерьянское свободомыслие, сталкиваясь со всеми мрачными сторонами и фактами российской действительности, обнаруживает хрупкость и легковесность изумительные. И не приходится удивляться тому, что в конце своей жизни, напуганная революцией во Франции и растущими проявлениями действительного свободомыслия в своих владения, она проклинает своих былых друзей-философов, как виновников упадка веры, нравственности и подчинения. Куда девались былые насмешки над религией и потуги к реформам православия. Именно в традиционном и строгом православии она видит теперь оплот против «языческого безверия, безнравственного, анархического, злодейского и дьявольского, враждебного богу и престолам». Обращаясь к протестантам с предложением отказаться от их «либерализма» в религии, эта «вольтерьянка» восхваляет «нашу церковь», как единственную апостольскую и истинно-христианскую. «Это—дуб с глубокими корнями!».

Таким образом, Екатерину следует отнести к разряду тех вольтерьянцев, которые в новых идеях разбирались плохо, проникались ими неглубоко и при первом удобном случае поворачивались к ним спиной, переходя в лагерь гонителей. В развитии русского просвещения ее роль гораздо больше была отрицательной, чем положительной. Однако, ее пример, пример самодержавной монархини, разделявшей передовые взгляды, много содействовал широкому распространению этих взглядов. Ближай-

---

[1]) Приводим их по Милюкову «Очерки», ч. III, стр. 336.

ший к ней придворный круг одно время чуть не поголовно считал своей обязанностью шутить над религией, афишировать неверие и толковать о Вольтере, как гении, призванном освободить мир от суеверий. Вольтер весьма мало преувеличивал, когда, с гордым сознанием своей причастности к этому факту, возвещал всему миру, что «весь двор российской империи, более обширной, чем Китай, состоит из деистов, несмотря на все суеверия, которыми еще проникнута греческая церковь». («История основания христианства», гл. XXVI). Знаменитый авантюрист Казанова, посетивший Россию, рассказывал в своих записках, что Вольтер для образованных или претендующих на образованность русских людей представлялся «альфой и омегой всякого знания и всякой премудрости». «Великий писатель,—рассказывает он,—посвятил императрице свою «философию истории», о которой он сам отзывался, как о сочинении написанном нарочно для Екатерины. Месяц спустя после выпуска из печати, три тысячи экземпляров этого сочинения были публикованы в России и раскуплены нарасхват в одну неделю. Каждый русский, читающий по-французски, носил книгу в своем кармане, словно молитвенник или катехизис. Особы высшего круга только и бредили Вольтером и божились не иначе, как его именем. Прочитав его, они считали себя обладателями знаний самобытных и всесторонних, почти наравне со своим учителем».

Мода от двора и великосветских сфер [1]) распространялась дальше. Молва о неверии Екатерины была притчей во языцех и среди среднего круга, при чем здесь далеко не все подражали царице, но многие и порицали ее. Впрочем, порицали и отдельные лица из высшего света. Князь Щербатов в уже цитированном нами сочинении с возмущением писал: «Упоенна безразсмысленным чтением новых писателей, закон христианский, хотя довольно набожный быть притворяется, ни за что почитает. Коль ни скрывает своих мыслей, но оные многажды в беседах ее открываются». Самые деяния Екатерины,—говорит Щербатов,—вопияли об ее отпадении от веры. Разве не переводились по ее повелению на русский язык безбожные сочинения Вольтера? Разве «Белизер Мормонтелев [2]), неполагающий никакой разности между добродетели язычников и добродетели христианской», не был переведен при прямом ее участии? И Щербатов был прав,

---

[1]). Впрочем, среди этих сфер также находились люди, серьезно относившиеся к новым идеям: назовем имена княгини Дашковой, графини Строгановой, князя А. М. Белосельского-Белозерского, кн. Д. А. Голицына, А. Р. Воронцова, одного из первых переводчиков Вольтера, читавшего его с двенадцатилеетнего возраста и ставшего затем его горячим поклонником, кн. Ф. А. Козловского (см. ниже), кн. А. Б. Курнакина, Б. М. Салтыкова и др. Из них особенного внимания заслуживает Д. А. Голицын (1734—1803), посланник в Париже с 1754 до 1768 г., а затем посол в Гааге. Он настолько «офранцузился», что к русским вольтерьянцам вряд ли может быть причислен. Как рассказывал один из его потомков, истинно-русский человек и реакционер («Ист. Вестн.», 1821, № 5, стр. 36), Голицын «сблизился с Вольтером и Дидеротом и, по молодости лет и восторженности характера, увлекся их ученьем... Изящный вкус его, свободомыслие воззрения, замечательные способности, образованность и научные труды сделали его близким другом и постоянным корреспондентом многих современных ему философов. Все это имело следствием, что кн. Д. А., заразившись тордашним вольнодумством и безверием, в религиозном отношении сам стал вполне неверующим и атеем, каким и остался до конца своей жизни». К этому мы добавим только, что Голицын был другом и горячим поклонником Гельвеция и издал с посвящением Екатерине его посмертное сочинение «О человеке». Об этом см. И. Вороницын «Гельвеций», М. 19226, стр. 67—67.

[2]) Т.-е. «Велизарий», весьма посредственный, хотя и философский роман, пользовавшийся огромной популярностью во Франции и за границей и осужденный Сорбонной. Путешествуя по Волге со свитою в две тысячи человек в 1731 г., Екате-

конечно. Показная набожность нисколько не скрывала от взоров вольного отношения к вере, а подслушанные безбожные выражения распространялись из уст в уста, как всегда распространялись изречения «обожаемых монархов», и от придворной челяди доходили до народа. А участие в издании вольнодумных сочинений само по себе являлось примером и служило поощрением.

Увлечение вольтерьянством Екатерины все-таки было довольно продолжительным, а открытый переход ее в лагерь обскурантов совершился при обстоятельствах весьма серьезных. Другие русские вольтерьянцы той же категории, что и императрица, порывали с вольнодумством и возвращались к отеческой вере с легкостью гораздо более изумительной. Особенно унизительную фигуру среди раскаявшихся представляет собою хорошо известный автор «Бригадира» и «Недоросля» Д. И. Фонвизин (1744—1792).

В своем покаянном «Чистосердечном признании в делах и помышлениях» Фонвизин поднимает краешек завесы, скрывающий от нас этот мирок светского вольтерьянства. «В то же самое время (в 1763 г.), — рассказывает он,—вступил я в тесную дружбу с одним князем, молодым писателем (кн. Ф. А. Козловским), и вошел в общество, о коем я доныне без ужаса вспомнить не могу. Ибо лучшее препровождение времени состояло в богохулении и кощунстве. В первом не принимал я никакого участия и содрогался, слыша ругательство безбожников; а в кощунстве играл я и сам не последнюю роль, ибо всего легче шутить над святыней и обращать в смех то, что должно быть почтенно. В сие время сочинил я послание к Шумилову, в коем некоторые стихи являют тогдашнее мое заблуждение, так что от сего сочинения у многих прослыл я безбожником».

Это характерное по ханжеству тону свидетельство нуждается в некотором анализе и критике. Прежде всего, необходимо установить, что Ф. А. Козловский, который, как следует предположить из приведенных слов Фонвизина, был его наставником в безбожии, не был просто обезьянничающим французов русским дворянином. Хотя мы с достоверностью и не знаем истинного содержания его вольнодумных взглядов, известно, что он был человеком серьезным и проникнутым искренней любовью к просвещению. По словам Н. И. Новикова, он обладал «великой склонностью к словесным наукам и ничего так не желал, как умножить то просвещение своего разума, которое приобрел своими трудами». С этим отзывом сходятся и другие [1]). Затем и компания, в которую ввел Козловский Фонвизина, отнюдь не целиком состояла из людей только и знавших, что развлекаться «богохулением и кощунством». Собственные письма Фонвизина к родным его, относящиеся к этому времени и весьма подробно с «искренностью и нелицемерством» рисующие его времяпрепровождение, позволяют нам назвать некоторых из его знакомых. Это, прежде всего, М. В. Приклонский, служивший тогда коллежским советником в Герольдмейстерской конторе, а впоследствии занимавший пост директора Московского Университета. Это, затем, И. А. Дмитревский (Нары-

---

рина вместе с несколькими приближенными и перевела роман Мармонтеля,— при чем перевод рекомендовался публике с весьма прозрачным указанием, что он сделал «многими знатными особами на Волге».

[1]) Ф. А. Козловский в 1767 г. принимал участие в «Переводах из Энциклопедии». Отправляясь на театр военных действий с Турцией, он по поручению Екатерины посетил Вольтера в Фернее. Во время Чесменского боя (1770 г.) погиб при взрыве корабля «Евстафий».

ков) первый наряду с Волковым знаменитый деятель русской сцены и автор нескольких пьес и мелких стихотворений. Это В. А. Аргамаков, в будущем зять самого Фонвизина и по его отзыву «человек такой, который имеет просвещенный разум»; это, наконец, Карин, автор комедий и стихотворений. Свидетельство Фонвизина интересно для нас в том отношении, что позволяет этих просвещенных и замечательных для своего времени людей отнести к вольтерьянцам и, таким образом, лишний раз подчеркнуть, что русское вольтерьянство даже начала царствования Екатерины рекрутировалось не из одних лишь поверхностных и пустых людей, светских болтунов и прожженных гвардейцев.

То стихотворное послание к Шумилову («Послание к слугам моим: Шумилову, Ваньке и Петрушке»), о котором Фонвизин вспоминает с таким отвращением и которое он, «придя в резон», сжег в печи, представляет собою в достаточной степени любопытный образец настроений дворянской молодежи рассматриваемой эпохи. Оно пользовалось большой популярностью и хорошим тоном считалось знать его наизусть. Конечно, безбожия в нем нет и следа и славу безбожника оно создало Фонвизину незаслуженно, но в нем наряду с вольтеровской насмешкой мы обнаруживаем определенно отрицательное отношение к традиционным формам мышления и быта.

Шумилов—крепостной дядька Фонвизина, посланный с ним в столицу, чтобы наставлять и опекать барчука. К нему в первую очередь и обращен кардинальный вопрос «Послания»: «на что сей создан свет»? Шумилов этого не знает, как не знает он и того, кем и для чего мы созданы на свет. Его кругозор ограничен лишь его обязанностями:

Я знаю то, что нам быть должно век слугами
И век работать нам руками и ногами.

В порядке очереди затем вопрошается Ванька, на попечении которого были карета и лошади и который ездил на запятках. Он отвечает:

С утра до вечера держася на карете,
Мне тряско рассуждать о боге и о свете.

Однако, кой-какие наблюдения над миром и жизнью он сумел сделать. Весь свет считает он за вздор, всюду, видит он глупость, да сверх того,—говорит он,—

... еще приметил я, что свет
Столь много времени неправдою живет,
Что нет уже таких кащеев на примете,
Которы б истину запомнили на свете.
Попы стараются обманывать народ,
Слуги—дворецкого, дворецкие — господ,
Друг друга господа, а знатные бояре
Нередко обмануть хотят и государя;
И всякий, чтоб набить потуже свой карман,
За благо рассуди приняться за обман.

. . . . . .

Что дурен здешний свет, то всякий понимает,
Да для чего он есть, того никто не знает.

Грубым пессимизмом проникнуты слова третьего из слуг. Свет представляется ему детской игрушкой и мудрость жизни он видит в том, чтобы постигнуть искусство «как лучше, живучи, игрушкой той играть». Что будет после этого,—наплевать. Молиться богу не нужно: будущая жизнь, по сравнению с возможностями здешней, заманчивых перспектив

ему не сулит. А в здешней жизни, если человек будет следовать своему интересу, не считаясь с интересами других, он найдет достаточно способов «получше жить». «Бери, лови, хватай все, что ни попадет».

Создатель твари всей, себе на похвалу,
По свету нас пустил, как кукол по столу.

В словах Петрушки, впрочем, сквозит явное возмущение этим нелепым устройством мира и жизни. Он видит, что общая беда проистекает от капризов всевластных знатных господ, он видит, что

Иные резвятся, хохочут, пляшут, скачут.
Другие морщатся, грустят, тоскуют, плачут.

И это именно обстоятельство лишает его возможности решить «премудрую задачу».

Заключительный стих «Послания», ответ самого автора, гласит: «И сам не знаю я, на что сей создан свет».

Трудно, конечно, сказать, у всех ли членов того кружка, под влиянием которого написана эта для своего времени очень язвительная и вольная сатира, преобладал выраженный здесь пессимизм. Поскольку общий мотив заимствован у Вольтера и поскольку под преимущественным воздействием сочинений Вольтера слагалось мировоззрение просвещенных русских дворян этого времени, можно предположить, что пессимистическая оценка действительности у них господствовала. Но,как справедливо заметил Г. В. Плеханов [1]), у Вольтера наряду с пессимизмом уживался и оптимизм, проистекавший из его принадлежности к той прогрессивной общественной силе, на которую, сознательно или бессознательно, покладали свои надежды французские просветители; у русских первых просветителей из дворян этой опоры налицо не имелось, и для того, чтобы от отрицательной оценки современной им действительности перекинуть оптимистический мост к будущему, от них требовалась незаурядная сила мысли и твердое убеждение в зависимости судеб их родины от победы просвещения на Западе. Такими данными Фонвизин не обладал, но нет ничего невозможного в том, что друзья его молодости кроме пессимистического отрицания,—весьма легко, кстати сказать, усвояемого поверхностными людьми,—обладали и известными зародышами положительных взглядов. Они ведь вообще были глубокомысленнее его, что следует хотя бы из того, что в то время как он всего только «кощунствовал», они уже «богохульствовали».

Кстати, о «кощунстве» Фонвизина. В «Послании к слугам» налицо имеется в достаточной степени явный скептицизм. Промысел божий, по мысли автора, в этом мире никакой роли не играет; будущая жизнь серьезного внимания не заслуживает, принадлежа, очевидно, к числу тех вещей, которыми «попы обманывают народ», а самое божество, творец мира, упоминается лишь с совершенно скептической насмешкой.

Для характеристики русского вольтерьянства важно и то неодобрительное отношение к крепостному праву, которое просвечивает в послании. У Фонвизина это еще не протест, как не безбожие и его «кощунство». Но это уже зародыш тех настроений, которые, развиваясь в ближайшие десятилетия, приведут к радищевским мотивам. Для серьезного русского вольтерьянства, даже в его ранних выражениях, во всяком случае характерно сомнение в правомерности крепостного права.

---

[1]) «История русской общественной мысли», под редакцией Д. Рязанова, кн. III. стрн. 76.

Но если в юношеском увлечении Фонвизина отразились настроения серьезного вольтерьянства, то само это увлечение было в высшей степени поверхностным. Полную несерьезность творца «Недоросля», его собственную недорослость обнаруживает перед нами история его панического отступления на путь добродетели.

Из переписки Фонвизина можно заключить, что поворот этот и превращение в «человека резонабельного» совершились в нем под влиянием наставлений родных его. В своей исповеди он излагает дело гораздо замысловатее и как бы вводит перст провидения. Дело происходило так. Кн. Козловский завез его на обед к некоему графу (Андрей Михайлович —ский) (?), «человеку знатоному по чинам (он умер в чине генерал-аншефа), почитаемому умным человеком, но погрязшему в сладострастии». Фонвизин знал, что старый грешник был атеистом, но никак не ожидал, что он нерассудителен в такой степени, что решится обнаруживать свое безбожие за обеденным столом в присутствии своих молодых гостей и даже слуг. Это его возмутило, хотя рассуждения графа и поколебали его. Однако, «наитие здравого рассудка» пришло к нему непосредственно после обеда, и в карете на пути домой он начал уже рассуждать о безумии неверия. Сомнения все-таки были сильны, и даже библия, за которую взялся он, чтобы «упражняться в богомыслии», действительной помощи не принесла. Эту помощь принес тайный советник и сенатор Теплов, заслуживший известность не столько своими литературными упражнениями, сколько подсиживаниями М. В. Ломоносова в Академии Наук. Великий русский ученый с полным основанием причислял эту во всех отношениях ничтожную личность к «прегордым невеждам» и «высокомысленным фарисеям» и даже публично обозвал его однажды под'ячим и плутом.

Занимаясь как-то во время прогулки «испытанием о вышнем существе», Фонвизин встретил Теплова и поделился с ним обстоятельствами, в такой степени смущавшими его душу. В результате беседы, которая явно сочинена автором исповеди, Теплов советует юному богоискателю читать сочинения Кларка, доказавшего бытие божие «неоспоримыми доводами». Нечего и говорить, что возврат к благочестию после этого был стремителен и прочен [1]). Настолько прочен, что в современном обществе Фонвизин был широко известен, как решительный враг всякого вольномыслия. Ханжество, отличившее его в последние годы его жизни, приняло отталкивающие формы. Например, будучи разбит параличем, он в университетской церкви показывает студентам на свое полумертвое тело, как на знак небесной кары за грехи, и призывает юношество к смирению

[1]) В разговоре Теплов для посрамления безбожия приводит спор между двумя гвардии унтер-офицерами о бытии бога. Унтер-офицер, отрицавший бытие бога, на вопрос, кто сказал ему, что бога нет, ответил, что слыхал он это от П. П. Чебышева на гостинном дворе. Дальше же оказывается, что Чебышев состоит обер-прокурором Синода. На этом основании, между прочим, Теплов отсоветовал своему юному приятелю переводить книгу Кларка на русский язык. Безбожный обер-прокурор, мол, наведет на нее свою цензуру, книга будет искажена и потеряет в своей убедительности. Если мы вспомним, что беседа Теплова с Фонвизиным происходила в 1764 г. и с этой датой сопоставим тот факт, что Чебышев на должность обер-прокурора был назначен только в конце 1768 г., то достоверность всего рассказа сведется к нулю. В нашей литературе, однако, придуманной обскурантом Тепловым (или Фонвизиным в эпоху его благочестивого покаяния) никчемный анекдот о двух унтер-офицерах приводился, как «типичный образец вольтерьянства» и как «характерный случай». (В. В. Сиповский «Из истории русской мысли XVIII—XIX в.в.», «Голос Минувшего», 1914 г., № 1, стр. 106).

и покорности, чтобы в свою очередь не подвергнуться гневу всевышнего. В «Рассуждении о суетной жизни человеческой» он даже более подробно толкует поразившее его несчастие. Святая воля господа, мол, лишила его употребления руки, ноги и частично речи, чтобы он не мог из'ясняться словесно и письменно, потому что «таланты его могут быть более вредны, нежели полезны».

Понятно, что человек, в ранней молодости так сильно ушибшийся о вольнодумство, в течение всей своей жизни должен был питать крайне неблагосклонные чувства к западным учителям русских вольнодумцев. В свете этой вражды те французские просветители, с которыми он сталкивается во время своего пребывания во Франции (1778 г.), даже в своей внешности рисуются чем-то особенно скверным. Впрочем, писатели умеренного направления в его оценке не все «врали», но только большая часть из них. А вообще говоря, все они, за очень малым исключением, не только не заслуживают почтения, но достойны презрения. Что касается писателей крайнего толка—атеистов или крайних деистов, то здесь неудавшийся русский вольтерьянец беспощаден. Д'Аламберты, Дидероты,—говорит он,—в своем роде такие же шарлатаны, каких видал я всякий день на бульваре; все они народ обманывают за деньги, и разница между шарлатаном и философом только та, что последний к сребролюбию присовокупляет беспримерное тщеславие». Их философия гроша медного не стоит. Она сводится, по мнению Фонвизина, только к тому, чтобы люди были добродетельны независимо от религии. Но на своем собственном примере неверующие философы доказывают неосуществимость подобной системы. «Истинно, нет никакой нужды входить с ними в из'яснения, почему считают они религию недостойною быть основанием моральных человеческих действий и почему признание бытия божия мешает человеку быть добродетельным. Но надлежит только взглянуть на самих господ нынешних философов, чтоб увидеть, каков человек без религии, потом заключить, как прочно было бы без оной все человеческое общество!».

Эта чисто обывательская аргументация против безбожной материалистической философии характерна не для одного Фонвизина. Так же, как он, оценивали французских просветителей и их теории многие другие его современники, принадлежавшие к охранительному лагерю. При чем естественно, что степень злобности, проникавшей эти оценки колебалась в прямой зависимости от того, как велика была доза мистически-религиозного противоядия от вольнодумства, принятого неудавшимися вольтерьянцами.

Особенно много таких неудавшихся вольтерьянцев было среди масонов. Имена И. П. Елагина, И. В. Лопухина, Н. И. Новикова и др. невольно приходят на память. Здесь мы кратко остановимся на первых двух.

Елагин, в будущем провинциальный великий мастер для всей России, в молодости (в 1750 г.) вступил в число «вольных каменьщиков» из тщеславия, любопытства, а также в надежде найти покровителей среди тех знатных бар, которые в те времена исключительно заполняли масонские ложи. Но «никакой пользы» юный карьерист здесь не нашел. В частности, поскольку он ожидал проникнуть в «тайну», достигнуть знаний необыкновенных и возвышающих, он жестоко ошибся. Странные обряды, непонятные символические предметы, безрассудные церемонии—вот чем оказалось масонство с внешней стороны. Со стороны внутренней в

масонстве не было «ни тени какого-либо учения ниже преподаяний нравственных». Все сводилось к «повестям, прекословным общему о мире повествованию», к «об'яснениям темным и здравому рассудку противным». Он увидел, что масонство—совершеннейшая игра, в которой служение Минерве превращалось в празднество Бахусу.

Разочарованный в масонстве он «стал искать просвещения разума» в вольтерьянстве. «Прилепился к писателям безбожным», «спознался с афеистами и деистами», стал читать книги «так называемых новых философов и ансиклопедистов». Он «дерзнул забыть веру, в которой родился, и страх божий и учение, которое при воспитании в училищах преподаваемо было». Как долго продолжалось увлечение Елагина вольнодумством и насколько глубоко в то время «пагубного ада горькая отрава» проникла в него, он не говорит. Но по той бешеной слюне, которою он обрызгивает, раскаявшись, своих друзей и наставников в вольнодумстве и самое свое душепагубное чтение», мы можем предполагать, что это не было просто данью моде. И возврат на путь истины, повидимому, совершился не так мгновенно и легко, как у Фонвизина или у Лопухина, с которыми мы сейчас познакомимся. Пробуждением в себе христианско-масонской совести он обязан, однако, не усилиям собственного ума, а встречам и беседам с людьми «просвещенными и учеными». Его удивило то, что находятся такие «в науках знаменитые люди», которые не только не преклоняются перед энциклопедистами», но прямо-таки шельмуют их и почитают «весьма малыми и нередко заблуждающимися и почти ничего не знающими в любомудрии и мирознании учениками». И к еще большему его удивлению оказалось, что эти люди—масоны. Но ведь Вольтер и «ему сообразные» тоже были масонами? Очевидно есть масоны и масоны. И бедный «невежда», как он сам себя называет, начал поиски... авторитета, который вывел бы его из этого лабиринта на прямую и истинную дорогу. Таким авторитетом оказался некий путешественник, англичанин, открывший ему,—опять откровение!—«что масонство есть наука, что таинство сие хранится в Лондоне, в особой ложе, древнею называемой». Вступив в сношения с Великой Лондонской ложей, проникшись ее «таинством», Елагин делается виднейшим в России проводником английского масонства. Но деизм, характеризовавший английское масонство, не прельстил его, или он не считал его обязательным для масонов русских. Он прочно держится с этих пор православия и, как мы видели, честит религиозное свободомыслие на хуже присяжных блюстителей веры.

Тем же, по существу, путем спасся от неверия и И. В. Лопухин (1756—1816), личность гораздо более крупная и сложная, чем Елагин. Как он рассказывает в своих «Записках», он «охотно читывал Вольтеровы насмешки над религиею, Руссовы опровержения и прочие подобные сочинения». Впрочем, по его словам, окончательно на сторону вольнодумства он так и не стал, хотя больше старался утвердить себя в нем, нежели в его безумии. Все же на этом пути он зашел так далеко, что прочел с удовольствием «Систему природы» Гольбаха, а последняя глава второй части ее вызвала в нем подлинное восхищние. Эта последняя глава--«Устав натуры», как переводит Лопухин «Abrêgé du Code de la Nature» («Резюме кодекса природы»)—по всей вероятности была написана Дидро и представляет собою яркое исповедание материалистического атеизма. Чтобы притти в восхищение от этого пламенного призыва к борьбе с религией во всех ее прибежищах, нужно было быть человеком больше, чем колеблющимся, нужно было стоять по крайней мере одной ногой на почве

решительного неверия. А Лопухин не только прочел и восхитился «Уставом натуры», но и перевел его и своим переводом «любовался». Но и этого мало. Так как нельзя было его напечатать, то он «расположился рассевать его в рукописях» и отдал с этой целью переписчику. Тут-то, как водится, или вернее, как принято рассказывать, и вмешалась рука провидения, за шиворот извлекшая заблудшегося из ужасной пропасти. «Только что дописали первую (копию) самым красивым письмом,—рассказывает Лопухин,—как вдруг почувствовал я неописанное раскаяние, не мог заснуть ночью, прежде нежели сжег я и красивую мою тетрадку, и черную. Но все я не был спокоен, пока не написал, как бы в очищение себя, «Рассуждения о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями». Картина уже знакомая, с новой лишь черточкой—обличительной эпитимией своего рода.

В дальнейшем этот выкидыш вольтерьянства—мы извиняемся перед читателем за грубое слово!—превращается в злейшего реакционера и обскуранта. Подобно Елагину, он делается одним из столпов масонства, но уже не масонства английского, дававшего известный простор прогрессивным настроениям, но масонства розенкрейцерского, бывшего и в России самым надежным прибежищем реакции, гораздо более надежным, чем традиционное православие Фонвизина.

Впрочем, обычное противопоставление масонства православию совершенно необоснованно по крайней мере в применении к русскому розенкрейцерству. Это особенно ясно на примере виднейшего розенкрейцера Лопухина. О нем говорилось [1]): «Против «злоупотребления разумом» Лопухин искал спасения в вере; но это не была уже патриархальная вера отцов. Идейная молодежь стремилась к очищенному, одухотворенному пониманию веры. Отвергнув знамя «вольтерьянства», она... становилась под знамя франк-масонства». На самом деле, розенкрейцеры свою «очищенную» веру не противопоставляли патриархальному православию, а только совокупляли с ним. «Кто немного знаком с богословской литературой, догматической, богослужебной и проповеднической—говорит П. К. Пиксанов [2]),—тому отчетливо видно, как в изложение Лопухина постоянно вплетаются заимствования не только идейности, но и фразеологии, и обрядности христианской, в частности—православной». И далее тот же автор устанавливает, что «Лопухин, как и весь его кружок, остался верным сыном православной церкви; преимущества православия перед другими христианскими вероисповеданиями русские розенкрейцеры отстаивали в своих сношениях с западными масонами. Сам Лопухин в «Гласе искренности» и других, более ранних, сочинениях не раз говорит о своей преданности греко-восточной церкви; он был близок к московскому митрополиту Платону и другим иерархам» и т. д.

Обскурантизм Лопухина является следствием его религиозного мистицизма. На этом же стержне держится и его реакционность. Он твердо убежден, что только исходя из религии можно и должно решать все вопросы—научные, социальные и политические. Он—убежденный крепостник и, заседая в уголовной палате и сенате, не упускает случая выступить на стороне господ против крепостных. Крестьяне, по его мнению, не имеют права искать вольности, как бы ни страдали они от жестокости по-

---

[1]) П. Милюков. «Очерки», ч. III, стр. 340.

[2]) «И. В. Лопухин» в «Масонство в его прошлом и настоящем», т. I, стр. 244.

мещиков. «В России ослабление связей подчиненности крестьян помещикам,—писал он, — опаснее самого нашествия неприятельского». «Народ требует обуздания и для собственной его пользы. Для сохранения же общего благоустройства нет надежнее милиции, как управление помещиков». Самодержавная царская власть в его лице имела горячего поклонника. Самодержец на земле являет образ «существа вышнего», блаженство человеческое вверено его «священному скипетру». Яростный враг освободительной французской философии, он мечет громы и молнии против французской революции, потрясшей все устои близкого его сердцу феодального общества. «О, страна несчастия!—обращается он к Франции:—коль ужасное позорище превратов и бедствий ты являешь. Добродетель вменяется в порок, и святые законы чистоты ее почитаются вымыслом суеверия, навыком только и условием. Дерзость, бесстыдство, лютость паче зверской, и жало сатанинского остроумия составляют качество сонмища мучителей, весь народ мерзостью своею печатлеющего». И он требует, чтобы его братья-масоны «сколь возможно противоборствовали буйственной и пагубной системе мнимые вольности и равенства и старались искоренять ее всеми искусными средствами».

Много говорилось о гуманности Лопухина, о его терпимости, при чем забывали, что с этими понятиями следует связывать определенное содержание. Лопухин, может быть, и был добрым человеком. Но сердечная доброта еще не гуманность. Он был против жестоких гонений на сектантов и раскольников. Но сострадание еще не веротерпимость. Сам гонимый в то время за свое масонство, узнав о тяжелой ссылке, постигшей Радищева, он не негодует, не возмущается, но чисто похристиански надеется, что «сие мучительное, конечно, для тела его состояние, может быть, полезно будет душе его, яко могущее ему поспособствовать увидеть свои заблуждения, обратиться на путь христианский, на котором стоя не можно делать таких дел». В другой раз он просто говорит о Радищеве, как о безумце, который «ежели войдет в себя, то увидит, что источник заблуждения его и терпимого им теперь бедствия есть точно в невежестве об истине христианской и в непривязанности к ней» [1]). И этот тон, чуждый действительной гуманности и терпимости, вполне понятен. Ведь такие книги, как Радищевское «Путешествие», по мнению Лопухина, «очень вредоносны». Такие именно книги—«сочинения Вольтеров. Дидеротов, Гельвециев и всех антихристианских вольнодумцев много способствовали... юродствованию Франции. Да и возможно ли, чтобы те, которые не чтут самого царя царей могли и любить царей земных и охотно им повиноваться?» Для ренегата вольтерьянства, ставшего апологетом православия, самодержавия и крепостничества, смелая мысль и свободная речь Радищева заслуживали и не таких скорпионов.

Фонвизин, Елагин и Лопухин—не случайные люди. И так же не случайно было то, что прежде чем притти к прочной системе охранительных взглядов, они были вовлечены в поток вольтерьянства. Несмотря на все различия в частностях их мировоззрения, это мировоззрение отличается всеми чертами дворянской реакционной идеологии, при чем представляемая ими реакция заострялась именно на вольтерьянстве, как течении общественной мысли, глубоко враждебном, даже в России, осно-

---

[1]) Я. Л. Барсков. «Переписка московских масонов XVIII в.», Петроград, 1915 г. стран. 16.

вам сословной монархии. И если бы вольтерьянство было только модой, то наличие такой внушительной реакции против него было бы непонятным.

3. Вольтерьянцы-помещики.

Вольтерьянство, как мы говорили выше, проникая в среду крепостнического дворянства, во многих случаях, естественно, полного возрождения своих адептов вызвать не могло. При этом нередки, конечно, были случаи, когда маской идейного отрицания прикрывались и оправдывались свойственные господствующему сословию пороки. Но такие случаи не нашли себе сколько-нибудь серьезного закрепления в литературных памятниках века. Гораздо более распространенным явлением следует считать сожительство новых взглядов в области морали и религии со старыми крепостническими навыками и строем мыслей в практической жизни.

Таким крепостником на практике и вольнодумцем в теории был, вероятно, граф—ский, угощавший Фонвизина обедом и атеистическими разговорами; возможно, что человеком такого же сорта был обер-прокурор синода Чебышев, о котором тому же Фонвизину рассказывал его спаситель от неверия Теплов... О подобного рода людях часто упоминается в мемуарной литературе. Болотов, например, рассказывает [1]) о том, что, посетив однажды старого князя Гагарина, он «нашел его читающего французскую известного безбожника Гелфеция (Гельвеция) книгу». «Старик сей,—дополняет он его характеристику,—был, по примеру многих, заражен до глупости вольтерианизмом и, находясь при дверях самого гроба, не переставал обожать Вольтера, сего Гелфеция и других, подобных им, извергов и развратителей человеческого рода». Он был большим любителем чтения и читал целые дни напролет.

Из многих примеров помещичьего вольтерьянства мы остановимся лишь на одном, обладающем всеми признаками типичности, и интересном также в том отношении, что, при всех своих характерно российских чертах, он напоминает некоторые особенности, отмеченные ранее у людей французского XVIII века. Правда, хронологически мы в данном случае несколько выступаем за рамки изучаемой эпохи: наблюдения над вольтерьянцем-помещиком делались автором записок, которому мы следуем [2]), в конце второго десятилетия XIX в. Но, не говоря уже о том, что вследствие отсталости России нравы дворянско-помещичьей среды изменялись медленно и французские влияния часто сохраняли в ней всю силу новизны и до 30-х годов [3]), самая духовная личность помещика Сербина сложилась еще в пору Екатерининского царствования.

---

[1]) Записки А. Т. Болотова, стр. 927 («Рус. Старина», 1872, октябрь).

[2]) «Дед мой помещик Сербин. (Из записок человека)». «Рус. Вестник», 1875, № 11, стр. 62—82.

[3]) «Увлечение Вольтером в начале XIX века, повидимому, нисколько не слабеет, — наоборот, свидетельства мемуаров делаются все обильнее, показания ярче и самые облики русских вольнодумцев обрисовываются яснее», — говорит В. Сиповский («Из истории русской мысли XVIII—XIX в.в.»). Автор приводит слова Геракова, путешествовавшего по южной России в 20 году, что у молодых людей «все на языке Вольтер, Руссо и им подобные бездельники». Одинцов в своих записках пишет, что с «Опытом о нравах» Вольтера он познакомился в ранней молодости в 1871 г., и это сочинение сделалось его настольной книгой: «Вольтер, Монтескье, Франклин и Вейсс

Никита Степанович Сербин в 1819 г. имел уже шестьдесят слишком лет. Он не был ни родовитым дворянином, ни очень богатым помещиком; в его имении (Рязанской губ.) числилось всего двести крестьянских душ, что свидетельствует о его принадлежности к среднему поместному дворянству. Он не получил особенно блестящего образования: окончил какую-то школу, после которой смог занять лишь скромную должность землемера, и даже не знал французского языка. То обстоятельство, что, несмотря на все это, он самоучкой достиг больших сравнительно познаний, а в своем мировоззрении высоко поднялся над уровнем среды, к которой принадлежал, свидетельствует о незаурядных способностях и большой силе ума. Как владелец людских душ и земли, возделываемой этими душами, он отличался редкой хозяйственностью и предприимчивостью. Имение его процветало и для окрестных землевладельцев являлось образцовым. Свои достижения в этой области Сербин даже закрепил печатно: им написано несколько статей по пчеловодству и одна статья по агрономии. Он, кроме того, состоял членом Московского Об-ва Сельского Хозяйства. Одним из первых в России он ввел в употребление земледельческие машины, при чем они изготовлялись по его чертежам крепостными руками.

Среди достопримечательностей сербиновского поместья наше внимание останавливается особенно на библиотеке, собранной самим помещиком. Эта библиотека состояла из трех тысяч томов, не считая ежегодно выписываемых журналов. Такая библиотека и в такой среде по тем временам, действительно, была исключительной редкостью и чрезвычайно ярко характеризовала своего хозяина. Она, как свидетельствовал внучатый племянник Сербина, автор записок, «служила не модой, не тщеславным украшением комнат, как это часто бывало в вельможных хоромах... Дед пользовался книгами, удовлетворяя чтением врожденную любознательность, свойство почти всех умных людей». Состав библиотеки Сербина также весьма показателен. «Самый большой отдел библиотеки относился ко французской литературе восемнадцатого века (в русских переводах—надо заметить) В нем преобладали энциклопедисты, особенно Вольтер»... «Библиотека «формировалась с толком и расчетом: пустые или глупые сочинения не нашли в ней места».

Мировоззрение человека определяется его любимыми авторами. Мировоззрение Сербина, понимая под этим словом воззрения на предметы отвлеченные, вполне соответствовало тому месту, которое в его библиотеке занимали французские авторы. Он не без основания слыл среди своих соседей за вольтерьянца и безбожника. «Я ничему не веровал, хотя с малолетства был строго держан в правилах церковного учения».—сказал он однажды в минуту откровенности своему внуку, юноше набожному и воспитанному в строгих правилах. «Он мог бы прибавить,—говорит этот его внук:—«и теперь не верую», потому что до самой смерти остался тверд в своем образе мыслей».

Другие стороны мировоззрения Сербина с достаточной ясностью рассказчиком не обрисованы, и самая история развития его взглядов остается смутной. Можно предполагать все же, что к неверию он пришел еще в молодости. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что его

определили в моей молодости мое миросозерцание». Граф Бутурлин временно отступил от веры под влиянием чтения «Философского словаря» Вольтера и «Руин» Вольнея в конце 20 и начале 30 г.г. По французским философам учился также Герцен.

жена, с которой он впоследствии разошелся, посвятила ему переведенный ею с французского небольшой рассказ и в посвящении называет его своим «истинным другом», которому обязана «развитием своих способностей и возбуждением любви к умственным занятиям».

На основании цитируемых воспоминаний можно утверждать, что наш вольтерьянец был человек серьезный и нравственный—в обывательском понимании этого слова—и что, следовательно, вольнодумство у него не было ни маской для «пороков», ни результатом «порочности» его натуры. Хуже, однако, обстояло дело с вольнодумцем-помещиком, если стать на точку зрения более сложных нравственных понятий. Здесь он приближался к среднему уровню своего сословия т.-е. к уровню весьма невысокому.

Так, по словам его внука, «будучи неверующим, он вовсе не отличался либерализмом: он все таки был крепостником, хотя иного фасона, чем его соседи». Крестьяне и дворовые содержались им с рабовладельческой строгостью, при чем эта строгость доходила порой до жестокости—собственноручной расправы с провинившимися, порки на конюшне и сдачи в рекруты. Правда, крестьяне его жили в хороших избах, не голодали, не трудились через меру; дворовые были грамотны, при чем сам барин часто был их учителем, знали ремесла, пользовались хорошим содержанием и имели личные заработки. Это и значит, что он был крепостником «иного фасона, чем его соседи». Но бережное и разумное отношение к рабам характеризует лишь его хозяйственную рачительность, но нисколько не изменяет принципиального отношения к самому институту крепостного права, находившего себе выражение в жестоком отношении к крепостным. «Твердый скептик во всем, что касалось религии,—прибавляет внук,—дед как-будто и не знал того, что французские философы говорили о гуманном отношении к людям». На самом деле, он, конечно, великолепно знал содержание гуманных теорий своих учителей и, может быть, считал их весьма уместными при иных условиях, чем условия российские. Такого рода ограничительное пользование гуманитарными теориями является весьма распространенным не только у русских дворян, заразившихся «французской заразой». Мы его находим всюду, где на почве, засоренной бесчисленными остатками отживающих общественных отношений, пробиваются зачатки нового быта. Сами французские учителя нашего помещика грешили часто очень большими уступками феодальному укладу, а уж о податливости их разным нравственным болезням своей среды и говорить нечего. Вольтер был ростовщиком, Гельвеций—откупщиком, а Рэйналь—чуть ли не работорговцем. Что касается отношения к крепостному праву в России, то тот же Вольтер, горячо боровшийся за отмену остатков феодальных отношений во Франции, полагал, что в России государь должен освободить только своих крестьян и церковных. Освобождение же крестьян помещичьих должно быть отдано на усмотрение самих помещиков. Но во всяком случае думал он, крестьян следует освобождать без земли. Земля должна быть собственностью дворян.

Еще одна отрицательная черточка в нравственном облике нашего вольнодумца весьма типична для нравов не только дворянского вольнодумства, но и для среднего буржуазного просветительства. Это—резкое несоответствие между исповедуемым неверием и подчинением религиозно-обрядовому обиходу.

Рассказчик-внук испытывал изрядное смущение, «когда дед-вольтерьянец в храмовой праздник и в день своего ангела бывал в церкви,

после литургии приглашал священника на дом отслужить молебен, сам читал многое во время молебна и подтягивал дьячку». Из его рассказа, кроме того, мы узнаем, что Сербин был строителем церкви при селе Сербине. Эти обстоятельства, и в самом деле, могли смутить не только наивно-верующего юношу. Он об'яснял их тем, что, как старый человек, Сербин весьма щепетильно относился к тому, что о нем говорили знаковые и соседи. Но вряд ли такое об'яснение достаточно полно. Многие примеры подобного же рода лицемерия в жизни гораздо более крупных безбожников заставляют предполагать, что и Сербин считал неверие уделом «избранных», «просвещенных», а не толпы. Он мог расуждать так же, как рассуждал его кумир Вольтер. В своем месте нам не пришлось сказать, что ведь и Вольтер был «зиждителем» храма в своих Фернейских владениях. И мало того, что он этот храм построил, он хлопотал перед папой о даровании этому храму каких-нибудь чудотворных реликвий и брал на себя обязанность утвердить авторитет дарованных мощей среди своих «подданных». Так поступал Вольтер не только для того, чтобы внешний показной преданностью религии гарантировать себя от угрожавших преследований, но и потому, что он был помещиком-сеньором, чувствовавшим всю пользу религиозной узды. Другой пример такого же лицемерия представляет нам патентованный атеист Лаланд, очень ладивший с попами и папами и настолько высоко ценивший пользу от религии, что на свой счет снабжал святым причастием жителей того прихода, в котором обладал недвижимой собственностью. Если бы он был рабовладельцем в России, он наверное, как Сербин, подтягивал бы дьячку.

Лаланд даже посылал к причастию своих внучат, Сербин же, наоборот, своего единственного сына воспитал совершеннейшим атеистом. И это обстоятельство, как ни как, говорит в пользу искренности и глубины его неверия. Оно, кроме того, дает еще один любопытный штрих для характеристики русского вольтерьянства.

В руководство по воспитанию Миши Сербина было взято знаменитое сочинение Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или о воспитании». Главное внимание обращалось на естественное развитие ребенка, на укрепление его физических сил и на предохранение от пустых страхов и всевозможных предрассудков и суеверий. «Его не учили молитвам, не читали рассказов из священной истории, не снабжали никакими понятиями касательно веры». Всему, останавливавшему внимание живого и впечатлительного ребенка, давалось об'яснение, согласное с наукой и правдой, ибо отец-Сербин был того мнения, что вера в чудесное и сверх'естественное оскорбляет разум и роняет достоинство человека. Он хотел как можно скорее и вернее застраховать мальчика от этого зла. Отношения сына к нему были просты и естественны: он называл его отцом, а не «папенькой», говорил ему «ты» вместо указанного «вы», не «подходил к ручке». Но в то же время, если верить нашему источнику, даже капризам и своеволию ребенка никаких преград, хотя бы в виде уговоров и мягких вразумлений, не полагалось. После, мол, он сам узнает, что хорошо и что дурно. Когда сын подрос, Сербин выписал к нему учителя, тоже вольтерьянца, только хромавшего, как сообщает автор записок, по части нравственности и зашибавшего рюмочкой. Уроками и беседами он развивал и укреплял все то, что с раннего детства в русском Эмиле было заложено отцом.

Что же получилось из такого воспитания? Записки сообщают нам, что «в конце концов, юноша стал совершенно распущенным, из неверующего в то или другое—неверующим ни во что. Закон, правило не суще-

ствовали для него: он жил по своей воле, слушался только своих желаний, руководствовался единственно своим удовольствием». Результаты, что и говорить, печальные. Но дело в том, что сообщающий все это получил воспитание совершенно противоположное, исключительно старозаветное и свидетельство его поэтому далеко от об'ективности. Он, например, с возмущением рассказывает, что молодой Сербин «не ходил в церковь, смеялся над богослужением, ел всегда скоромное». Его поражает, что тот «приобрел раннее знание таких вещей, которых мы не ведали». Совершенно несоответствующим приличиям ему представляется то, что Сербин «держал себя свободно, говорил со всеми (и со старшими) громко и открыто, не боялся никаких страхов». С благочестивым ужасом он передает следующий разговор с ним, происшедший в жаркий июльский день:

«Какая духота!—сказал Сербин.—Нужно бы дождя, а то, пожалуй, греча пропадет от засухи».—«Что же делать!—ответил рассказчик: видно так угодно богу».«Полно молоть вздор, любезный! Какой там бог! Никакого бога нет; дождь идет и нейдет сам по себе».

И дальше он вынужден сказать, что юноша был умен, добр и человеколюбив. От него не осталось скрытым противоречие между принципами старого Сербина и его крепостнической практикой. На этой почве между отцом и сыном возникали несогласия, доходившие до бурных сцен. Одна из таких сцен произошла в торжественной обстановке званого обеда. Юноша негодующий и взволнованный врывается в столовую и сообщает отцу, что его приказчик только-что порол крестьянина. Он услышал крик и прогнал палача. И он обвиняет отца в варварстве. «Собакам жить у нас лучше, чем людям». Сцена заканчивается примирением, свидетельствующим, может быть, о бесхарактерности юноши больше, чем о его любви и снисхождении к старому крепостнику. Юноша, кроме того, легкомыслен. Но бесхарактерность и легкомыслие совсем не то, что распущенность и порочность. Они, действительно, свидетельствуют, что в обстановке крепостнического барства воспитание согласно суровым принципам Руссо неизбежно должно было выродиться в жалкую пародию и привести совсем не к таким результатам, каких от него ожидали. Но против самих принципов они нисколько не свидетельствуют. Наоборот, молодой Сербин, несмотря на уродливую обстановку своего детства и юности, обладает зародышами многих положительных качеств. Его губит, в конце-концов, не воспитание и не отвлеченные принципы, внушенные ему отцом и наставником, а несоответствие тех понятий, с которыми он вступает в жизнь, господствующим нравам, понятиям и обычаям. Будучи определен на службу в какую-то канцелярию и ведя светскую жизнь, он «скучал, бился, задыхался в обеих атмосферах—светской и бюрократической». Натура его не выдержала такой пытки, он бросил канцеляряю и... поступил в гусары. Из огня да в полымя! Беспабашный разгул, полное отсутствие духовных интересов и в результате сознание, что жизнь—это глупая вещь. Вольтерьянство, с его ограниченным социально кругозором, не могло научить его тому, что глупая вещь—только такая жизнь. Тепличная атмосфера родительского дома не выработала в нем силы характера, необходимой для того, чтобы обрести выход из лабиринта, в который он попал. Он застрелился. Выход далеко не редкий у таких людей и по таким причинам. Но молодого Сербина к этому выходу привела его личная судьба, случайности, которые могли бы и не случиться. В эти годы в различных кругах русского общества такие же молодые люди, как

он, так же неверующие в старых богов, так же загарающиеся негодованием при виде крепостного зла, уже нашли выход иного рода. Всего через три года после самоубийства Сербина, на Сенатской площади строились первые ряды борцов за освобождение. И если бы сын старого вольтерьянца мог свернуть немного с того кривого пути, на который волею обстоятельств он попал, пламя его жизни не угасало бы так печально.

Пример Сербина-сына не единственный пример трагического выхода из столкновения между новыми идеями и старыми нравами. Богатый ярославский помещик Иван Михайлович Опеченин в 1793 г. покончил самоубийством вследствие, по существу, тех же мотивов. «Отвращение к нашей русской жизни», как писал он в своем завещании, было для него основным побуждением для самовольного ухода из жизни. Это отвращение не было результатом житейских неудач или проявлением душевной болезни. Такой причины «пресечь свое существовани» он не имел. Наоборот, «будущее,—утверждал он, по моему положению, поставляло мне своевольное и приятное существование. Но сие будущее миновало бы скоропостижно». То-есть помещичья жизнь, жизнь богатого человека, при всей своей легкости и приятности, представлялась ему, как и Мише Сербину, пустой вещью. А вследствие русских условий и условий личного воспитания, он не знал, чем заполнить пустоту, сделать эту жизнь содержательной и осмысленной. Он был несомненно вольтерьянцем и вольтерьянцем крайним. Возможно даже, что он был законченным атеистом, потому что в его предсмертной записке выражено убеждение, что смерть есть простое «прехождение из бытия в совершенное уничтожение». А «после смерти нет ничего». К этому убеждению он пришел путем чтения книг. И хотя точно неизвестно, что это были за книги, но, судя по тому, что, прощаясь с ними, он высказал уверенность, что «в здешней стороне они никому не надобны», можно не сомневаться, что это—произведения «модных» философов. Они «питали» Опочинина, были его отрадой, и если бы не они, он еще раньше «оставил бы с презрением сей свет».

Русский вольтерьянец, гибнущий от духовного одиночества, от пустоты окружающей жизни, от неспособности или невозможности приложить свои окрыляемые новыми идеями силы к общественному делу, это уже рисует вольтерьянство далеко не фарсом, не модой, не легкомысленным увлечением. Трагедия русского свободыслия разыгрывается ведь не только в помещичьей провинции, но и среди доподлинной интеллигенции. Рахманинов и Радищев тоже самовольно пресекли свою жизнь.

4. Вольтерьянцы-интеллигенты

(Карамышев, Рахманинов, Клушин, Аничков).

У западных народов в те периоды их культурного развития, которые соответствовали рассматриваемому нами периоду русской истории, умственное брожение тоже далеко не все свои крайние проявления выбрасывало наружу—в область литературы и общественной деятельности. Но все же пресс авторитетов там не был силен в такой степени, как у нас, и от беспристрастного взора историка там ускользнуть могло лишь действительно второстепенное, незначительное и не типичное. Это особенно верно относительно религиозного свободомыслия. По самому своему характеру эта область общественной мысли, как стоявшая в слишком резком противоречии с дозволенным и допустимым, протекает пре-

имущественно в тени, склонна уходить в подполье и прятаться под внешней покорностью и официальным подчинением. Вследствие этого, история обычно знает лишь вождей антирелигиозных течений, в то время как масса рядовых безбожников—партизан и сочувствующих—покрыта, как говорится, мраком неизвестности. С этим примириться нельзя хотя бы уже потому, что полное представление о вождях и, следовательно, о господствующих в той или другой области общественной мысли взглядах невозможно без анализа и понимания той ближайшей среды, из которой они непосредственно черпают свои настроения, от которой получают столь необходимое им сочувствие и поддержку. Но часто рядовые безбожники и сами по себе представляют большой интерес для истории антирелигиозной мысли. Русское «вольтерьянство» особенно богато этими безвестными людьми, делавшими свое невидное, но полезное дело в самых разнообразных кругах общества. «Интересные типические лица эти новые люди»!—говорит А. Веселовский [1]).—Таков в особенности лейпцигский кружок Радищева; таковы безвестные поклонники энциклопедистов на юго-восточных русских окраинах, даже в Заволжье и оренбургских степях, для которых умный авантюрист Винский, увидавший в изучении и распространении новой философии поправку своей беспорядочной жизни, делал рукописные переводы классических произведений французских мыслителей,—таков и сам Винский, фанатический их поклонник, и другой провинциальный любитель философии Добрынин, автор «Записок», такова группа из девятнадцати лиц, образовавшаяся в Москве для издания в 1767 г. «Переводов из Энциклопедии» под редакцией Хераскова, и наряду с ней ревностный и убежденный издатель и переводчик Вольтера, Рахманинов, с умом и настойчивостью пропагандировавший любимого писателя, в котором видел не остроумца, а искателя истины: таковы нередкие у нас в свое время искренние поклонники американской борьбы за независимость, почитатели Вашингтонов и Франклинов, наконец, молодой Карамзин, с грезами о швейцарской свободе, поклонением Канту, серьезным взглядом на общественное призвание литературы». Таковы, добавим мы, еще многие другие. К сожалению, до нас дошли, большей частью, только их имена, в очень редких случаях, мы знаем о них некоторые подробности, при чем их облик неизбежно, и часто крайне грубо, искажен, и лишь об единицах можно говорить со сколько-нибудь значительной достоверностью. Несколько имен мы назвали выше, говоря о Фонвизине и его наставниках в безбожии; более подробно об их взглядах на религию сказать ничего нельзя.

Но вот, например, Карамышев, европейски образованный человек, ученый, оставивший по себе заметный след, судя по всему убежденный атеист. О его взглядах мы знаем, что «он был человек без веры», «сомневался в бессмертии души», и вообще «принадлежал к тем воспитанникам XVIII столетия, которые блистали материализмом». Этого слишком мало, и это противоречиво, потому что убежденный материалист не «сомневается» в бессмертии души, но просто и легко отрицает его. Это—свидетельство человека, знавшего его по наслышке [2]). Другой человек, близко знавший его, рассказывает поистине страшные вещи о нем. Это—его

---

[1]) «Западное влияние в новой русской литературе», М. 1896, стр. 74—75.
[2]) Архитектор А. Л. Витберг. «Русская Старина». 1872 г., т. V, стр. 567—568.

жена, вышедшая вторым браком за известного масона-мистика Лабзина, ренегата просвещения XVIII века. Ее записки [1])—замечательный человеческий документ. Но по ним можно и должно изучать только ее собственную личность, далеко не идеальную с точки зрения наших современных понятий и представляющую, быть может, благодарный об'ект для психопатолога с социологическим направлением. В ее освещении образ Карамышева явно искажен. Мало того, что о нем расказывается почти исключительно дурное,—по этому рассказу он—развратник, игрок, бесчестный человек,—но это дурное расписано точно по заказу красками чудовищно-сгущенными. Так добрые нянюшки былых времен размалевывали того «буку», который должен унести погрешившего против благонравия ребенка. А. Е. Лабзина, отличавшаяся истерическим ханжеством и мистицизмом, явно пишет свои воспоминания с целью прославления благочестия и посрамления неверия с обязательно, по мнению верующих, сопутствующими ему пороками. Мы не имеем возможности подробно останавливаться на ее рассказе, но приведем из него лишь несколько отрывков.

Развратничая сам, Карамышев побуждает к нарушению супружеской верности и свою жену. Вот какие речи он, мол, при этом держит: «Я сам тебе позволю иметь любовника; а ежели хочешь, то я сам тебе выберу. Выкинь, мой милый друг, из головы предрассудки глупые, которые тебе вкоренены глупыми твоими наставниками в детстве твоем. Нет греха и стыда в том, чтоб в жизни нашей веселиться. Ты все будешь—моя милая жена, и я уверен, что ты вечно меня любить будешь. А это—временное удовольствие!»

А вот в каком тоне она ему отвечает: «...Сами себя сохраняйте от стыда, а обо мне не пекитесь: у меня есть Попечитель, которому я от рождения моего препоручена и который меня до сих пор хранит. Мне и это прискорбно—видеть тебя безо всякого закона и без правил. Я за тобой девятый год и не видала, когда б ты хоть перекрестился; в церковь не ходишь, не исповедываешься и не приобщаешься. Чего ж я могу ожидать лучшего? Нет мне, несчастной, никакой надежды к возвращению моего потерянного спокойствия!»

Назидательная тенденция здесь сшита белыми ниткнми. И на основании подобных явно тенденциозных россказней Карамышев так и прослыл чудовищем «грубого материализма», человеком, который «из новых этических веяний взял почти только то, что несколько оправдывало дурные влияния отравленного крепостничеством общества» [2]). Для нас же кажется почти достоверным, что при всей своей «порочности»—да и многие ли лучше людей того времени могли похвастаться тем, что крепостничество не наложило грязной печати на их нравственную личность?!—Карамышев должен быть причислен к лучшим людям своего времени. Благодаря введению Б. Л. Модзалевского к запискам его жены, нам известно теперь, какие большие духовные интересы его занимали всю жизнь. Кстати, в воспоминаниях А. Е. Лабзиной странным образом эта сторона его личности никакого отражения не нашла!

Алексадр Матвеевич Карамышев (1744—1791) происходил из «сибирских дворян», т.-е. в сущности был не дворянином: его предки были

---

[1]) «Воспоминания Анны Евдокимовны Лабзиной. 1758—1828». С пред. и прим. Б. Л. Модзалевского. СПБ, 1914.

[2]) В. Семевский в рецензии на «Воспоминания». «Гол. Мин.», 1914, № 2, стр. 259.

служилыми людьми, вроде великорусских однодворцев. Его наследственное имущество выражалось всего в 19-ти мужеского пола душах. Блестяще окончив Московскую университетскую гимназию он был «произведен» в студенты Московского университета [1]), а через два года (в 1761 г.) послан в Швецию в Упсальский университет для специализации в горном деле, а также в естественных науках и химии.

Под руководством и, повидимому, по предложению знаменитого Линнея, он написал на латинском языке диссертацию о необходимости изучения естественных наук в России, в которой содержатся, между прочим, все существовавшие до того времени сведения о сибирской флоре; эту диссертацию он защитил перед медицинским факультетом Упсальского университета. Несомненно, именно здесь, в Швеции, в значительной степени в результате занятий естествознанием, но, вероятно, также и под влиянием чтения философской европейской литературы он приобрел свои материалистические и безбожные взгляды.

Возвратившись после десятилетнего пребывания в Швеции на родину (в 1771 г.), Карамышев служит по горному ведомству в Петербурге, на Урале и в Сибири; одно время преподает химию в Петербургском горном училище. Он пишет статьи по химии, технологии, естествознанию и сельскому хозяйству, печатаемые в «Трудах Вольного Экономического Общества», членом которого он состоял, и в «Новых ежемесячных сочинениях». Он был избран в члены-корреспонденты Академии Наук—«исключительная в те времена честь», как говорит Модзалевский,—состоял также членом Берлинского общества любителей естествознания и корреспондентом Стокгольмской Академии Наук. Все это свидетельствует о его серьезных научных познаниях и больших связях в ученом мире. В самый разгар, судя по рассказу Лабзиной, «его распутной жизни», в Иркутске, «он не прерывал своих научных работ: состоял в переписке со знаменитым академиком П. С. Палласом и вообще принадлежал к числу лучших представителей местной умственной жизни [2]).

Со всеми пороками Карамышева, особенно с бесчеловечным обращением его с женой, весьма мало гармонирует признание Лабзиной, что «в нем много было доброго». Циник и эгоист вдруг оказывается исключительно гуманным человеком и... альтруистом. «Эта добродетель в нем велика была, чтоб делиться с бедными. Случалось так, что и у себя не оставит, а последнее отдаст». Такое признание вызвано рассказом о пребывании Карамышева на Нерчинских заводах в качестве начальника каторги. На эту должность он был временно назначен, как специалист, для поднятия упавшей производительности рудников. В результате полуторагодового его управления был достигнут ряд положительных технических успехов. Но наиболее ценным, с нашей точки зрения, был успех моральный—следствие его высокогуманного—даже не для времен—отношения к «несчастным», к колодникам. Провожали они его «с воем и криком, в отчаянии»: «Нам все было худо!—говорили они.—Мы до тебя бы-

---

[1]) По другим сведениям он поступил в Московский университет по окончании горного училища в Екатеринбурге.

[2]) Предисловие к «Воспоминаниям А. Е. Лабзиной», стр. XVI; Модзалевский, автор этого предисловия, принимает на веру рассказ Лабзиной. — Руководящее влияние Карамышева на сибирскую интеллигенцию подтверждает и автор заметки о нем в «Русском биографическом словаре». «В Иркутске — говорится здесь — около него группировались местные представители умственных и литературных интересов».

лы голодны, наги и босы, и многие умирали от стужи! Ты нас одел, обул, даже работы наши облегчал по силам нашим, больных лечил, завел для нас огороды, заготовлял годовую для нас пищу, и мы не хуже ели других. И мы знаем, что ты много твоего издерживал для нас и выезжаешь не с богатством, а с долгами».

Таким образом, при ближайшем рассмотрении оказывается, что человек, ославленный в угоду христианской тенденции чудовищем и извергом, был не только заметным ученым, видным специалистом, лучшим представителем умственной жизни Сибири, но и бескорыстным филантропом. Установить это мы могли только потому, что его благочестивая жена вздумала в старости писать воспоминания и эти воспоминания удостоились внимания исследователей старины [1]). А многие ли другие вольтерьянцы по убеждению нашли хоть и пристрастных, хоть и враждебных биографов?

Уже упоминавшийся Иван Герасимович Рахманинов, несмотря на его большое и плодотворное участие в распространении идей Вольтера в русском обществе, очень мало известен. Ни года его рождения, ни года смерти мы не знаем. Имеются известия, что он кончил жизнь самоубийством. По происхождению он был дворянин, сын богатого помещика Тамбовской губ., служил в конногвардейцах, вышел в отставку в чине бригадира. Еще находясь на военной службе, он завел в Петербурге типографию, в которой печатал свои переводы и издававшийся им в течение года (1788—1789 г.) журнал «Утренние часы». Говорили, что эту свою типографию Рахманинов переуступил Крылову, тогда еще не нашедшему своего призвания баснописца и бывшего новичком в литературе. Вряд ли это так, потому что Рахманинов в этой типографии нуждался сам. Вернее всего, что он, как вспоминал впоследствии сам Крылов, только «содействовал к заведению» его типографии. Самую свою литературную деятельность,—издание журналов «Зритель» и «С.-Петербургский Меркурий»,—возможно, знаменитый баснописец и начал под влиянием Рахманинова. Во всяком случае, как сам Крылов, так и один из его ближайших сотрудников по изданию журналов А. И. Клушин, находились под большим идейным влиянием этого убежденного вольтерьянца. «Мы очень любили его,—рассказывал Крылов,—хотя, правду сказать, он не имел большой привлекательности в обращении: был угрюм, упрям и настойчив в своих мнениях». По отзыву Крылова, он был «хорошо учен, знал языки, историю и философию». «Вольтер и современные ему философы, были его божествами». Как о человеке «умном и трудолюбивом, но большом вольтерьянце», вспоминал о нем и Г. Р. Державин.

До сих пор невыясненным следует считать вопрос об участии Рахманинова в журнале «Почта духов», представлявшем крупное явление в тогдашней литературно-общественной жизни. В нашей литературе идет традиция, что «Почта духов» печаталась Рахманиновым, что он даже исполнял роль редактора этого журнала, направляя перо Крылова и других сотрудников, если таковые были [2]). Он «давал материалы,—вспоми-

---

[1]) После Карамышева остались записки и ученые материалы, которые частично были использованы через 30 лет после его смерти Г. И. Спасским. Не оставалось ли в наследстве этого материалиста не только по настроению, но и по теории чего-либо и в тех областях, которые были тогда под запретом?

[2]) Высказывалось предложение, что в «Почте духов» принимал участие и А. Н. Радищев. В настоящее время можно считать почти установленным, что Радищев к этому журналу касательства не имел.

нал много лет спустя Крылов,—а мы писали». Но следует заметить, что воспоминания Крылова были устными и переданы они нам третьим лицом, не всегда точным в своем рассказе. Рахманинов мог не только направлять журнал, но и непосредственно в нем участвовать.

Литературная деятельность Рахманинова, вообще говоря, в полном об'еме не выяснена. Он перевел, начиная с 1777 г., более двух десятков французских книг, преимущественно сочинений Вольтера, издавал также сочинения Вольтера, переведенные другими лицами [1]). Когда обстоятельства, о которых в известных нам источниках говорится весьма глухо и неопределенно, побудили его покинуть столицу и навсегда поселиться в своем тамбовском поместьи (с. Казинка, Козловского уезда), он своей литературно-издательской деятельности не покидает. Он перевозит свою типографию и склад выпущенных им книг в деревню и там приступает к печатанию второго исправленного издания (первое было выпущено им ранее) «Полного собрания всех до ныне переведенных на российский язык сочинений господина Вольтера» с приложением биографии Вольтера и ряда новых его еще не видевших света на русском языке произведений. При этом весьма показательным для Рахманинова является тот факт, что никаких разрешений он у начальства не просил и никакой цензуре не подчинялся. Во всяком случае, городничий города Козлова, исполнявший там обязанности цензора, настрочил донос, в котором формально заявлял, что книги в типографии Рахманинова печатаются без указного дозволения. Этот донос имел место в 1793 г. Когда обо всем было доложено Екатерине, она распорядилась немедленно, но «без малейшего разглашения» приостановить работу типографии, находящиеся на складе книги опечатать, а опись их выслать в Петербург.

В Казинку была снаряжена целая экспедиция в составе члена козловского суда и при нем—очевидно, на случай вооруженного сопротивления—капитана с солдатами. Но результаты ее особенно блестящими не оказались. Правда, было опечатано свыше пяти тысяч экземпляров книг различных названий, но все эти книги были изданы Рахманиновым еще в петербургский период его жизни [2]). Нового же издания сочинений Вольтера, за которым, главным образом, и была предпринята эта охота, на складе не оказалось.

Дело Рахманинова затянулось, так как серьезных улик по обвинению в недозволенном печатании найдено не было. Смерть императрицы, а затем пожар—вероятно, поджог—типографии с оставшимися в ней книгами избавили издателя от дальнейших неприятностей. Но Рахманиновское издание Вольтера, которого вышло и имелось уже в продаже три тома (в скольких частях предполагалось все издание—неизвестно), было запрещено. При этом был отдан приказ «собрать и без из'ятия сжечь» все находившиеся на руках у разных лиц экземпляры этого издания.

Эта книжная драма имеет маленький эпилог, разыгравшийся много лет спустя в той же Казинке, но уже при новом владельце. По какой-то надобности стали разбирать под помещичьем домом погреб. При раскоп-

[1]) О переводных работах Рахманинова см. посвященную ему статью в «Рус. Биогр. Словаре»; однако, перечень его переводов, приведенный здесь, далеко не полон; см. также Д. Языков «Вольтер в русской литературе» в сборнике «Под знаменем науки» (этот очерк ранее был напечатан в «Др. и Нов. России» и вышел также отдельным изданием).

[2]) Перечень этих изданий (всего десять названий) см. в ст. В. Семенникова «Дополнительные материалы для истории провинциальных типографий XVIII и начала XIX века». «Рус. Библиофил», 1913 г., № 7.

ках обнаружили наглухо замурованное подземелье, где оказалась масса полуистлевших книг. Непокорный вольтерьянец, узнав как-то про военную экспедицию, готовившуюся на его типографию, и, очевидно, действительно не имея разрешения цензуры, предпочел замуровать Вольтера, чем отдать его в руки гонителей!

На этом кончаются более или менее достоверные сведения о Рахманинове. Говорилось, правда, что в позднейшие годы он стал «деревенским помещиком в полном значении слова». Значит ли это, что он совершенно забросил книги и погрузился в одни лишь низменные утехи помещичьего житья, решать не беремся. Однако, если правда, что он покончил самоубийством, не исключается допущение, что помещичья жизнь его не удовлетворяла, а отсутствие возможности жить иначе привело к трагическому концу.

Названный выше сотрудник Крылова по изданию журналов, писатель Александр Иванович Клушин (1763—1804) также принадлежит к числу вольтерьянцев, о вольтерьянстве которых мы знаем очень мало. В записке Болотова он рекомендуется, как умный человек и хороший писатель. Хотя он происходил из древнего дворянского рода, но образование получил недостаточное и пополнил его собственными усилиями. Он научился «сам собою и слогу, и всему, и поэзии, и даже французскому».

Как писатель, он более или менее известен. Как сочинителя бытовых комедий, его, может быть, не без основания называли предшественником Грибоедова, Гоголя и Островского. В 1792 г. он вместе с И. А. Крыловым издавал сатирические журналы «Зритель» и затем «С.-Петербургский Меркурий», при чем опубликованный им в последнем разбор трагедии Княжнина «Вадим», как говорили, вызвал сильное неудовольствие Екатерины. В результате полицейского внушения он был вынужден выехать за границу. Вернее, однако, что все это относится к области тех же литературных сплетен, согласно которым мирно скончавшийся Княжнин умер под кнутом Шешковского.

По словам Болотова, Клушин имел, несмотря на свой ум и писательский талант, скверное сердце. Можно предположить, что он был недобрым человеком, обладал преступными наклонностями и всякое другое в том же роде. Дело, однако, гораздо проще: он был «величайший безбожник, атеист и ругатель христианского закона». «Даже сквернословит и ругает, а особливо всех духовных и святых»,—прибавляет Болотов, в своей глуповатой простоте, отмеченной не раз в нашей исторической литературе, полагая, что хуже этого и быть не может.

Кстати о Болотове, как источнике наших сведений о некоторых вольтерьянцах. В течение его долгой жизни (род. в 1738 г., умер в 1833 г. записки свои составлял в период 1789—1816 гг.) ему приходилось встречаться со многими людьми, «зараженными вольтеризмом». В известной мере дух времен не миновал и его. Большой любитель чтения и читавший без разбора все, что попадалось, он познакомился и с самими «вольнодумническими» сочинениями. И такова уж была сила внушения содержавшихся в них идей, что даже в нем, человеке по-российски пугливом и охотно прятавшемся за освященные стариной авторитеты, они вызвали «некоторые сумнительства о истине всего откровения и христианского закона». Если в результате этого кризиса, протекшего в исключительно легких формах, он все же приобрел слабую дозу политического либерализма, то в отношении к религиозному свободомыслию в нем укрепилась чисто обывательская враждебность, пример которой представляет его от-

зыв о писателе Клушине. Как обычно бывает в таких случаях, непонимание новых идей у него приняло характер упрямой и почти умышленной подмены новых философских оценок нравственности старыми прописными описаниями пороков, отчего в его рассказах новые люди всегда оказываются обладателями «скверного сердца».

Среди интеллигенции, подпавшей влиянию новых идей, мы находим не только представителей служилого дворянства, как Карамышев, или дворянства поместного, как Рахманинов или придворной знати, как кн. Козловский, но и людей, происходивших из «низкого состояния». На одном из этих разночинцев Дмитрие Сергеевиче Аничкове (год рождения неизвестен; умер в 1788 года) мы здесь остановимся. Сын троицко-лаврского подячего, он воспитывался в духовной семинарии, а затем в Московском университете, где подготовился к педагогической деятельности. Получив степень магистра философии и свободных наук, в 1762 г. он выступил на преподавательском поприще. Звание магистра вскоре перестало удовлетворять его; он чувствовал себя призванным занять профессорскую кафедру. Для этого необходимо было защитить диссертацию. И вот здесь-то и проявилось все вольнодумство молодого ученого.

Называется диссертация Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». Название чрезвычайно многоговорящее и уже само по себе представляющее краткую программу деизма. Диссертация была напечатана (в 1769 г.) на русском и латинском языках. Самый факт ее появления в печати «по недосмотру» факультетской цензуры напоминает известный казус с диссертацией французского аббата де-Прад [1]). Это сходство при ближайшем рассмотрении оказывается не только внешним. О содержании диссертации [2]) дают представление следующие «положения, выведенные из всего при сем приложенного рассуждения:

I. Бога в троице, без откровения, натурально понимать не можно.

II. Противно натуре человеческой верить тому, чего в мыслях и в воображении представить не можно.

III. Все предписываемые богу совершенства происходят от человеческих мыслей, и потому оные несообразны его существу и не могут быть доказательными его совершенств.

IV. Простой и непросвещенный народ склонен к многобожию и закоснеет в оном.

V. Все веры, включая откровенную, суть одни токмо обыкновения народные.

VI. Не должно чрез усилие никакой переменять веры, когда пременение оной соединяется с большим возмущением, нежели спокойством народным.

VII. При возвышающемся познании человеческом о вещах, возвышается купно и человеческое понятие о боге.

VIII. В самом высочайшем и просвещеннейшем состоянии народы не понимают бога инако, как токмо всемогущим и премудрым.

IX. Всякий раскол в вере рождается от неосновательных, а особливо предупрежденных мыслей.

X. Древность преданий много споспешествует к закоснению народов в суеверии.

---

[1]) См. «Ист. атеизма»; вып. 2.

[2]) Приведено у Н. С. Тихонравова, Сочинения, т. III, ч. II. М. 1898, стр. 63.

XI. Невежественные токмо народы понимают бога страшным и неприступным в своих мыслях».

Мы полагаем, что читателю, знакомому с первыми частями «Истории атеизма», нет надобности в подробном анализе этих положений. Все они в более или менее выпуклой форме повторяют то, что с такими подробностями разработано было английскими деистами и их французскими последователями. Отметим лишь, что Аничков, повидимому, был знаком с самым, может быть, совершенным философским выражением деизма—с книгой Робинэ «О природе». Во всяком случае, он заходит настолько далеко в своем отрицании религиозной традиции и откровения, что сводит богословие к эмпирической философии, как это делали «чистые» деисты. Принимая же во внимание, что эти свои взгляды он излагает в диссертации, т.-е. сочинении, долженствовавшем доказать его право на звание ординарного профессора, можно допустить, что в действительности его взгляды на религию были еще более радикальными.

Как водится, прежде защиты, диссертация подвергалась обсуждению профессоров университета. И естественно, что среди этих ученых мужей нашлись весьма решительные противники деистических взглядов. В заседании конференции университета они выступили с протестом против представленных тезисов. Один из профессоров даже произнес на латинском языке речь, в которой обвинял Аничкова в том, что он слишком увлекся системой Лукреция, этого «пролетария между философами» и «свиньи из стада Эпикурова». Аничкова заставили издать свою диссертацию в новом, исправленном виде.

Но не только благочестивые профессора ополчились на нее. По весьма компетентному свидетельству митрополита Евгения (Болховитинова), дело не обошлось и без вмешательства духовенства. «По донесению протоиерея Петра Алексеева, экземпляры этого сочинения были отобраны и, по распоряжению начальства, публично сожжены палачем на Лобном месте в Москве». Совсем, как в Европе!

Тот же митрополит Евгений сообщает другую версию происхождения диссертации, по которой автором «вольнодумных и даже дерзких мыслей», включенных в нее, был не сам Аничков, человек, будто бы, известный своим благочестием, а какой-то его товарищ-профессор, тогда только что прибывший из Англии и зараженный распространенным там неверием. Этому своему товарищу Аничков, яко бы, поручил издание своей диссертации, а тот, как истый безбожник, обманул доверие друга. По поводу этой версии Тихонравов справедливо замечает, что она невероятна. «Во втором издании (или в перепечатке «с исправлениями») диссертации Аничкова повторены главные положения первого в смягченном виде: неужели «благочестивый» автор мог взять на себя защищать на публичном диспуте положения, навязанные ему издателем (?) товарищем-англоманом?» О том, что Аничков принадлежал к числу немногих у нас в начале екатерининского царствования деистов, косвенно свидетельствовал также Новиков в своем «Опыте исторического словаря о российских писателях». Он говорил, что слово Аничкова «О истинном богопознании» было весьма много похваляемо за свободное и ясное сей важной материи об'яснение. Из этого свидетельства мы имеем право вывести также заключение о том, что сочинение Аничкова пользовалось в свое время большой популярностью и что сам Новиков в период составления им «Опыта словаря» относился с сочувствием к религиозному вольнодумству.

Первоначальной редакции диссертации, повидимому, не сохранилось. В редакции же исправленной «автор на каждом шагу делает оговорки относительно православного образа мыслей своих»,—говорит С. А. Венгеров [1]). Но и по исправленному экземпляру и несмотря на все оговорки, не трудно обнаружить истинные мысли автора. Задаваясь вопросом о происхождении религий, он, например, совершенно в духе атеистической традиции, сводит начало религиозной веры к трем источникам—к страху, к возбужденному воображению, или, как он говорил, «привидению», и к удивлению перед подвигами героев, превратившемуся у позднейших поколений в обоготворение их. Делаемая им оговорка, что все это относится к языческим религиям, а христианство имеет истинно-божественное происхождение, вряд ли могла кем-нибудь приниматься всерьез. Поэтому в вожделенном профессорском звании ему было отказано. Лишь в 1771 г., «загладив, как удостоверяет историк Московского университета Шевырев, вину своего первого увлечения весьма строгим религиозно-нравственным воззрением на свою науку», он получил кафедру. Дальнейшая его научно-педагогическая деятельность являет печальный пример подчинения господствующей в ученых кругах традиции. Однако, о прямых нападениях со стороны Аничкова на современные ему передовые идеи сведений не имеется. Можно предположить поэтому, что ренегатом в подлинном смысле слова он не был, а просто плыл по течению и из соображений личного благополучия не пытался больше переть против рожна.

5. Вольнодумец Винский.—Добрынин.

Можно согласиться с тем, что вольтерьянство, как часто говорилось в нашей литературе, вызывало порой у отдельных русских людей того времени наружу те дурные черты, которые без него, может быть, остались бы скрытыми. Правильнее, пожалуй сказать, что, усваиваясь поверхностно людьми, развращенными средой и воспитанием, вольтерьянство в глазах обывательской массы только накладывало красочный ярлык на серую и обыденную пошлость дворянских пороков. Оно служило иногда также маской для светских хлыщей, скрывавших природную безличность под нахватанными словечками и заученными отрицаниями. Но среди большого количества анекдотов и рассказов о вольнодумцах, мы не находим ни одного серьезного примера тому, чтобы вольнодумство, усвоенное действительно глубоко и произведшее сколько-нибудь значительный переворот в традиционном мировоззрении, в то же время послужило причиной нравственного падения. В цитировавшейся уже работе В. Сиповского о русском вольтерьянстве, где, правда, без особенного разбора, собрано много таких рассказов и анекдотов, только в одном случае имеется прямое свидетельство о связи «вольтерьянства» с нравственной деградацией. Это рассказ будущего декабриста Беляева о том, как под влиянием Вольтера, Руссо и энциклопедистов он «допустил в свои мысли порядочную дозу тогдашнего скептицизма, а затем и неверия». В результате—полное равнодушие и сомнения в религии, а затем «страстное влечение к наслаждениям». С точки зрения человека, считающего аскетизм идеалом нравственного поведения, «страстное влечение к наслаждениям» действительно является первой ступенью к падению. Еще бы! Юноша бо-

---

[1]) «Крит.-биограф. словарь», т. I, СПБ, 1889, стр. 578.

рется с совестью, еще продолжающей уязвлять его, и «считает этот вопиющий глас, вложенный творцом в природу каждого разумного существа, влиянием воспитания и предрассудком». Но в том-то и дело, что в этом случае, как и во многих других, например, в случае Фонвизина, освещение и осуждение «падения» является прямым следствием возврата «согрешившего» к «истинной вере», т.-е. представляет собою свидетельство, подлежащее отводу, как явно пристрастное.

И напротив, в тех случаях, когда налицо имеется действительный переворот в мировоззрении, происшедший под влиянием просветительских теорий или просто сопутствуемый более или менее глубоким пониманием «новых идей», можно всегда констатировать, что нравственный и вообще духовный облик русских вольтерьянцев только выигрывает. Это утверждение прекрасно иллюстрирует история жизни Григория Степановича Винского, увлекательно рассказанная им самим [1]).

Винский (1752—1818) был человеком совершенно незаметным, одним из пасынков жизни своего времени. Он жил, гнил и погибал в низшем или среднем слое общества, как говорил еще в 1845 году А. И. Тургенев, известный собиратель материалов по русской истории. И это указание на его социальную принадлежность потому особенно ценно, что лишний раз показывает, как все-таки глубоко бороздила русскую жизнь просветительная философия. А. Н. Пыпин отметил еще одно обстоятельство, делающее Винского с его наблюдениями над современной жизнью и с его своеобразно сложившимся мировоззрением исключительно интересным для понимания эпохи и среды: это то, что он был в полном смысле слова передовым человеком, трезво понимал все происходящее и не ослеплялся шумными эффектами Екатерининского царствования. «Когда случается,—говорил покойный историк,—узнавать подобных людей только в их «посмертных» произведениях, является не только сожаление, что эти люди не имели в свое время возможности сказать современникам то, что они говорят потомству: польза, которую они могли принести, исчезла для их собственного времени, и их произведения являются только, как историческая защита их мнений, в свое время мало разделяемых и для них лично небезопасных».

Рамки нашей работы не позволяют подробно анализировать жизнь Винского. Но одна сторона этой жизни—острый и сочувственный интерес к «великим умам XVIII столетия, этим истинным благодетелям рода человеческого» и активная пропаганда их идей в среде, казалось бы, весьма мало подходящей для этого, требует всего нашего внимания. С другой стороны, и те наблюдения, которые он—правда, задним числом—сделал над распространением вольтерьянства в русском обществе, тоже известный интерес представляют.

Винский—украинец, до конца жизни сохранивший глубокую любовь к родному краю, несмотря на то, что вынужден был с ранней молодости жить среди «москалей». Чисто украинский юмор и живописные украинизмы украшают его записки, написанные в 60-летнем возрасте. По происхождению он принадлежал к мелкому служилому дворянству. Одним из ярких впечатлений детских лет было обучение грамоте в местечковой приходской школе с неизбежным дьячком и лозой, в качестве единственной меры педагогического воздействия. «Проклятая поповщина! —

---

[1]) «Русский Архив» 1877, отдельным изданием «Мое время, Записки Г. С. Винского», под ред. и с вступ. статьей П. Е. Щеголева. Изд-во «Огни», СПБ.

восклицал Винский, вспоминая об этом.—Где ты не злочинствовала!» И дальнейшее воспитание продолжается в том же духе. В черниговской коллегии «пан инспектор нередко сек понапрасну», а покидая затем киевскую академию, Винский оставался «настоящим, касательно необходимейших знаний, дурнем», несмотря на все успехи в преподававшихся там «науках». «От всего моего многолетнего учения,—подводит он итог этим годам своей жизни,—приобрел я знание латинского языка и небольшое умение писать; существенные же и необходимейшие для моего благоденствия знания, как святая нравственность и состав людских обществ, или яснее: «чем каждый человек обязан обществу, и наоборот, общество человеку»,—до того мне были неизвестны, что я их и в числе наук до 40 лет моей жизни, не считал».

Уродливым характером своего воспитания Винский и об'ясняет ту нравственную неустойчивость, с которой он вступил в жизнь и которая довела его до тюрьмы, лишения дворянства и ссылки на далекую окраину. Но он не винит и тогдашнюю школу, понимая ее зависимость от общих условий жизни. Зато, вопреки «старообрядцам и новообрядцам и всем их отголоскам», он утверждает, что только идеи французских просветителей проложили для России тот путь, на котором единственно возможно правильное воспитание юношества.

Заметим здесь, что, как способный выученик французских философов, Винский твердо знает, что «человек ничего не имеет врожденного» и что «воспитание одно есть отличительная принадлежность человека». Он ссылается при этом на второстепенного французского писателя Мерсье, но можно предположить, что в основном свои взгляды в этой области он почерпнул у Гельвеция, которого читал и очень ценил. Что, как не мотив из Гельвеция, его идея, что родительский авторитет не может основываться на простом факте родительства, но должен опираться на воспитание, которое следует строго отличать от научения. От Гельвеция заимствована и мысль об исключительной роли общественного воспитания, непременным законом утвержденного и основанного на чистой, т.-е. преподанной философами и чуждой религиозной морали, нравственности. То же и относительно воспитательного, в широком смысле слова, значения законов: «законы должны быть пополнением и доказательством нравственности, внушенной воспитанием». И, наконец, совершенно как безбожные «философы», как тот же Гельвеций, как Дидро, как Гольбах, отвечает Винский на вопрос: можно ли целый народ воспитать, т.-е. внушить ему правила нравственности? «Ясные и простые правила естественныя нравственности,—говорит он,—гораздо легче для понятия, нежели догматы и заповеди духовные, которых не только поучающиеся, но и сами поучающие, по совести, не понимают».

Антирелигиозное настроение Винского из приведенных слов явствует с полной очевидностью. Не только религиозные догмы, но и самые заповеди он отвергает, как непонятные и противоречащие «чистой» морали. Его выпад против злочинств «проклятой поповщины» показывает, что и церковная организация имела в нем непримиримого врага. И тем не менее, говоря о способах «завести в народе добрые нравы», он находит, что для этой цели «весьма выгодно употребить священников». Им нужно только дать в руки «катехизис чистыя нравственности» и заставить наставлять по нему на проповедях своих прихожан, проверяя затем достигнутые результаты при исповеди. Впрочем, и эта «блестящая» идея могла быть заимствована русским вольнодумцем у кого-нибудь из

его французских учителей. Вспомним, как Дидро учил Екатерину пользоваться священниками в качестве духовных садовников и сторожей сумасшедших и как Нэжон подобным же образом поучал членов Национального Собрания.

Но вернемся к истории нашего вольнодумца. Воспитанный, как мы видим, без всякого применения французских рецептов, тогда еще сколько-нибудь широко в России неизвестных, воспитанный к тому же, как он говорит, у монахов, он попадает, не зная языка и обычаев, в чужой и непонятный Петербург на службу в гвардию, в среду «мятежную, наглую и своевольную». Вполне естественно, что юноша должен был почувствовать себя «самым несчастнейшим творением». Военным он оказался из рук вон плохим, что об'ясняет не только своим «природным отвращением» к этого рода деятельности, но также и деспотической дисциплиной, исключавшей всякое разумное отношение к службе. В то же время эта служба предоставляла ему неограниченную свободу, которая, при отсутствии нравственных устоев, в военной среде неизбежно приводит к мотовству, пьянству и разврату. И все эти пороки становятся уделом Винского.

Мы не будем прослеживать историю его постепенного падения. Отметив только, что уже в эти годы в нем впервые, хотя и слабо, пробуждается интеерс к вещам, мало гармонирующим с господствовавшим в гвардейской среде тоном. В библиотеке некоторых своих знакомых он находит «Ролленей, Лесажей и Вольтеров» в русских переводах, которые сопутствуют ему не только в караулы, но и в непотребные места. Наряду с интересом к изящной литературе в нем появилось также «любопытство и то узнать, чего в книгах не печатали», т.-е. интерес к политическим обстоятельствам. Надо полагать, впрочем, что интерес этот тогда глубоким не был, и острая критическая оценка Винским показной стороны Екатерининского царствования имеет чисто ретроспективный характер [1]). Но его природная наблюдательность позволила ему уже и в то время обнаружить происходивший в русском обществе сдвиг. «Вера, нетронутая в своем составе, — отмечает он, — начинала в сие время несколько слабеть: несодержание постов, бывшее доселе в домах вельможеских, начинало уже показываться в состояниях низших, как и невыполнение некоторых обрядов с вольными отзывами на счет духовенства и самых догматов, чему виною можно поставить теснейшее сообщение с иностранцами и начавшие выходить в свет сочинения Вольтера, Ж.-Ж. Руссо и других, которые читались с крайней жадностью. Нравы посему же хотя начали умягчаться, но с тем вместе и распута (распущенность) становилась виднее».

Это замечание Винского интересно прежде всего, как компетентное свидетельство современника о том, что вольтерьянство проникло и в «состояния низшие», т.-е. в среду служащего дворянства, к разночинцам и даже к купцам и мещанам, у которых оно уже не могло быть только

---

[1]) Например, по поводу учреждения «совестного суда» Винский с иронией пишет: «Мы, россияне, для которых собственно великая законодательница изобрела сии спасительные суды, мы скоро на свой счет узнали, что они были одна кукольная игра». По поводу привиллегий дворянству и городам он говорит: «Екатерина знала основательно своих россиян и твердо была уверена, чт они не только не воспользуются даруемою свободою устраивать свое счастье, но не поймут ни содержания, ни силы ее благословения, и что она, не отваживая ни малейше сим смелым поступком своего самодержавия, бросит пыль в глаза Европы и обморочит потомство».

поверхностной модой [1]). Поэтому именно и стало заметно смягчение нравов. Что же касается распущенности, то она стала виднее не потому, что ее вызвали новые идеи и понятия, но потому, что в среду «благородной черни», как называет Винский основную массу поместного дворянства, проникли западные дворянские нравы, делавшие явным то, что существовало у нас до этого тайно. Но, конечно, как современник, Винский и не мог уловить скрытые причины замеченного им духовного сдвига; ведь то об'яснение, которое он дает, сводящееся исключительно к общению с иностранцами и появлению новых писателей и до сих пор не совсем изжито в нашей исторической литературе.

Рассказывая о постигшей его катастрофе — тюрьме и ссылке на поселение, Винский уверяет в своей невинности. Он говорит, что в темных махинациях, имевших целью расхищение государственной казны, он не участвовал и даже не знал о них, а оказался запутанным в этот и до сих пор малопонятный процесс лишь вследствие знакомства с причастными к делу лицами. Ему можно поверить, как верили впоследствии в его невинность многие сталкивавшиеся с ним. Но он нисколько не скрывает того, что был он в это время почти на пороге нищеты и продолжал, несмотря на счастливый, хотя и «неравный» брак (он женился по любви на мещанке-немке), предаваться прежнему образу жизни.

Этот же прежний образ жизни, заключавшийся в «дионисияках», т.-е. бражничаньи, и карточной игре, ведет Винский и в первое время своего пребывания в ссылке — в Оренбурге и Уфе. Возрождение совершается весьма медленно и постепенно. В основе этого возрождения лежит интерес к книгам, пробудившийся отчасти в связи с профессией домашнего учителя, которая в этом захолустьи была его единственным рессурсом. «Дабы не сидеть праздно-скучно в классе, пока дети учили уроки, — повествует он, — я начал читать книги, сперва, как и многие, только чтоб убивать время. Но книгами не всегда можно шутить: они часто или тихонько закрадываются, или насильно втискиваются в человеческое сердце, разумея, однако, человеческое».

Рядом с этой мыслью, тонкой при всей своей простоте. Винский уже в духе воспринятых им теорий, декламирует: «Блажен, чье сердце способно принять сию божественную искру, и преблажен, кто, воспламеняемый сим священным огнем, нападет сам собою, или наведен будет человеком любопытствовать, т.-е. научаться одному полезному. К несчастию рода человеческого, дщери ада, изуверство и ложная политика, имели столько засыпать гибельными мнениями правила чистыя нравственности, что одни счастливые и отлично прозорливые смертные могут их отличить от лжей, бестыднейше выдываемых за истины».

Употребляя его собственную терминологию, Винский оказался «отлично прозорливым смертным». Сделав один шаг на этом пути, он испытал неопреодолимую потребность итти дальше. От русских книг и русских переводов, неудовлетворенный ими, неудержимо ищущий, он переходит к подлинным сочинениям вождей передовой Франции. И прежде всего,

[1]) Кстати о вольтерьянстве среди купцов и мещан. Таким вольтерьянцем был типограф Селивановский. По свидетельству его сына, он был человеком свободного образа мыслей, а любимым писателем его был Вольтер, многие сочинения которого были им изданы. В записках Вишнякова о своем купеческом роде рассказывается о купце антикварии, путем самообразования возвысившемся до передового образа мыслей. Известно, с каким острым интересом купцы и мещане относились к таким «пропавшим книгам» как «Путешествие» — Радищева и «Вадим» — Княжнина. Когда Радищев был сослан, многие купцы, его поклонники, плакали.

конечно, влечет его к себе славное имя Вольтера. В богатой губернаторской библиотеке, куда он получает доступ, сочинения Фернейского патриарха занимают видное место. Но вряд ли они читались до того, как их открыл там Винский. «Смелые истины» падают на подготовленную почву. Рождается стремление не оставаться одному их обладателем, а распространять дальше. Винский переводит и, как новость, (а в Уфе Вольтер, конечно, был новостью), сообщает знакомым. Неожиданный успех этой пропаганды, похвалы и благодарность возбуждают тщеславие, или, как он говорит, славолюбие, и подстегивают к новым подвигам на том же поприще. Естественно, что новое и прочное увлечение вытесняет укоренившееся в нем влечении к «дионисиякам».

К собственным открытиям Винского присоединяется благотворное руководство со стороны одного из тех безвестных поклонников французских безбожников, которых мы встречаем в немалом числе среди европеизованных русских дворян. Это — А. И. Арсеньев, в момент знакомства с ним Винского состоявший на военной службе подполковником, но до того времени много лет проживший в Англии при посольстве кн. Репина. Именно он сообщил Винскому о том, что по «важности вещеславия» и по «смелым мыслям» старик Вольтер оставлен позади новыми писателями, которые в то время стали выпускать книги под «странными названиями»; переводами этих книг, как гораздо более важными, новый знакомый и посоветовал прежде всего заняться нашему неофиту.

Первой из таких книг, найденной в губернаторской библиотеке, оказалась сатирическая утопия Себастиана Мерсье «2440 год». Винский недаром полюбил «сего сочинителя, твердого поборника истины и неустрашимого защитника прав человечества». В известной мере Мерсье все эти эпитеты заслуживает, а неискушенному в философии русскому читателю он, несомненно, должен был открыть новые горизонты. Хотя дальше деизма он и не идет, но во всех положительных религиях видит жесточайший бич человечества. Ненавистью к деспотизму и к сословным привилегиям он тоже отличался и, вслед за Гельвецием, проповедывал новую нравственность, основанную на истинном познании человека и общественной среды. Дидро находил, что его сочинения, главным из которых в ту эпоху был «2440 год», делают людей лучшими и прекрасно выправляют пустые или порченные головы [1]).

Голову Винского Мерсье, во всяком случае, направил. Но не один он, а также и писатели «ему соответствующие». Что это за писатели, наш вольнодумец прямо не говорит, но, судя по тому, каких писателей, наряду с Мерсье, он дает для перевода своим учеником, обнаруживающим способность и охоту к учению, мы без труда угадываем. Это — Гельвеций, Руссо, Мабли... Им именно он выражает «вечную благодарность» за приобретение из их книг знания и особенно за возвращение на стезю «чистыя нравственности».

В своей пропаганде Винский тоже не унимается и переводит «надрываясь» и «неленостно». Конечно, немногие из его читателей воспринимают новые идеи так же горячо и с такою же пользою для себя. Но во всяком случае он имеет удовлетворение видеть, как его собственные переводы возвращаются к нему и рекомендуются в качестве новинок, вы-

---

[1]) Французская революция сильно поубавила просветительское усердие Мерсье, и после нее он неоднократно выступал против атеизма и революционных «крайностей».

везенных из глубины Сибири... В таких же городах, как Симбирск и Казань, говорит он, они многим были известны [1]).

Переворот, происшедший в Винском, давая ему высокое наслаждение, связанное с умственными интересами, и вызывая в нем известное удовлетворение от сознания пользы, приносимой людям его трудами, в то же время приводит его к болезненно ощущаемому сознанию косности, отсталости и испорченности окружающей среды. Он возмущается, он ненавидит. Природная наблюдательность в нем обостряется и приводит к горьким и пессимистическим оценкам. Чувство собственного превосходства повышает самолюбие, а это самолюбие терпит часто урон от невежественных, но спесивых дворян, в материальной зависимости от которых он находится. Прочитывая строки, посвященные им характеристике окружающих, лучше начинаешь понимать трагедию русских просветителей той поры, нередко кончавшуюся сумашествием или самоубийством.

Так живет Винский в Оренбурской губернии ряд долгих лет. Повидимому, по вступлении на престол Александра он был амнистирован. В 1806 году он посещает Петербург, а с 1808 по 1818 г. (год смерти) живет на покое в гор. Бузулуке, часто наезжая в Астрахань к одной из своих дочерей. О настроениях этого последнего периода его жизни мы также узнаем из его записок, писавшихся в 1812 или 1813 году. С горестью вспоминает он о крушении тех надежд, которые связывались им и его немногими единомышленниками с событиями французской революции. От них надеялись мы, — говорит он, — «спасения, счастья человеческому роду, но, увы! все сие... восприняло новый вид или лучше: древнейшие рода человеческого враги, самовластие и суеверие, переменив только одеянеи и речь, возложили снова чрез безумных честолюбцев оковы рабствования, еще тягчайшие прежних, на выи глупой черни». Тот же пессимизм сквозит в его записках, когда он говорит о русской действительности последних лет. Вспоминая, как когда-то он «перелагал из иноземных на отечественный язык истины, тогда у нас неизвестные», теперь, под старость, он не видит уже ни смысла, ни цели в таком занятии: «и не из чего и не для чего», — говорит он. Весь в XVIII веке, как и другие замечательные люди своего времени, он не имеет силы уже оторваться от суженных крушением революции горизонтов, и на трагический вопрос:

Иль невозвратен навек мир, дающий блаженство народам,
Или погрязнет еще, ах, человечество глубже—?
(Радищев, «Осьмнадцатый век)»

он ответа не знал. Но своей «единственной богине» — Истине он до конци остался верен.

Таким же убежденным вольнодумцем, как Винский был другой автор замечательных записок о себе самом Гавриил Иванович Добрынин (род. в 1752 г.). Это — человек, начавший свою жизненную карьеру в должности архиерейского келейника, сын священника, самообразованием

[1]) Распространение вольтерьянства в глухой провинции подтверждается многими авторами мемуаров. Одни рассказывают об общем увлечении: «раздаются насмешки над религией, хулы на бога, эпиграммы на богородицу» (в Пензе), «соседи издеваются» над их благочестием; другие передают отдельные случаи рядового вольнодумства, когда, как например, в Липецке, вдруг обретается жестоко пострадавший на войне майор, который «бредит Вольтером, Дидротом, Гельвецием и прочими энциклопедистами и вне их сочинений (в философской литературе) не находит ничего заслуживающего внимания и уважения». Известен факт, что Радищев возвращаясь из ссылки, находит в медвежьем углу Урала свое «Путешествие» в рукописной копии.

выработавший в себе трезвый взгляд на среду, к которой принадлежал, и серьезное понимание самых сложных проблем жизни. Но его рассказу, он «с младенчества» уже был знаком с Энциклопедией, хорошо знал Вольтера и других значительных французских писателей. Совершенно в их духе он иронизирует по поводу священных историй писания, издевается над религиозными суевериями и т. д. Под влиянием, очевидно, Гельвеция он рассуждает о себялюбии, как основном законе жизни. «Не есть ли интерес — говорит он, — под различными именами и видами, душа и связь всего мира, мира морального, натурального и политического». В зрелом возрасте он с горячим сочувствием следит за развитием событий французской революции.

6. Попутчики вольтерьянства: Кречетов и Кравков.

Кроме чистокультурных, так сказать, форм влияния французской философии, мы встречаем в Екатерининскую эпоху также и образцы своеобразного преломлении этой философии в среде глубоко пропитанной старо-русскими традициями и навыками мысли. Помимо того непосредственного интереса, который, с точки зрения нашей темы, представляет собою это явление, здесь можно найти совершенно убедительное подтверждение высказанного раньше положения, что, вопреки распространеному взгляду, влияние вольнодумных теорий не было поверхностным, не ограничивалось сливками дворянской интеллигенции, а проникало довольно глубоко. Ибо, если люди, которыми мы на ближайших страницах займемся, и принадлежали к дворянству формально, то по своему социальному положению они должны быть отнесены скорее к разночинцам.

Поручик Федор Кречетов не был известен даже по имени исследователям XVIII века до 1906 г., когда на основании случайной архивной находки М. Корольков на страницах «Былого» дал интересный портрет этого мученика освободительного движения. А между тем, Кречетов был «одним из первых русских конституционалистов» и по своим политическим настроениям, а также и по своей судьбе должен был поставлен если не рядом с Радищевым, то во всяком случае в большой к нему близости. «Стремясь к облегчению участи изнемогающего в невежестве и рабстве народа, видя кругом себя возмутительные картины бесправия и произвола, он болел о горе родины и думал о средствах избавления родины от общественных зол и неурядиц. Во второй половине XVIII века спасение государства он видел в уничтожении самодержавия и замене его конституционным образом правления. Живя в самый разгар крепостничества, видя на каждом шагу торжество грубой силы и попрание прав человеческих он работает над проектом конституции» [1]).

Происхождение Кречетова неизвестно. Служебная карьера его неблестяща — это карьера мелкого чиновника. В 1761 г. он поступает писцом в Карачевскую воеводскую канцелярию, затем последовательно служит копиистом в юстиц-коллегии, писарем в штабе фельдмаршала Разумовского и, наконец, аудитором в пехотном полку. В 1775 г. он оставляет военную службу с чином подпоручика, а в 1779 г. причисляется к Герольдии Правит. Сената с производством в чин поручика. Случайно, повидимому, он занимается также мелкой адвокатской практикой и, кроме того, обучает словесности, т. е. грамоте и письму, детей. Для получения права на это последнее занятие он держал экзамен при Академии Наук.

[1]) М. Корольков. «Поручик Федор Кречетов шлиссельбургский узник XVIII ст.». «Былое», 1906, кн. 4, стр. 43.

По приведенным данным видно, что образование Кречетова было весьма недостаточным. Во всяком случае, никакого официального образования он не получил. Многого, в смысле умственного развития, он достиг путем самообразования, но сочинения, оставленные им, изобличают скудость его сведений и характерную для самоучек наивность в целом ряде вопросов. Биограф его утверждает, что он увлекался энциклопедистами. Это утверждение, однако, нуждается в ограничениях. У Кречетова влияния теорий наиболее характерных для левого направления французских просветителей, мы не находим. Больше того, даже чисто вольтеровской критики религий он остался чужд. Он был увлечен преимущественно теориями юридическими, вопросом об изменении ко всеобщему благу политических учреждений. Конечно, и в этой области энциклопедистами было сказано свое слово, но здесь крайний левый фланг европейской общественной мысли они делили с другими теоретиками. Таким образом, вольтерьянцем в прямом смысле слова Кречетов не был. При всем относительном радикализме его политических взглядов, в религиозных вопросах он очень умерен и принципиальной вражды к церкви сначала не обнаруживает. Больше того, обманутый показной стороной первых мероприятий Екатерины, он составляет проект устройства «всенародного, вольного, к благодетельствованию всех общества», а за поддержкой обращается не только к императрице, но и к Синоду, и к митрополиту, и пишет воззвания не только к гражданам, но и к духовенству. Ему совершенно неясно еще, что церковная организация меньше всего способна служить делу народного просвещения в том направлении, какое он наметил.

В 1787 г. Кречетов задумал выпустить в свет свои сочинения в виде периодического издания. Денег у него на это не было, поэтому он об'явил предварительную подписку. выпустив проспект под названием «Открытие нового издания, души и сердца пользующего: О всех и за вся и о всем к всем, или Российский патриот и патриотизм». Брошюра эта своим названием обратила внимание митрополита петербургского и новгородского Гавриила, который и предложил полиции навести справки и выяснить, не имеется ли тут кощунства: слова «о всех и за вся» произносятся, мол, во время литургии.

Началось дело. Митрополиту на заключение были представлены брошюра-проспект и одно из отобранных у Кречетова рукописных сочинений под названием «Трипеснец». Духовный эксперт оказался на высоте положения. Печатная брошюра, по его мнению, предосудительна потому, что озаглавлена словами, провозглашаемыми в священнодействии. Название рукописи также является профанацией, потому что «Трипеснец» — название, подходящее лишь для церковных книг. Самое сочинение по содержанию своему также противно религии. «На многих страницах вводятся тексты священного писания, но сего тем паче дозволить не можно, что сочинитель дает многим толкование не соответствующее смыслу их»... Особенно дерзким показалось митрополиту намерение Кречетова «сделать в существеннейшую ясность всего в свете свящ. писания приведение». Кроме того, дерзкий писатель выражает стремление «яко идола сдвинуть» невежество, свившее себе гнездо «на месте святе», т.-е., повидимому, замахивается на самые священные основы веры. Митрополит не удержался также и от оценки других, к его компетенции, казалось бы, не относившихся планов Кречетова. Обещание издать

«открытого масонства святую истину» и намерение писать о законах, что единственно предоставлено Сенату, являет, по мнению «высокопреосвященного» цензора, несомненный вред.

В результате Кречетову было об'явлено, «чтобы он впредь в таких не заслуживающих одобрения сочинениях не упражнялся и оных печатать самовольно не отваживался».

Если до сих пор Кречетов наивно возлагал надежды на Екатерину и духовенство, то теперь в нем разгорается возмущение, и он прозревает, что осуществление его заветных целей путем реформ сверху невозможно. С крайним озлоблением и резкостью порицает он в разговорах существующий порядок; не стесняясь в выражениях, клеймит Екатерину и представителей высшего духовенства.

В доносе одного крепостного парикмахера, вызванном этим его поведением, говорится, что он «негодует на необузданность власти» и «возвращает права народу». «Довольно уже слышно народного ропоту, — предупреждает доносчик, — не возжечь бы попустительством еще большего пламени». Кречетов во французской революции видит пример достойный подражания. Сравнивая Уложение Екатерины с новыми французскими порядками, он последние «изображает пристойными красками». Различными вольностями он хочет довести человечество до высшей степени благополучия, просветить Россию и тем избавить народ от царского ига, потому что темнота и слепота народа представляются ему истинным источником его угнетения. Он призывал к величайшему бунту, такому, какого не бывало никогда.

Отзывы Кречетова об Екатерине, по словам доноса, отличались особенной непристойностью. Екатерина потакает Сенату, состоящему из воров и разбойников, заодно с ним; она недостойна престола, как женщина, «впадшая в роскошь и в распутную жизнь»; ее, как убийцу, надо свергнуть и заточить в монастырь.

Наконец, в отношении Кречетова к церкви также сказывается происшедшая в нем перемена. Он, как говорит доносчик, «чинил великую противность святым церквам, яко идолослужение производят, а правоверных всех называл идолоноклонниками».

Этот донос нашел подтверждение в показаниях свидетелей, вызванных по этому делу, — писаря, переписывавшего его бумаги, и особенно регистратора Окулова, которому Кречетов, повидимому, по-дружески доверял. В частности, о религиозных его взглядах Окулов показывал, что признаком истинной религиозности Кречетов считал дух кротости и исполнение закона христова. Если бы ему удалось осуществить свои проекты о просвещении России, то «в скором времени все пустосвяты оставили бы в церквах свое пустобарабанное проповедование... все архиереи, воры и лицемеры, все духовные святоши и государственные тунеядцы исчезли», а возродились бы истинные пастыри, христиане не словами, а делом.

Подлинным антирелигиозником Кречетов не был. Он хотел только реформы православия применительно к своим политическим взглядам. «Прежде были (одни) умы, а теперь другие», — рассуждал он. Церковная организация прогнила насквозь: «Мерзкое духовенство в храмах лицемерить и льстит, из пышных слов составляя поучения», а в тиши своих келий «упивается в роскоши и изобилии своего богатства, взятого от пота и крови ближнего». Духовенство — «истинные распинатели христа, гонители истины и творители всех суеверств». Не всякая власть от бога,

— выступает Кречетов против охранительного учения церкви, — а «одна только та власть от бога, которая истинно закон божий знает и почитает, а почитая его, любит как самого себя и человечество, не различая, турок ли, швед ли, русак ли, ибо все единого творца люди».

При всей скудости имеющихся в нашем распоряжении данных о Кречетове [1]), можно, однако, с достоверностью утверждать, что в его лице перед нами вольнодумец религиозного типа. Он ближе по духу к стихийному вольнодумству кружка Тверитинова, чем к отрицателям-вольтерьянцам, решительно порывавшим с религиозной точкой зрения. Передовая, исключительно светская, мысль Запада только пошатнула его религиозные убеждения, произведя радикальный переворот в его социально-политических взглядах. Его резко антицерковное настроение — результат столкновения с духовной и светской властями, шедшими об руку в деле искоренения политического свободомыслия. Быть может, лучше всего мировоззрение Кречетова выражено в написанных им словах: «Весьма разумно Иисуса христа признать монархом всего рода человеческого, из его учения вечное составить уложение».

За свой «богомерзкий умысел» Кречетов был приговорен к заключению в Петропавловской крепости «до высочайшего указа» с запрещением с кем-либо видеться и что-либо писать. Но вскоре были обнаружены новые материалы, оставшиеся властям неизвестными. Эти новые данные, которые обнаружили отрицательное отношение его к монаршей власти вообще, стремление к всеобщему равенству и вольности и к освобождению крестьян от крепостной зависимости, были признаны усиливающими его вину. По высочайшему повелению Кречетов был заключен в Шлиссельбургскую крепость, при чем коменданту было отдано распоряжение содержать его наикрепчайше, строго наблюдая, чтобы он не имел ни с кем никаких разговоров и сообщения. В ужасном заточении Кречетов пробыл шесть лет (1794 — 1801) и был освобожден лишь при восшествии на престол Александр I, совершенно больным и неспособным ни к какому труду. Были ли сломлены его убеждения «государевой» тюрьмой, неизвестно. Но при посещении в октябре 1796 г. правительственным чиновником секретных шлиссельбургских арестантов, Кречетов в числе прочих словесно заявил чиновнику, что «раскаивается в содеянном пред богом и всемилостивейшею государынею преступлении». Чиновник застал его «в упражнении чтения церковных книг» [2]). Дальнейшая судьба Кречетова неизвестна.

Если о взглядах Кречетова с определенностью можно сказать, что они «представляли собой смесь передовых идей французской философии с более или менее оригинально истолкованным христианским учением» [3]), то о взглядах другого религиозного вольнодумца Евдокима Михайловича Кравкова (род. 1744, ум. после 1796 г.) с такой определенностью этого сказать нельзя. Его взгляды тоже оригинальны и смелы, но прямого влияния французских просветительных теорий в них мы не находим, или, во всяком случае, в том изложении их, какое до нас дошло, это влияние осталось скрытым.

---

[1]) Предположение об издании важнейших сочинений Кречетова не осуществилось.

[2]) Доклад коллежского асессора Крюкова, цит. в статье Незеленова «Новиков в Шлиссельб. крепости». «Ист. Вестн.» 1882, № 12.

[3]) Г. В. Плаханов «История русской общественной мысли», кн. III, стр. 235.

В отличие от Кречетова Кравков, тоже принадлежавший к дворянству, получил законченное образование. Он учился в Морском Кадетском Корпусе, служил во флоте оставив службу в 1777 г. по болезни в чине капитан-лейтенанта. Повидимому, никаким родовым имением он не обладал, ибо по уходе в отставку крайне бедствовал. Поступив на гражданскую службу, он вскоре ее тоже оставил, а затем опростился, уйдя в скиты и вращаясь среди сектантов и раскольников. Его обвиняли в нетрезвом образе жизни. Это маловероятно, принимая во внимание несомненно возвышенный характер тех исканий, которые побудили его порвать с классом, к которому по рождению и воспитанию он принадлежал. Также не соответствует, повидимому, действительности обозначение его, как «старовера», встречающегося в словарях [1]). Название сектант более подходило бы к его взглядам, хотя и здесь совершенно невозможно приписать его к какой-нибудь определенной секте. В. В. Сиповский называет его «неисправимым учеником свободомыслящих философов»; стремившихся осуществить в своей жизни «естественного человека» [2]). Но даже если допустить, что он находился под влиянием идей Руссо, надо признать, что эти идеи истолкованы им были совершенно неправильно. Когда в 1784 г. Кравков был задержан в Н.-Новгороде, он носил крестьянское платье и был с бородой, при чем об'явил себя раскольником. Назваться раскольником, вероятно, показалось ему всего проще: не метать же было бисера философии,—допуская, что он был «философом»,—перед полицейскими свиньями!

Раскольники гонению тогда особенно не подвергались. Но то обстоятельство, что дворянин и штаб-фицр добровольно лишил себя дворянского обличья, вызвало у местной власти большие сомнения. О необыкновенном случае было доложено в Петербург. Там посмотрели на дело очень серьезно, увидев в поведени Кравкова покушение на честь и достоинство дворянской касты. Было приказано доставить его в Тайную канцелярию в руки к самому Шешковскому, этому «домашнему палачу» Екатерины, как назвал его Пушкин. Его долго увещевали: неприлично, мол, человеку просвещенному и дворянину в чинах равняться с мужиками—фанатиками и изуверами. Кравков неохотно давал ответы. Он с твердостью говорил, что «не только духовенство, но и церковь не почитает, таинств принимать не желает». Пытки и казнь ему не страшны, ради них он своему убеждению не изменит. Он требовал от своих мучителей, чтобы его отпустили, делая уступку лишь в том, что соглашался выехать за границу, чтобы там жить с раскольниками.

Он не сдался и через два месяца. Тогда на него напустили уже известного нам митрополита Гавриила, полагая, очевидно, что палач духовный сумеет добиться успеха там, где потерял поражение палач светский. Но твердость Кравкова устояла и против архиерейского красноречия. Как гласит его «дело», он «несмотря на увещания нижегородского архиерея, остался в своем разврате непреклонным, не только таинств не принял, но и евангелие отверг», сказав, что «он не знает его (т.-е. не признает), а мыслит так, как бог ему открыл». При этом он еще добавлял, что «ни под чьею не состоит властью, и никто ему ни в чем указать не может; где хочет, там и живет, и что хочет, то и думает». Этот религиоз-

---

[3]) Например, у Венгерова в «Материалах к словарю русских писателей» или в «Русском биографическом Словаре».

[4]) «Из ист. русской мысли XVIII—XIX в.в.». «Г. М.» 1914, № 1, стр. 123.

ный «анархист» считал, что земля—божья и бог всех сотворил равными. Он отстаивал право каждого человека искать спасения, каким угодно путем, считая область человеческой совести не подлежащей ничьим посягательствам.

Ученица Вольтера не могла, конечно, допустить, чтобы такой опасный человек гулял на свободе, хотя бы даже и за границей. Особым указом (17 февраля 1785 г.) она упрятала Кравкова на неисходное пребывание в каземат Ревельской крепости, мотивируя этот акт тем, что обвиняемый «против звания своего делает поведением и жизнью своею нетерпимый в обществе соблазн». В каменном мешке Ревельской крепости неукротимый вольнодумец и кончил свою необыкновенную жизнь.

Как религиозный мечтатель, Кравков еще более, чем Кречетов, удаляется от всех намеченных нами типов вольтерьянцев. Однако, даже допуская, что влияние вольтерьянства прошло мимо Кравкова, необходимо признать случай его для эпохи весьма показательным. Перед нами не просто сектант, по чисто религиозным мотивам отрицающий светскую власть. Он—идейно опростившийся человек, ушедший в ту среду, где, как ему кажется, скорее всего он может найти близких себе по исканиям и духу людей. Это почти «кающийся дворянин» позднейшей эпохи, уходящий «в народ». Его продолжительное пребывание среди мятущихся в поисках «истинной веры» и путей настоящего спасения простых душ не разочаровало его. Напротив, стойкость его кажется для того времени почти исключительной. Это—стойкость фанатика. Но ничего изуверского в нем нет. Он отвергает всякую догму и не признает евангелия. Его «вера» — уже не вера сектанта; она больше всего похожа на философское измышление исповедуемое, как религиозная вера. Этот странный и необыкновенный человек нам представляется проводником волнующих высшие круги общества теорий в народную гущу, при чем эти теории—вероятно, совершенно несознательно—приспособлены им к пониманию народа. Ведь и та смесь философии с очищенной религией, которую проповедывал Кречетов, была приспособлена для понимания низов общества, а не для интеллигенции. Кречетов вел свои разговоры с мелкими служащими, с ремесленниками и с купцами. Один из тех, к кому он обращался, повидимому, затронутый больше других его пропагандой, купец Ерков был даже сослан в Сибирь, а имущество его было конфисковано. Как ни редки эти подделки философии под религию, они все же свидетельствуют, что в русской жизни была потребность в таких теориях, которые организовали бы стихийное недовольство, уже нароставшее среди некоторой части крестьян и мещан, своего рода русской мелкой буржуазии того времени.

V.

РАДИЩЕВ И ЕГО СОВРЕМЕННИКИ.

1. Молодость Радищева. Ф. В Ушаков.

Мировоззрение вольтерьянцев, рассмотренных нами в предыдущей главе, почти всегда представляет собою продукт пассивной переработки в русских головах тех понятий и воззрений, которые во Франции играли роль наступательного оружия в борьбе буржуазии с феодальным укладом. Даже те из вольтерьянцев, которые перешагнули через ограниченный скептицизм Вольтера и пришли к последовательно-деистическим или даже атеистическим взглядам, не связывали этих взглядов с русской действительностью и не приходили к выводу о необходимости эту действительность изменить. Общественно-политические задачи перед ними не стояли, и самое большее, если они мечтали «просветить» ближайшие к ним круги их сограждан. Вольтерьянство не определяло их общественного поведения, а служило для собственного употребления. Оно было «верой», а не программой.

Но среди спокойного и довольно мутного потока вольтерьянства в конце столетия выделяется течение, привлекающее к себе особенное наше внимание широтой задач, которые ставят себе его представители, смелым взлетом мысли не только в отвлеченных вопросах, но и в вопросах социально-политических, решительной борьбой против религиозных суеверий и поддерживающих эти суеверия общественных групп. В этом течении мы находим первое оформление той революционной тенденции, которая зрела в угнетенных низах русского общества и которая через декабристов и ряд последующих поколений русских революционеров завершилась в бурях 1905 и 1917 г.г.

Большинство представителей этого течения до сих пор остаются еще незнакомцами. Их портреты еще не написаны. Почти полтора столетия, протекшие со времени их жизни и деятельности, стерли и те немногие черты, которые при тогдашних условиях руской жизни могли запечатлеться в исторических памятниках—в официальных документах, мемуарах и переписке современников, и в литературе. Мы видим лишь их силуэты. И если бы среди них не стоял такой яркий и замечательный по своей деятельности и трагической судьбе человек, как Радищев, человек, которого не могла затереть и истребить из памяти потомства вся колоссальная тяжесть российской реакции, мы и о них знали бы так же мало, как и о большинстве вольтерьянцев. Благодаря Радищеву, к их именам и скудным сведениям об их жизни мы можем прибавить характеристику одушевлявших их стремлений и установить то место, которое занимали они в современной им общественной жизни, потому что и взгляды их, и стремления были, по существу, теми же, какие в фокусе личных дарований являет нам личность Радищева. Радищев был вождем и выразителем левого фланга русского просвещения, как Дидро был вождем и пред-

ставителем энциклопедистов или Лессинг—немецкого Просвещения. Кроме того, благодаря Радищеву до нас дошла память о человеке, который, если бы не преждевременная смерть его, мог стать таким же крупным деятелем русского освободительного движения, как сам Радищев. Мы говорим о Федоре Ушакове, благотворное влияние которого на молодого Радищева в образовании личности этого первого русского революционера сыграло исключительно большую роль.

Радищев, по крайней мере, в известный период своей жизни, был революционером. Это значит, что он, исходя из некоторых теоретических предпосылок, считал необходимым уничтожить существовавшие в России общественные отношения, заменив их новыми, более совершенными, и ввести такую форму правления, которая соответствовала бы этим новым отношениям. Его революционные взгляды при этом не были продуктом одного только кабинетного творчества, не были просто теорией, сухой и холодной. Они были проникнуты пламенным энтузиазмом борца и светлой верой в необходимость их осуществления для блага угнетенных народных масс. Радищев смотрел на себя, употребляя его собственные слова, как на мужа, возникшего из среды народной, чтобы возвестить истину, как на «всеобщего возмутителя». «Такие твердые сердца бывают редки,—с законной гордостью говорил он о себе,—едва один в целом столетии явится на светском ристалище». Самое мировоззрение его, сложившееся, с одной стороны, под прямым влиянием крайних идей французской философии, а с другой—являвшееся результатом вдумчивой и глубокой, для своего времени, оценки русской жизни с точки зрения этих идей, гораздо более понятно и близко нам, чем вольтерьянство его современников. Он перерос вольтерьянство, перерос весь русский восемнадцатый век, чтобы с грани нового столетия вместе со своими духовными детьми—декабристами начать путь, ведущий к великим победам нашего времени.

Радищев «французской революции определял себя в России первым подвизателем», как хотя и неуклюже, но довольно удачно выразилась Екатерина, прочтя его знаменитое «Путешествие». Но обрушивая свой гнев на первого подвизателя революции, Екатерина не захотела вспомнить, что еще в самом начале своего царствования она сама позаботилась о том, чтобы Радищев в числе других молодых и способных дворян на ряд лет оторвался от удушливой обстановки родины и полными легкими вдохнул в себя пропитанный освободительными идеями воздух Европы.

Это было в 1766 году, когда Александру Николаевичу Радищеву было всего 17 лет (род. 20 авг. 1749 г.). Подражая уже бывшим в прошлые царствования примерам отсылки в науку за границу молодых русских дворян с целью подготовить их к государственной деятельности, Екатерина и сама решила послать в Лейпциг «для обучения» двенадцать наиболее способных молодых людей. Почему именно в Германию послала она их, определенно неизвестно. Говорилось, что в превосходстве немецких университетов над всеми другими иностранными, а в превосходстве Лейпцигского над всеми другими немецкими убедил ее пример младшего брата ее любовника, гр. В. Г. Орлова, который, пробывши три года в Лейпциге, вернулся в Россию с прекрасными светскими маневрами и блестящим лоском внешней учености. Правильнее, однако, предположить, что здесь играл роль отчасти немецкий патриотизм Екатерины,

никогда не оставлявший ее, несмотря на все французские увлечения, а отчасти опасение, что посланные во Францию дворяне нахватаются там в полной мере тех вольных идей, которыми и для собственного употребления сама Екатерина пользовалась лишь наполовину. Даже тем из русских дворян, которые на собственный кошт отправлялись учиться за границу, она советовала ехать «куда в университету (т.-е. в немецкий университет), нежели в Париж, где нечего перенять». Что касается выбора из всех немецких университетов Лейпцигского, то этот выбор об'ясняется тем, что в Лейпциге, действительно, собрался тогда весь цвет немецкой учености.

Университетские годы оказались решающими для направления мировоззрения и деятельности большинства отправленных Екатериной за границу и в том числе Радищева. Лейпцигское пятилетие разломало тот старо-дворянский шаблон, по которому суждено было сложиться его жизненной карьере. Если бы по этому шаблону пошла его жизнь, то можно с уверенностью сказать, что такого Радищева, какого мы знаем, в русской истории не было бы.

До этого переломного момента воспитание Радищева ничем не отличалось от воспитания тех сотен помещичьих детей, которые, выросши и созрев, коптили небо в военной и гражданской службе, чтобы мирно, в чинах и орденах, без следа в памяти потомства, кончить свои дни. Детство в деревне, в Саратовской губернии, где находилось имение Радищева. Едва ребенок вырос из пеленок, он был отдан в руки крепостного пестуна, Петра Мамонтова, по прозвищу Сума. Этот Сума был, вероятно, человек пожилой, грамотный, одинокий и трезвый. От «дядьки» Радищев получил свои первые представления о близких и далеких вещах, о мире и людях. От него же он усвоил и начатки русской, вернее, церковно-славянской грамоты—по часослову и псалтыри—обычным учебникам того времени. Влияние родителей учесть трудно. Но известно, что отец Радищева, несмотря на известную образованность, был очень набожным и суеверным, был кроме того большим приверженцем Домостроя и детей воспитывал «в страхе божьем». Крайняя религиозность, отличавшая его в молодости, к старости превратилась в ханжеское подвижничество. Естественно, что вся домашняя атмосфера была пропитана лампадным маслом, глушившим детскую любознательность. Биографы Радищева всегда подчеркивали эту именно сторону его раннего детства, об'ясняя ею случавшиеся с ним в моменты тягчейших испытаний возвраты к вере отцов.

Родителей и дядьку в обычном порядке постепенности дворянского воспитания сменял гувернер. Так было и с Радищевым: родители сделали попытку приставить к нему неизвестно уже какими способами забревшего в саратовские палестины учителя-француза. Но этот француз оказался из породы тех проходимцев-«набродов», которые тогда толпами являлись на спрос русского дворянства в иностранных гувернерах. Как потом узналось, он был беглый солдат. Вскоре после этого неудачного опыта мальчик был отправлен в Москву к родственникам со стороны матери, людям более способным если не к воспитанию, то хотя бы к организации такого воспитания. Действительно, новый гувернер был не дезертиром, а политическим эмигрантом. Можно, однако, сомневаться, чтобы этот бывший советник руанского парламента был особенно просвещенным и передовым человеком. Такими качествами французские магистраты не отличались, и даже те из них, которые, защищая права своей корпорации от покушений королевского абсолютизма, подвергались немилости Людови-

ка XV, были узкими и нетерпимыми людьми, гонителями истинного просвещения и свободомыслия. Самое большое, что можно допустить, это что он был человеком элементарно честным и способным твердо придерживаться установленных правил в морали и религии. Но совершенно невозможно предполагать, как это делали некоторые биографы Радищева, что руанский советник посвятил его в учение французских просветителей. Да и вряд ли мальчик двенадцати лет без всякой подготовки способен был воспринять отвлеченные понятия.

Домашнее воспитание кончается. Радищева отдают в пажеский корпус. Это—привилегированное дворянское учебное заведение. В воспитательном плане на первом месте стоит забота «вкоренить в сердца добронравие». Императрица близко к сердцу принимает эту заботу. Она требует, чтобы несколько часов в неделю посвящалось «нравоучительным рассуждениям», морали. Что же за особенная мораль преподавалась юным дворянам? Зная «просвещенность» Екатерины, ее преклонение перед Вольтером и другими французскими философами, можно было бы предположить, что речь тут идет о т. н. морали естественной, над которой особенно мудрили и сами французы и их учителя английские философы XVIII века. Но эта мораль была хороша лишь для самодержавной императрицы и для неподвластных ей заграничных философов. Пажам же «правила жизни» преподавались... «в примерах и притчах из Соломона или Сираха». Воспитание в пажеском корпусе носило, таким образом, традиционный религиозно-нравственный характер. Что касается обучения наукам, то главное внимание здесь обращалось на «церемониалы» и умение сочинять «короткие и по вкусу придворному учиненные комплименты». В других областях серьезных требований не пред'являлось. В сущности, пажеский корпус был не столько закрытым учебным заведением в том смысле, как мы понимаем это теперь, сколько пансионом для молодых дворян, предназначенных для личных услуг членам царской фамилии. Пажи прислуживали за императорским столом, исполняли разные поручения ее величества и их высочеств, провожали их при выездах, стояли при их каретах, словом, исполняли те обязанности, которые при лицах менее высокопоставленных исполняли лакеи плебейского происхождения. Как с лакеями, в сущности, с ними и обращались. Официально их разрешалось драть за уши, но неофициально «за особо непристойные поступки» их пороли розгами. И это практиковалось, должно быть, не редко, потому что кругом было много соблазна, а пажи по традиции были склонны к распущенности.

Можно представить себе на основании этих кратких данных, что, если бы способности Радищева не обратили на себя внимания и не побудили корпусное начальство рекомендовать его в число набираемых для отправки за границу дворян, он или окончательно завял бы в этой среде, или, в лучшем случае, только умножил бы собою ряды средних по культурности и узких по кругозору русских людей того времени.

Отправляя молодежь в Лейпцигский университет, императрица желала в готовом виде «получить людей, к службе политической и гражданской способных». В составленной ею инструкции предлагалось, помимо языков, «всем обучаться моральной философии, истории, а наипаче праву естественному и всенародному и несколько и римской империи праву». В остальных науках каждому студенту предоставлялся свободный выбор. Таким образом, Радищев и его товарищи посылались как бы на юридический факультет Лейпцигского университета. Так поняли это и

немецкие профессора при выработке для них программы занятий, и так же смотрели сами студенты. Но юридические науки сами по себе не могли создать из русских юношей передовых по-европейски людей. Главное значение Лейпцига было для них не в формальных знаниях, которые они там могли почерпнуть, а в том, что они надолго были вырваны из российских отношений и поставлены в такие условия, в которых интересы, волновавшие передовых людей Запада, становились их собственными.

С самого начала жизнь лейпцигских русских студентов была омрачена упорной и мелочной борьбой с ограниченным и вороватым воспитателем «гофмейстером», майором Бокумом. Эта, едва ли не первая в России, хотя и протекала за границей, студенческая история рассказана самим Радищевым и неоднократно подробно излагалась. Мы на ней останавливаться не будем. Скажем только, что, благодаря строгостям и несправедливостям Бокума, студенты сплотились, среди них образовался корпоративный дух, развилось чувство товарищества. «Ничто толико не сопрягает людей, как несчастие»,—говорил Радищев, описывая эту историю [1]).—«Забыть того нельзя, колико единомыслие между нами царствовало... Мы могли бы, поистине, один за другого жертвовать всем на свете». Единомыслие—чувство товарищеской солидарности. А это именно чувство старательнейшим образом выколачивалось из учащейся молодежи при царизме, а в эпоху Екатерины весь строй тогдашних общественных отношений не только не предрасполагал к нему, но и прямо его исключал. Лейпцигская молодежь, как мы увидим дальше на примере Радищева, прекрасно усвоила эти уроки жизни, не предусмотренные ни Екатериной, ни учеными педантами университета.

Благодаря борьбе со своим начальством, русские студенты смогли измерить и оценить мужество и нравственные силы друг друга. В этой борьбе они обрели и руководителя из собственной среды, ставшего затем их духовным вождем. Это был Федор Васильевич Ушаков, самый старший из них по возрасту (ему было тогда 21 год) и самый зрелый умственно.

Ушаков был богато одаренный молодой человек, с пылкими порывами ко всему высокому и светлому и с неутомимой жаждой знания. Он давно уже закончил свое учение в кадетском корпусе, служил секретарем при влиятельном человеке, имел чин коллежского асесора, пользовался большим успехом в светском обществе, словом, видел перед собою все шансы на дальнейшую блестящую карьеру, когда Екатерине пришла в голову счастливая мысль отправить в Лейпциг молодых людей. Возможность получить серьезное образование настолько пленила Ушакова, что он, не долго думая, отказался от карьеры и добился разрешения вступить в число будущих студентов. Как живописно рассказывает Радищев, Ушаков, «учения ради, сложил с себя мужественный возраст, что степень почестей давал ему в обществе, стал неопытный юноша или паче дитя, прекланяяся в управление наставнику». В борьбе с Бокумом он подавал пример мужества, был учителем в твердости. «Единое негодование на неправду,—продолжает свой рассказ Радищев,—бунтовало в его душе и зыбь свою сообщало нашим, немощным еще тогда самим собою воздыматься на опровержение неправды». А «негодование на неправду», воз-

---

[1]) «Житие Федора Васильевича Ушакова». Полное собр. соч. А. Н. Радищева под ред. А. К. Бороздина, И. И. Лапшина и П. Е. Щеголева, т. I, стр. 20; в дальнейшем мы пользуемся всюду преимущественно этим изданием сочинений Радищева.

мущение злом и несправедливостью, особенно когда зло и несправедливость исходят от власть имущих, самым естественным образом обращают взоры в сторону вещей противоположных. Отвлеченные понятия правды и справедливости одеваются в плоть и кровь, приобретают значение общественного идеала, цели, ради достижения которой нужно бороться, жертвуя подчас весьма многими и ценными сами по себе благами. В этом смысле Радищев говорит о лейпцигском «происшествии», что для всех «было деятельною наукою нравственности».

Любопытно, что отправленный за границу в качестве духовника и воспитателя студентов в началах нравственности иеромонах Павел также полагал, что случившееся «засадило в сердцах сих молодых дворян корень горестного неудовольствия ко всему на свете». «Горестное неудовольствие»—это чисто монашеское определение того святого недовольства настоящим, которое побуждает стремиться к лучшему будущему, расширяет кругозор, приводит к пересмотру принятых на веру традиционных воззрений, влечет на подвиг и жертву и одним словом, создает реформаторов и революционеров.

Биографы Радищева и историки той эпохи обычно полагают, что наши студенты подверглись просветительному влиянию западных идей еще в России, а поездка их за границу послужила лишь укреплению и дальнейшему развитию приобретенных дома зародышей вольнодумства. Это предположение, по меньшей мере, необосновано. В годы, предшествовавшие поездке в Лейпциг, вольтерьянство еще не успело распространиться сколько-нибдуь широко за пределы придворных сфер. Тем паче не могли быть серьезно захвачены новыми влияниями юные воспитанники пажеского корпуса. Даже Ушаков, самый старший и зрелый из них, не представляется нам, на основании написанного Радищевым его жизнеописания, человеком уже имевшем тогда какое-нибудь направление.

В самом деле, мы знаем, что эти новые веяния в русском обществе разлагали, прежде всего, традиционные религиозные воззрения, но не воспринимались, как правила общественного поведения. При отсутствии в России такой общественной группы, насущным и сознанным интересом которой было бы изменение существовавшего общественно-политического строя, самые революционные для Франции теории неизбежно принимали у нас смягченные формы и раньше всего направлялись против тех идеологических основ существующего строя, которые были наиболее уязвимыми и утрачивали уже свое значение.

Русское общество в лице преимущественно дворянской интеллигенции было лучше всего подготовлено к восприятию в первую очередь антирелигиозных тенденций. То, что верно в отношении порядка развития взглядов целых общественных групп, обычно бывает верно также и в отношении эволюции мировоззрения отдельных лиц, эти группы составляющих. Глубокий наблюдатель современной ему жизни Радищев обратил внимание на то, что «все почти юноши, мыслить начинающие, любят метафизику; с другой стороны, все чувствовать начинающие придерживаются правил, народным правлениям приличных».

Под любовью к метафизике он понимал увлечение «вещами, вне зримой округи лежащими», т.-е. критику отвлеченных понятий, к числу которых относятся и вопросы религии. Отдав сам дань увлечению «метафизикой», он впоследствии относился к ней довольно пренебрежительно и все свое внимание стал уделять вопросам общественно-политическим и «придерживался правил, народным правлениям приличных».

И именно в вопросах религиозных, по свидетельству Радищева, все студенты были невинными младенцами.

Рассказывая об отце Павле, которому в должность предписано было «наставлять студентов» «в христианском законе», Радищев описывает этого попа, как комический персонаж. «Добродушие,--говорит он,--было первое в нем качество, другими же он не отличился и более способствовал к возродившемуся (т.-е. зародившемуся) в нас в то время непочтению к священным вещам». Этот отец Павел, несмотря на весьма почтенную ученость во всех семинарских науках, был человеком крайне смешливым, так что отправление им службы божией и других обязанностей, связанных с его саном, служило для шаловливой молодежи постоянным источником развлечения. Способствуя сам неуважению у студентов к священным вещам, этот отец духовный вообразил, что они чуть ли не поголовно безбожники. На самом деле, утверждает Радищев, «ручаться можно, что ни один из вас в то время ниже повести не читывал об афеистах», т.-е., попросту говоря, не подозревал даже о существовании таких чудовищ, как люди, отрицающие существование божества и об'ясняющие происхождение мира и людей естественными причинами.

Этого свидетельства, нам кажется, совершенно достаточно, чтобы утверждать, что именно в Лейпциге началось превращение русских дворянчиков в сторонников передовой европейской мысли.

Проследить это перерождение шаг за шагом невозможно, за отсутствием данных, но главные этапы его в «Житии Ушакова» намечены вполне удовлетворительно.

Русская молодежь начала с религиозных сомнений. Ее религиозное вольнодумство, однако, до явного и законченного атеизма не дошло, потому что такой атеизм в те годы еще не был достаточно распространенным учением даже во Франции. Наиболее последовательные мыслители из лагеря энциклопедистов, правда, уже переходили от атак на церковь и духовенство к атакам на религию вообще, но кульминационный пункт антирелигиозного похода был достигнут несколько позже, а именно в 1768—1771 гг. До этого времени преобладало не резкое отрицание, а относительно умеренное сомнение, и критика религиозных учений лишь подводила широкие читательские массы к последним выводам.

К этим последним выводам подошли, насколько мы можем судить, и лейпцигские студенты. Так, Ушаков, умерший в 1770 году, по рассказу Радищева, умер не веря в загробную жизнь, с убеждением, что со смертью тела умирает и душа человека. Несомненно, что и Радищев сам в то время тоже не верил в бессмертие души, иначе рассказ его о бестрепетной, и, поистине, достойной атеиста кончине его друга не был бы проникнут таким беспредельным восхищением.

Повторим за ним кратко этот поучительный рассказ. Болезнь Ушакова тянулась долго и была страшно мучительной. Перенося героически эти муки, больной, тем не менее, питал некоторые надежды на возможность выздоровления и только за три дня до смерти, наблюдая сам разрушение своего организма, понял страшную правду. Он потребовал от лечившего его врача, чтоб тот больше не скрывал эту правду от него. «Не мни,—передает его слова Радищев,—что, возвещая мне смерть, встревожишь меня безвременно или дух мой приведешь в трепет. Умереть нам должно; днем ранее или днем позже, какая соразмерность с вечностью?!» И врач, после долгих колебаний, сказал, что всякая надежда уже потеря-

на, и смерть стоит у его изголовья. Умирающий и после этого не поколебался в своей твердости. Он думал только о своих товарищах и, передавая Радищеву оставшиеся после него бумаги, произнес слова, которые Радищев называет «последним завещанием вождя моей юности». «Помни,—говорил он,—что нужно в жизни иметь правила, дабы быть блаженным, и что должно быть тверду в мыслях, чтобы умирать бестрепетно».

Последние часы жизни Ушакова были ужасны по переносимым им страданиям. Он просил друзей дать ему яду, чтобы прекратить мучения, но у них не нашлось достаточного мужества, чтобы исполнить последнюю просьбу умирающего. «Наконец, естественным склонением к разрушению пресеклась жизнь Федора Васильевича,—говорит Радищев в конце «Жития».—Тот, кто проводит в темноту будущего и уразумеет, что бы он мог быть в обществе, тот чрез многие веки потужит о нем».

В своем рассказе Радищев особенно подчеркивает душевную силу своего друга в эти часы последнего испытания. Всякая мужественная смерть,—говорит он,—заслуживает восхищения. Но когда человек умирает без болезни, дух его укрепляется той страстью, которая одушевляла этого человека перед тем. «Нередко таковый зрит и за предел гроба, и чает возродитися. Когда же в человеке истощением сил телесных истощаются и (силы) душевные, сколь трудно укрепить дух противу страха кончины, а тем паче тому, кто, нисходя во гроб, за оным ничего не видит».

В то время и Радищев, отражавший в своем развитии развитие Ушакова, за гробом ничего не видел, но доходил ли он до полного атеизма и отрицал ли самое существование бога, нам неизвестно. Вполне возможно, что до последнего разрыва с религиозными понятиями он не дошел и оставался на почве т. н. деизма, признания бога, как первопричины, с отрицанием его, как провидения. Материалистический атеизм мог прийти к нашей молодежи только из Франции, но из рассказа Радищева мы видим, что влияние на нее французских мыслителей крайних толков в первые годы лейпцигской жизни заметным не было. В то же время весьма сильным было влияние немецких университетских кругов.

Были ли эти первые влияния безусловно положительными? Биографы Радищева из лагеря буржуазной интеллигенции отвечают на этот вопрос утвердительно. «Влияние немецкой философии сохраняет его (Радищева) от односторонности французского материализма, крайностей вольтерьянства, сенсуализма и руссоизма»,—говорил, напр., В. В. Каллаш [1]). И в известной мере это правильно, но только, с нашей точки зрения, в этом обстоятельстве следует видеть не плюс, но минус. Лейбниц, Вольф и другие немецкие философы идеалистического направления, смесью теорий которых пичкали студентов лейпцигские профессора, действительно, впоследствии умеряюще влияли на некоторые стороны мировоззрения Радищева, а в некоторые периоды его жизни служили к укреплению в нем упадочных настроений.

Необходимо, впрочем, оговориться, что вопрос о немецких влияниях лейпцигского периода в жизни Радищева и его товарищей далеко не полностью освещен еще в нашей литературе. Известно, например, что Радищев (и, вероятно, Ушаков) был любимым учеником проф. Платнера, который много лет спустя с теплотой вспоминал о нем. Платнер препо-

---

[1]) «А. Н. Радищев (опыт характеристики)» — введение к Полному Собр. соч. А. Н. Радищева под ред. В. В. Каллаша, М. 1807, т. I, стр. 24.

давал философию и смежные дисциплины. Но в то время он был еще очень молод (род. 1744 г.) и преподавание его, вероятно, носило характер осведомительный, а не было «учением», к которому прислушиваются, как к слову учителя. Первый том его «Афоризмов» вышел в 1776 г. Но если бы можно было утверждать, что в годы пребывания наших студентов в Лейпциге взгляды Платнера установились уже, то пришлось бы допустить, что именно он мог заложить впервые в их умах скептическое направление. Прививкой от материализма и атеизма в таком случае его преподавание быть не могло [1]). Кстати заметим здесь, что все разговоры о прочности идеалистической закваски, полученной Радищевым в студенческие годы, основываются, главным обарзом, на том, что он пользуется произведениями немецкой идеалистической философии для защиты бессмертия души в своем сочинении «О человеке, об его смертности и бессмертии» (1792). Но не говоря уже о том, что строгий анализ защиты Радищевым бессмертия приводит такого беспристрастного исследователя, как И. И. Лапшин, к заключению, что Радищев «был совершенно чужд идеалистического образа мышления» [2]), его заимствования у немецких философов, как, впрочем, и у французских материалистов, прямо показывают, что он их только что читал и продумал. Сочинение Гердера, напр., «Идеи к философии истории человечества», откуда сделано особенно много заимствований, выходило в свет лишь в 1784—91 гг.

Профессорское преподавание могло удовлетворить таких ищущих истины людей, как Ушаков и Радищев, лишь недолгое время. От тех же самых профессоров они неизбежно должны были узнать о существовании другой философии, и некоторые из идей этой философии, хотя и враждебно изложенные и истолкованные, не могли не пробудить у них желания обратиться к первоисточникам. Радищев рассказывает, что Ушаков не удовлетворялся университетским преподаванием, но стремился «иметь понятие о других частях учености», и с этой целью нанимал на свой счет учителей. Но «надежнейшим он всегда почитал чтение книг». На слово учителей он не полагался, но, сопоставляя прочитанное с преподанным официально, «старался отыскать истину в среде различия оных». К сожалению, не все произведения новейшей философии доходили до лейпцигской молодежи и, приблизительно, до 1768 года они совершенно не были непосредственно знакомы с произведениями французских материалистов. Только в этом году им довелось прочесть знаменитую книгу французского материалиста Гельвеция «О духе», десять лет тому назад произведшую сенсацию не только во Франции, но и во всей Европе.

Лейпцигские студенты были посвящены в материалистическую философию не Европой, а дворянской Россией. Какой-то сановник, «мечтанный покровитель учености», как называет его Радищев, проезжавший из России в Италию, познакомился с Ушаковым и сблизился с ним настолько, что они проводили вместе целые дни, «упражняяся в рассужде-

---

[1]) Маутнер предполагает, что по внутреннему убеждению Платнер был атеистом.

[2]) «Философские воззрения Радищева» в прил. ко II тому Полн. Собр. соч., стр. XVIII (имеется отдельное издание); подчеркнуто автором.

ниях, большею частью метафизических». Именно этот сановник О... и познакомил Ушакова и его товарищей с книгой Гельвеция [1]).

«Признаться надлежит, рассказывает Радищев,—что О... присутствием своим в Лейпциге и обхождением с нами возбудили как в Федоре Васильевиче, так и во всех нас великое желание к чтению, дав нам случай узнать книгу Гельвециеву о Разуме. О... толикое пристрастие имел к сему сочинению, что почитал его выше всех других, да других, может быть, и не знал. По его совету, Федор Васильевич и мы за ним читали сию книгу, читали со вниманием, и в оной мыслить научился... В сем отношении сочинение его немалую может всегда приносить пользу».

Эти слова написаны Радищевым в зрелом возрасте и в них в значительной степени вылинял тот энтузиазм, который вызвал в нашей молодежи французский материалист. Книге Гельвеция здесь отводится лишь роль пособия в науке правильно рассуждать, оценки же содержания ее прямо не дается, но уже слышатся неодобрительные нотки.

На самом деле, именно своим содержанием эта замечательная книга произвела целый переворот в умонастроении Ушакова, Радищева и др. Если потом, незадолго до своей кончины, Ушаков и начал писать критические замечания на Гельвеция, замечания, в которых сильно сказывается бескрылая мысль университетской философии, то непосредственно по ознакомлении с Гельвецием, несомненно, увлечение было полным. Глубокие следы этого увлечения мы находим и в оставшихся после Ушакова сочинениях, опубликованных Радищевым, и в сочинениях самого Радищева, написанных им до ссылки в Сибирь. Отзыв Ушакова, который мы позволим себе здесь привести, дополняет рассказ Радищева.

Обращаясь к тому самому проезжему русскому вельможе, который «извлек душу его из бездействия и уныния», он говорит: «Вы вселили в меня неутомимое рвение к исследованию всех полезных истин и отвращение непреоборимое ко всем системам, имеющим основание в необузданном воображении их творцов, и мерзение к путанице высокопарных и звонких слов, коими прежде сего я отягощал память мою. Но сколь велика долженствует быть, наконец, моя признательность за то, что от вас познал я удивления достойного сочинителя (Гельвеция), коего книгу вы благоволили прочесть со мною.—После того я три раза читал ее со всевозможным вниманием и для того только воздерживаюсь хвалить его, что я уверен совершенно, что хвалить такого мужа, как есть сей, должен тот, кто сам заслужил уже похвалу» [2]).

Мы видим, таким образом, что до ознакомления с Гельвецием, Ушаков и его друзья совершенно не были знакомы с французским материализмом. Книга Гельвеция была для них истинным откровением, она вывела их из тумана идеалистических теорий, отягчавших бесплодно их умы,

---

[1]) В литературе высказывалось предположение, что знатный русский барин, познакомивший студентов с книгой Гельвеция, был не кто иной, как один из Орловых. Эта догадка основана, во-первых, на предложении, что инициал, которым обозначение этого русского Радищева — (Фита), в первоначальном издании попал по ошибке наборщика вместо О, и, во-вторых, на том обстоятельстве, что А. Г. Орлов в сопровождении брата Ф. Г. Орлова действительно побывал в 1768 году в Лейпциге проездом в Италию.

[2]) «Житие Федора Васильевича Ушакова, с приобщением некоторых его сочинений».—«Осьмнадцатый век», кн. I, М. 1869, стр. 231. В изданиях собраний сочинений Радищева, переведенные последним (с французского и немецкого) сочинения Ушакова не печатались

и привела к исканию «полезных истин». А «полезные истины», проповедывавшиеся Гельвецием, нам известны уже по предыдущему изложению.

Всю книгу Гельвеция проникает пламенная любовь к человечеству и жгучая ненависть ко всякому угнетению и порабощению. Религия во всех ее видах и деспотизм во всех его формах—его злейшие враги, и в борьбе с ними он вызывается до редкого пафоса, потрясающего и увлекающего. И он не мог не увлечь и не потрясти русских студентов в обстоятельствах их лейпцигской жизни. Он вывел их из тупика, указав выход в изучении человека, на основании морали, рассматриваемой, как физическая наука, и в изучении человеческого общества, рассматриваемого как целое, непрерывно изменяющегееся под влиянием внешней природной среды. Правда,, всего Гельвеция они не узнали и не поняли. Гельвеций-атеист оказал на них гораздо меньшее влияние, чем Гельвеций моралист. Но вина за это ложится не на руских студентов, а на то обстоятельство, что они, во-первых, были русскими, т. е. детьми очень отсталой страны, а, во-вторых, что они учились в Германии, стране хотя и менее отсталой, но, тем не менее, сильно охлаждавшей зной революционных порывов, которыми дышала Франция.

Кроме того, книга Гельвеция, вызвав у них отрицательное отношение к идеалистической метафизике и направив их искания в сторону «полезных истин», пробудила в них обостренный интерес к другим французским просветителям и в особенности к тем просветителям, которые занимались общественными вопросами. Они изучают Монтескье, Мабли и Руссо, политические теории которых легли в основание общественно-политических взглядов Радищева, исповедывавшихся им всю его жизнь.

Помимо посвящения русских дворян в философские, общественные и политические вопросы, лейпцигское пятилетие вообще сделало из них европейски образованных и мыслящих людей. Когда Пушкин в своей известной статье о Радищеве говорил, что ему ученье в Лейпциге не пошло в прок и университетская жизнь принесла мало пользы, что он—истинный представитель полупросвещения и что его характеризует «невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные, поверхностные сведения, наобум приноровленые ко всему», то наш великий поэт выказал себя сам далеко не в блестящем свете. Этот чудовищно несправедливый отзыв продиктован отрицательным отношением Пушкина в конце его жизни к передовым взглядам Радищева и далеко не совпадает с его отношением к Радищеву в годы молодости. На самом деле, по обширности своих познаний и разносторонности их, Радищев не имел себе равного среди русских людей того времени и мог, по справедливости, считаться одним из образованнейших европейцев. От университетской науки, и в частности, от юриспруденции, для изучения которой специально находился в Лейпциге, он взял все, что она могла ему дать. Его успехи в философии обратили на него, как мы сказали выше, особенное внимание Платнера. Современники отмечали также его обширные познания в естественных науках, в химии и медицине. В частности, свои познания в медицине он с успехом применял в сибирской ссылке.

2. Душевный кризис Радищева.—Радищев и масонство.

В 1771 году Радищев и некоторые из его друзей возвратились в Россию. Чувства, которыми были одушевлены они, нам представить нетрудно. Горячая любовь к родине, стремление отдать на служенеи ей все свои силы, любовь к угнетенному народу и желание содействовать его освобождению от тяжелого ига самодержавия и крепостного права—все эти чувства волновали их грудь. Когда они увидели границу, отделяющую Россию от Курляндии, они пришли в бурный восторг. Из-заграничного далека они не знали всего происходящего в России. Приходившие к ним с родины вести говорили о благих начинаниях царицы в духе тех же самых идей, на которых воспитались они. Пустозвонкие слова ее манифестов и деклараций, предназначенные для европейского общественного мнения, обольщали и их. И из-за этих казовых реклам они не видели неприглядной правды. Разочарование неизбежно должно было прийти, хотя, может быть, и далеко не сразу. Об этом разочаровании говорит сам Радищев в «Житии», обращаясь к своему другу Кутузову: «Признаюсь, и ты, мой любезный друг, в том же признаешься, что последовавшее по возвращении нашем жар сей в нас гораздо умерило. О вы, управляющие умами и волею народов властелины, колико вы бываете часто кратковидцы и близоруки, коликократно упускаете вы случай на пользу общую, утушая заквас, воздымающий сердце юности! Единожды смирив его, нередко на веки соделаете калекою».

И как же было не «утушиться заквасу», не умериться жару, не поблекнуть мечтам, когда вместо плодотворной работы по реформам российских порядков, по просвещению русского народа, по облегчению его тяжкой доли молодые мечтатели были засажены за скучную канцелярскую работу. Радищев вместе со своим другом Кутузовым и еще одним из окончивших заграничную науку были назначены в правительствующий сенат на должность протоколистов.

В этом назначении, несомненно, видна злая воля самой Екатерины или кого-либо из ее приближенных, прекрасно осведомленных об увлечениях лейпцигских студентов и желавших пообломать им слишком широко на российский масштаб развернувшиеся крылья. Как сообщал в своих записках сын Радищева Николай, канцелярское начальство ни в чем не отличало протоколистов с заграничным образованием от малограмотных приказных, погрязших во взяточничестве и крючкотворстве. В этой затхлой и пошлой среде, за удручающей своей механичностью работой они должны были забыть о светлой независимости минувших дней и стать послушными, нерассуждающими и некритикующими исполнителями.

Но это не так легко могло случиться: заквас был очень силен. Сначала Кутузов, а затем Радищев находят случай перейти в военную службу. Как писал впоследствии в своих показаниях Радищев, он уже в 1773 году «был взят в штат его сиятельства графа Брюса [1]) обер-аудитором». Эта новая служба была им избрана, повидимому, лишь с целью избегнуть сенатской атмосферы и ни уму, ни сердцу его ничего не давала. Очень возможно, что она даже оставляла свободным его время для других

---

[1]) Граф Брюс, впоследствии московский главнокомандующий, в то время был временно начальствующим в столице для охранения ее от чумы.

занятий, потому что как раз в это время мы видим его занятым литературным трудом.

Первые опыты Радищева на литературном поприще, однако, ограничиваются переводами [1]) и стихотворством, которому и сам он впоследствии никакого значения не придавал, называя его «любовным враньем». Затем после женитьбы и кратковременной отставки мы видим его вновь на службе, на этот раз в Коммерц-коллегии (1777), где, собственно, и начинается его служебная карьера. Через три года он командируется на петербургскую таможню в качестве помощника управляющего и служит там до разразившейся над ним в 1790 г. катастрофы. Его независимость в отношении начальства, человеколюбие и справедливость в отношении людей низших по положению и зависимых, наконец, его бескорыстие даже там, где, без всякого риска и порицания со стороны окружающих, можно было нажить чуть ли не миллионное сотояние, создают ему славу чудака. «Многие его осуждали,—говорит сын Радищева, приведя ряд фактов «чудачеств» своего отца,—за то, что он не наживается и не пользуется удобным случаем сделать себе хорошее состояние, но он был философ XVIII века и презирал подобные взгляды и мнения». Именно философ XVIII века в роли таможенного досмотрщика он был. И то, что окружающие считали дон-кихотством, чудачеством—было в нем второю натурою. Слово с делом, теория с практикой у него не расходились ни при каких обстоятельствах. Исключительно редким явлением в русской жизни он был!

Нетрудно понять, как он чувствовал себя в окружающей среде. Иллюзии юности, мы знаем, быстро в нем рассеялись. На смену им пришла трезвая оценка действительности, оценка тем более безотрадная, что, благодаря ему уму, знаниям и наблюдательности, анализ его был и глубже и шире, чем у других современников, обладавших передовыми взглядами. Пропасть между идеалами и действительностью была огромной, незаполнимой. При отличавшей его чуткости и впечатлительности [2]), он должен был переживать страшные нравственные муки. «Я взглянул окрест меня,—говорит он в своем «Путешествии»,—душа моя страданиями человечества уязвлена стала». Это не слова, а действительно испытываемое чувство. Ко всему нужно прибавить его духовное одиночество—обычный удел людей, поднявшихся высоко над средним уровнем и неспособных на компромисс, на примирение. Это отражалось и на его внешности. По словам одного из современников, он был всегда погружен в себя и имел вид человека, занятого только своим духовным миром.

Трагедия людей с уязвленной душой—явление нередкое в XVIII веке. Мы видели это выше. Угрюмость, замкнутость, презрительный вид, так часто отмечавшиеся современниками, как внешняя печать «вольтерьянства», отражали внутреннюю неудовлетворительность и безысход-

---

[1]) Он перевел книгу своего любимого автора Мабли «Размышления о греческой истории или о причинах благоденствия и несчастия греков (1773) и «Офицерские упражнения», увидевшие свет значительно позже. В первом переводе он нашел случай высказать свои взгляды, обрушившись в примечании против самодержавия, этого, как он писал, «наипротивнейшего человечеству естеству состояния».

[2]) На эту чисто психическую особенность Радищева впервые обратил внимание один из ранних и наиболее серьезных его биографов М. И. Сухомлинов: «Преобладающей, отличительной чертой Радищева была необыкновенная впечатлительность и восприимчивость». (Исслед. и статьи, т. I, стр. 542).

ность. Самоубийство, сумасшествие были часто результатом этой трагедии у одних, другие постыдно искали прибежища в мистическом масонстве, как, например, друг и сначала единомышленник Радищева А. М. Кутузов, тоже бывший лейпцигский студент, или в религии отцов. И только немногие, подобно Радищеву, находили в себе силу отвлечься от личных переживаний и подняться до чувств, сближающих их со страдающими и угнетенными, но жаждущими избавления народными массами. Как «философ XVIII века», как «русский энциклопедист» [1]), он понял, что «бедствия человека происходят от человека», т. е., что люди сами виноваты в них. «Я человеку нашел утешителя в нем самом»,—говорит он.—«Воспрянул я от уныния моего, в которое повергли меня чувствительность и сострадание. Я ощутил в себе довольно сил, чтобы противиться заблуждению, и — веселие незреченное!—я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть в благодействии себе подобных».

Найдя этот единственно достойный выход, Радищев мог уже не смущаться трудностями, лежавшими на пути к поставленной им себе благородной цели. Таможенный чиновник в нем отходит на самый последний план, и в душе его снова воспрянули и заняли первое место те святые порывы, с которыми много лет назад он возвращался из-за границы в Россию. Только теперь перед нами не юноша-мечтатель, а созревший борец, прошедший трудную школу и закалившийся в испытании.

То обстоятельство, что Радищев не выступал в печати в течение многих лет, свидетельствует, что душевный кризис, который он обозначает словом «уныние», был затяжным и глубоким. Но можно с уверенностью сказать, что никогда за эти годы он не забывал былых стремлений и что он не чувствовал себя усмиренным. В общественной обстановке того времени слишком трудно было выступить с поднятым забралом, выступить революционером, каким чувствовал себя Радищев, а не крохоборствующим реформистом. Чтобы убедиться в этом, достаточно бросить взгляд на то, в каких формах в эти именно годы проявлялась «общественная деятельность» других просвещенных русских людей и каково могло быть отношение самого Радищева к этой деятельности.

Литература в то время была единственным органом, через который могли бы найти свое выражение взгляды передовых русских людей. В начале царствования Екатерины литература, действительно, эту роль как будто отчасти играла при благосклонном участии самой либеральствовавшей императрицы. Но к началу 70-х годов уже повеяло холодком реакции. Один за другим закрываются сатирические журналы, взявшие слишком высокий тон; журналы, сменившие их, полны панегириков и пресмыкательства, и этой позорной ценой даже такие люди, как Новиков, покупают дозволение власти робко затрагивать некоторые и не самые важные отрицательные стороны русской действительности. Говорит о самом больном—о крепостном праве со всеми его ужасами, о произволе вельмож, о дурных законах—было запрещено. Вопросов, до которых нельзя было касаться даже в мягкой форме верноподданнического укора было так много, что правдивому и независимому писателю прямо некуда было деться. Оттого все те, кто вслед за Новиковым пытались заняться публицистикой, быстро сошли со сцены. А самого Новикова невозможность проявить свои задатки общественного деятеля, привела, с одной сторо-

---

[1]) Так характеризовал Сухомлинов Радищева.

ны, к крохоборческому филантропизму, а с другой—к масонству в его самых реакционных формах.

Как просветительно-филантропическая деятельность, так и масонство в свою очередь были формами общественной деятельности или, правильнее сказать, смягченными формами ухода от общественной деятельности в подлинном смысле слова.

Масонство, проникшее в Россию из-за границы, в конце первой половины столетия, влачило первоначально жалкое существование и служило скучающим барам одним из видов развлечения. К нему привлекала окутывающая его тайна, пышное и сложные церемонии, пропитанные символизмом. Внутренняя сторона масонства, его учение, формально признающее равенство между людьми, преследующее—также формально—задачи освобождения и облагороживания человеческой личности, почти не останавливали на себе внимания первых русских «вольных каменщиков». Но когда в начале 70-х годов в стране обозначилась правительственная реакция, масонство стало играть роль убежища для всех тех, кто разочаровался в возможности приложением своих сил изменить и улучшить общественный и политический порядок и стал искать выхода для своих стремлений в других видах деятельности. Здесь содержание масонства, суть его учений оказались очень кстати. В противоположность французскому вольнодумству, непримиримому и революционному в вопросах религии, философии и политики, оно оправдывало непротивление социальному злу, отрывало от политики и в то же время сохраняло надежду на лучшее будущее для человечества. Масонство учило, что самый лучший, самый близкий и в то время наиболее соответствующий духу христианства путь к всеобщему счастью лежит в нравственном перерождении людей. Не нужно никакой борьбы, потому что борьба только усиливает дурные стороны человеческой натуры. Нужно углубиться в собственную душу, познать самого себя и совершенствоваться. Пример и слово убеждения—вот единственные средства распространения истины. Масонство, таким образом, было чрезвычайно далеко от того умонастроения, которое царило среди передовых людей Франции и которое привезли с собой из Лейпцига Радищев и его друзья. Для них уход в масонство означал бы действительную измену их юношеским идеалам и был прямым последствием разочарования.

Расцвет масонства в конце 70-х и в 80-х годах был самым ярким свидетельством упадка общественного настроения, общественной реакции, при чем далеко не случайно из всех систем масонства по своему значению и роли среди нашей дворянской интеллигенции выделилось розенкрейцерство, или мартинизм с его мистицизмом и воинствующей враждебностью к французскому просвещению. Но с розенкрейцерством, самым ярким представителем которого был Новиков, тесно связана в русской истории издательско-просветительная и филантропическая деятельность. Служила ли эта деятельность выражением прогрессивных стремлений?

Поскольку дело шло об издании и распространении научных и научно-популярных книг, о преподавании русскому народу грамоты и полезных сведений, об устройстве аптек и больниц и об оказании помощи голодающим крестьянам, эта деятельность, как ни незначительна она была по своим размерам, была, конечно, явлением положительным. Не малое значение имел тогда также самый факт проявления общественной инициативы. Но в то же время издательская деятельность Новикова и его

единомышленников главною своею целью ставила распространение книг духовно-нравственных и мистических. Их филантропическая работа была проникнута своеобразным религиозным фанатизмом, совершенно почти скрывавшим от них самих и от окружающих ее общественный смысл. Поэтому говорить о ней, как об явлении безусловно прогрессивном, не приходится.

Могло ли все это удовлетворить Радищева, поскольку он не нашел в литературе возможности полностью проявить свои передовые убеждения? Нет, конечно. Он мог быть разочарован в русской действительности, в русском обществе с его отсталостью, низкопоклонством, инертностью и спячкой, но в своих убеждениях он не разочаровался. Он продолжал оставаться «философом XVIII века» и не хотел примириться со всем, что видел вокруг себя. По натуре он принадлежал к числу тех людей, которых он сам характеризовал в «Житии», как необыкновенных, «устраняющихся от проложенных стезей и вдающихся в неизвестные и непродолженные». Деятельность,—говорил он,—есть знаменующее такие умы качество. Мятежное беспокойство преобладает в них.

И мог ли он с этой вечной жаждой творческой деятельности, с этим мятежным умом, с сердцем, исполненным «чувствительности и сострадания» и с «уязвленной» душой, пойти в лагерь тех, кто окопался в бесплодных религиозно-нравственных умствованиях и обманывал себя теорией малых дел? Мог ли он, воспитанный на французской философии, всецело земной, чуждой и враждебной всякому мистицизму, всякому идолопоклонству, всякому преклонению перед авторитетами, мог ли он отрешиться от своего вольнодумства и реформаторства? Мог ли он поверить, что, только совершенствуя людей, можно усовершенствовать условия их общественного бытия, если он, как ученик Гельвеция, знал, что, наоборот, только изменяя эту среду, добиваясь наиболее благоприятных условий жизни для наибольшего числа людей, возможно сделать людей счастливыми и, следовательно, добродетельными?

Радищев не мог стать масоном-мартинистом, как стал его друг Кутузов, как стал им Новиков, который, по собственным словам, принял масонскую веру потому, что «находился на распутьи между вольтерьянством и религией и не имел точки опоры или краеугольного камня, на котором мог бы основать душевное спокойствие». Радищев на перепутьи не находился, имея достаточную точку опоры в своих передовых взглядах, и самая мысль о душевном спокойствии была ему чужда и враждебна.

Своего отрицательного отношения к масонским идеалам Радищев и не скрывал. Со слов его сына нам известно, что, когда Кутузов увлекся масонством, он хотел завербовать и своего друга. Но Радищев не только не поддался убеждениям бывшего единомышленника, но, в свою очередь, пытался вернуть его на путь истинный. Их переписка по этому вопросу могла бы составить целую книгу, но, к сожалению, она утрачена. Откликом этой полемики, несомненно, являются несколько страничек в «Путешествии», на которых Радищев пером новгородского семинариста зло насмехается над мартинизмом. «Многие уже начинают обращаться к суеверию (от вольнодумства),—говорит он.—Разверни новейшие таинственные творения, возмнишь быти во времена схоластики и словопрений, когда о речениях заботился разум человеческий, не мысля о том, был ли в речении смысл». Он боится, что это заблуждение может распростра-

ниться, потому что «пары, в грязи омерзения почившие, уже воздымаются и предопределяются об'яти зрения круг», и выражает пожелание, чтобы нашелся такой писатель, который показал бы движение человеческой мысли, ее под'емы и падения «в туманы предрассудков и суеверия», чтобы «заградить полет невежества». В этих падениях он видит крайнее посрамление разумной твари» [1]).

Эта резко отрицательная оценка относится к крайнему правому течению масонства—к розенкрейцерству.

В. П. Семенников в своих исследованиях о Радищеве полагает, что он был масоном более левого толка и что «разномыслие Радищева с московскими масонами можно рассматривать как разногласие двух течений масонства, а не как борьбу масонства с «вольтерьянством» [2]). Правда, фактические данные для такого утверждения отсутствуют, если не считать сохранившегося известия, что вскоре по возвращении из Лейпцига, в 1773 г., Радищев посещал ложу «Урания». Были затем слухи об его причастности к масонству, и на основании этих слухов Пушкин впоследствии, ничтоже сумняшеся, записал его в «мартинисты». Но к масонству, благодаря его таинственности, люди непосвященные имели обывательскую привычку относить всех вообще людей, поднявшихся над средним уровнем и потому «загадочных» в своих поступках. Для решения вопроса с его формальной стороны большее значение могло бы иметь свидетельство сына Радищева. Но в своих записках П. А. Радищев, отвечая Пушкину, говорит только о том, что « в масоны записывались тогда все порядочные люди»; однако, значение этих слов, как косвенного подтверждения принадлежности Радищева к масанству, он тут же уничтожает, говоря, что отец его смеялся над обрядами масонства. Презрительное отношение к обрядам заставляет предполагать, что, если Радищев и был формально членом какой-нибудь петербургской ложи, то, во всяком случае, он не был масоном особенно ревностным, и масонство не определяло линии его поведения. К масонству, действительно, в то время очень многие просвещенные люди примыкали отчасти из моды, заимствованной с Запада [3]), отчасти из стремления найти в «ложе» место, где можно, ничего не опасаясь, говорить на животрепещущие темы.

Неформальные доводы, приводимые В. Семенниковым в пользу его предположения о принадлежности Радищева к масонству, вполне убедительными нам не кажутся. Впрочем, он сам, повидимому, думает, что этот вопрос не играет сколько-нибудь значительной роли в истории жизни Радищева. «Масонская среда,—говорит он,—влияла на Радищева только в той степени, в какой она питала гуманное и патриотическое его настроение, но не более».

Таким образом, Радищев, не нашедший, благодаря политическим обстоятельствам, выхода для своей революционной энергии в литературе

---

[1]) В «Кратком повествовании о происхождении цензуры» («Путешествие» тл. «Торжок») он говорит, что «мысль великая рождала иногда невежество», и в качестве примера этому указывает, что «разум философский... произвел иллюминатов». Под иллюминатами здесь имеются в виду именно масоны-мартинисты, что, между прочим, показывает, что о немецких иллюминатах Радищев не имел представления.

[2]) «Радищев. Очерки и исследования». ГИЗ. 1925 стр. 106.

[3]) Во Франции была известна ложа «Девяти сестер», основанная атеистом Лаландом, среди членов которой были Гельвеций, Франклин, Дидро, Вольтер, Д'Аламбер, Кондорсэ и ряд прославившихся потом во время Революции людей.

70-х годов, не мог найти его и в масонстве, тем более, что единственно деятельное течение этого масонства—розенкрейцерство было реакционным и во всех отношениях противоречило укоренившимся в нем взглядам.

Что же вывело Радищева из его «уныния»? В письме к «духовнику» Шешковскому, написанном из тюрьмы в ожидании приговора, он говорит, что на сочинение «Путешествия» его вдохновила «общечитаемая» в России знаменитая книга аббата Рэйналя «Философская и политическая история обеих Индий». Он начал читать ее в 1780 или 1781 г., но затем смерть жены прервала это чтение. Только в 1785 г. он Рэйналя дочитал и тогда начал писать сам. Письмо, обращенное к злобному и бессердечному следователю, не может почитаться чистосердечным и искренним. Самое большее, если здесь намечено одно из влияний, побудивших Радищева к литературному выступлению. Истинная же причина должна была лежать не в книжном влиянии, а в впечатлениях от внешних событий и в оживившемся, вероятно, вследствие этих событий, обмене мнениями с немногими единомышлениками.

3. Антирелигиозность Радищева в 80-е годы.

Событием, вызвавшим у Радищева непреодолимое желание взять в руку перо, была, как совершенно бесспорно установлено В. Семенниковым, американская революция, и первым произведением, в котором он дал выход одушевлявшим его чувствам, была ода «Вольность», написанная в период 1781—1783 г.г. [1]).

Ода «Вольность» не образцовое литературное произведение. Радищев сам видел многочисленные ее недостатки и поэтому, перепечатывая ее в своем «Путешествии», сильно урезал ее. Она—политический памфлет прежде всего, и самое яркое, самое сильное и самое революционное из всех появившихся в XVIII веке политических произведений этого рода не только в России, но и на Западе. В этом главное ее историческое значение. Затем, по отношению к самому Радищеву, который в ней «нам первый вольность прорицал», она представляет недвусмысленный документ для суждения о революционности его взглядов. В этом смысле она как бы программное произведение. В «Вольности» весь Радищев этого периода—пылкий республиканец-революционер, борец против тирании. И для характеристики его отношения к религии «Вольность» имеет исключительно большой интерес.

Говоря о лейпцигском периоде жизни Радищева, мы установили, что вместе со своим другом и ближайшим учителем Ушаковым он проделал значительный путь от насмешек над религиозным обиходом («непочтение к священным вещам») до отрицания личного бессмертия. Но там мы еще не видели, чтобы утрата религиозности сопровождалась антирелигиозным настроением. Теперь, в зрелые годы, антирелигиозность Радищева бросается в глаза. Описывая в духе распространенных тогда те-

---

[1]) К этому же периоду относится другое небольшое произведение Радищева «Письмо к другу» (1782), в котором также наиболее ярко сказался его политический радикализм.

орий первоначальный период в жизни человеческого общества, золотой век в жизни людей, когда свобода была ограничена только справедливым законом, основанным на гражданском равенстве, он ищет причин возникновения общественного неравенства. Что возмутило кристально-ясную чистоту первоначального закона? Обман,—отвечает он, — религиозный обман, сопутствующий стремлению хищных и своекорыстных людей к богатству и власти.

Религия—стоглавая гидра. Это—ужасное чудовище с умильной улыбкой, всегда готовое проливать слезы, но зубы его полны смертельного яда. Оно

Земные власти попирает,
Главою неба досягает;
Его отчизна там, гласит.
Призраки, тьму повсюду сеет,
Обманывать и льстить умеет
И слепо верить всем велит.

Религия, «повсюду вея ползкий яд», покрывает темнотою человеческий разум. Она поработила людей, заковала их в броню заблуждения и велела бояться истины. На место прекрасного и чистого закона был введен новый, о котором «царь вещает», что это—закон божий, а мудрец-философ определяет, как святой обман, изобретенный с целью «давить народ».

Сей был, и есть, и будет вечный
Источник лют рабства оков.

Таково, по Радищеву, происхождение всяческого зла, бичующего людей, начало общественной несправедливости. Связь положительной религии с социальным угнетением для него вне сомнений. Всюду, «где тусклый трон стоит рабства», люди чтут в царе образ божества. В тесном союзе между собою, разделяя труд обмана и угнетения, поддерживая друг друга одна обманом, а другое — силой, владычествуют религия и самовластие.

Власть царская веру сохраняет,
Власть царску вера утверждает,
Союзно общество гнетут:
Одна сковать рассудок тщится,
Другая волю стерть стремится;
На пользу общую, рекут.

В такой стране «плодов златых не возрастает», заглохнут стремления ума, запустеют поля, померкнет меч славы и храм мудрости обветшает. Словом, совсем в том же духе, в каком декламировали против феодально-католического угнетения философы-борцы за торжество буржуазного порядка. Только наиболее последовательные и смелые из этих философов, видя в положительных религиях мощного пособника деспотизма и считая, как общее правило, религию хитроумным обманом жрецов, имевшим целью подчинять непокорный народ, доходили в своих антирелигиозных выступлениях до атеизма. Радищев же, целиком принявший их теории, перед последним выводом остановился и понятие бога исключил из понятия религии. Бог остался для него «создателем естественных благ», вложившим свой закон в человеческие сердца.

По этому поводу следует заметить, что взгляды Радищева в относящихся к религии вопросах неоднократно менялись в своих оттенках. В основе же они совпадали с самым распространенным тогда видом религиоз-

ного отрицания—с формальным деизмом без всякого внутренне-религиозного содержания. Таковы они в оде «Вольность»: бог привлекается лишь как реторическое украшение, представляет собой уступку распространенным взглядам, но не служит выражением действительно религиозного чувства. Не из глубины религиозного чувства, конечно, восклицает поэт-гражданин, обращаясь к богу:

Возможно ль ты чтоб изменился,
Чтоб ты, бог сил, столь уподлился,
Чужим чтоб гласом нам вещал?!

Это просто выпад против духовенства, украшенный для большей выразительности именем божества. Человек, искренне чтящий бога, так вопроса не поставил бы. К богу Радищев относится без веры, безразлично.

Такое же отношение проявляет он в этот период и к вопросу о бессмертии души, важнейшему вопросу для отличения действительной религиозности от религиозности рассудочной. В сочиненной им «Эпитафии» на памятник покойной жены, эпитафии, которую, кстати сказать, ему запретили высечь на памятнике, он выражает сомнение в том, что «мы по смерти будем жить», и очень решительно допускает, что идея личного бесмертия—«мечта, что сердцу льстит, маня».

Итак, в Радищеве эпохи «Вольности» мы находим лишь рассудочный деизм, как форму антирелигиозности.

После того, как в начале 80-х годов из-под пера Радищева вылился его пламенный гимн вольности, он не перестает писать. Отдельные очерки, вошедшие в его «Путешествие», пишутся уже в 1785 и 1786 г.г. Тогда же, под влиянием прочитанного им немецкого перевода знаменитого «Сантиментального путешествия» Стерна, у него созревает намерение написать «Путешествие из Петербурга в Москву» и исполнению этого решения он посвящает ближайшие два года.

Сочинение Стерна пользовалось в свое время в Европе огромным успехом и породило множество подражаний. Сентиментальное настроение, образующее основной тон сочинения, вполне соответствовало вкусам времени и казалось достоинством, как достоинством казалось морализирование. Форма путешествия, в которую облекается многообразное содержание, то легкое, веселое, блестящее юмором, то грустное и чувствительное, то полное пафоса, негодования, возмущения, то, наконец, серьезное и глубокомысленное, эта форма как нельзя больше подошла и Радищеву, который не был способен по своему характеру и обстоятельствам русской жизни кропотливо разрабатывать один какой-нибудь сюжет, откладывая на дальнейшее изложение своих чувств и мыслей по множеству других волнующих его вопросов. В этой форме привлекла его еще также и легкость усвоения читателям вложенного в нее содержания, ее беллетристическая привлекательность. Глубокое и серьезное, искусно обрамленное занятным и живым описанием дорожных встреч и приключений, должно было пленять читателя, захватывать и подчинять намерениям автора. Радищев заимствовал у Стерна не только форму, но и ряд сюжетов. Но он насытил их русским содержанием, обогатил их исключительной силой, силой своего чувства и осмыслил своим теоретическим подходом. В этом отношении он далеко оставил за собой Стерна и других «сентиментальных странников».

Были у него и другие образцы, не даром он был очень начитанным человеком. Но в творчестве Радищева не следует преувеличивать элемент подражания, так как никогда подражание у него не было рабским и ме-

ханическим. Заимствуя у лучших представителей западно-европейской литературы, он только отдавал ей должное, но неизменно делал шаг в сторону перенесения всего лучшего и передового в свою отсталую сермяжную страну.

«Путешествие из Петербурга в Москву»—это энциклопедия чувств и взглядов передового русского человека конца XVIII века. На первый взгляд при его чтении поражает разбросанность и пестрота. Кажется, будто связь между всеми этими сценками и встречами, наблюдениями, подслушанными разговорами, найденными и прочитанными рукописями и т. д. устанавливается только внешне,—почтовыми станциями, на которых путешественник переменяет лошадей, отдыхает или ночует, и звоном колокольчика под дугой. Но когда чтение закончено и вы оглядываетесь на утомительный путь, проделанный вместе с автором, все побочное и второстепенное отходит назад и перед вами встает ярко и мастерски нарисованная картина. Вы начинаете понимать, что этот беспорядок и пестрота входили в планы писателя и облегчали ему овладение вашим умом и чувством. Вы видели все, что нужно видеть, и узнали все, что должны знать. Вам остается вынести приговор. Но и он вам уже подсказан.

Излагать «Путешествие»—неблагодарная задача. Его нужно прочесть. И его стоит прочесть даже в наше время, при всей чуждости нам его старомодного языка и отдаленности от нас его вопросов. «По мере того, как вчитываешься в эту книгу,—говорил Г. В. Плеханов,—впечатление, производимое недостатками, ослабевает, а впечатление, получаемое от ее содержания, наоборот, все более и более усиливается».

Помимо рассматриваемых в нашей работе тем, Радищев затрагивает ряд вопросов быта и общественно-политического строя России. Свою революционную критику он с особенной силой обрушивает на самодержавие и сословное строение государства и на институт крепостного права. По смелости мысли, яркости образов эта критика долго оставалась непревзойденной. На многих страницах своей книги Радищев поражает нас также глубоким пониманием классового происхождения ряда учреждений. Его положительные идеалы не всегда определенны. Беспристрастный анализ, однако, позволяет заключить, что в основном он был сторонником демократически-республиканского строя и если в отдельных случаях отходит с этой позиции к компромиссному либерализму, то такого рода отходы нужно об'яснить его трезвым учетом неподготовленности народа и отсталости страны в целом.

Антирелигиозный мотив на всем протяжении «Путешествия» звучит с прежней силой. Радищев не упускает ни одного повода, чтобы нанести удар по ненавистному «чудовищу». Не останавливаясь на «повести о проданных с публичного торга» (гл. «Медное» в «Путешествии») где только мимоходом задеваются «попы и чернецы», которым мало дела до установления свободы совести, ибо эта свобода покушается не на их овец, а на овец из стада христова, перейдем прямо к очерку о цензуре (гл. «Торжок»), где против духовенства ведется решительная атака.

Радищев—убежденнейший защитник неограниченной свободы печати. Ни до него, ни долго после него в России, не было человека, столь последовательного в этом вопросе и столь смелого. «Розыск вреден в царстве науки,—цитирует он Гердера,—он сгущает воздух и запирает дыхание. Книга, проходящая десять цензур прежде, нежели достигнет света, не есть книга, но подделка святой инквизиции... В областях истины, в

царстве мысли и духа не может никакая земная власть давать решений и не должна»...

«Пускай печатают все, что кому на ум ни взойдет»,—решительно требует он. И в самом деле, какие преступления могут быть совершены печатным словом? Возьмите вопросы религии,—Радищев становится здесь на точку зрения верующего,—и вы увидите, что все, противное естественной религии и откровению, на самом деле совершенно безобидно. «Если думаешь, что хулением всевышний оскорбится, урядник ли благочиния может быть за него истец?». Даже сам царь, мечтающий быть на земле преемником бога, не может быть судьей в обиде отца предвечного. Чем явнее будет заблуждение, тем скорее оно сокрушится. Но «робкие правительства не богохуления боятся, но боятся, сами иметь порицателей. Кто в часы безумия не щадит бога, тот в часы памяти и рассудка не пощадит незаконной власти. Не боящися громов всесильного смеется виселице. Для того-то вольность мыслей правительствам страшна». Бог не может оскорбиться, потому что от отрицания его, раз он существует, его положение не изменится. В конце - концов и неверующие ощущают его [1]). «Гонения делали мучеников; жестокость была подпорою самого христианского закона».

Рассмотрев ряд возражений против свободы печати в различных областях, Радищев приходит к заключению, что подлинную цензуру проводит общественное мнение: «оно дает сочинителю венец, или употребит листы на обвертки»; «наистрожайшая полиция не возможет так воспретить дряни мыслей, как негодующая на нее публика».

Насколько опередил Радищев своих современников в воззрениях на свободу печати, видно хотя бы из того, что такой передовой во многих отношениях человек, как Новиков, сам много страдавший от цензуры, не представлял себе возможности совершенно отменить ее. Наоборот, он полагал, что в некоторых вопросах о н а д о л ж н а существовать. «Общее спокойствие государства,—писал он еще до своего обращения к мистицизму, в период издания сатирических журналов,—требует, чтоб не дозволено было издавать книги, опровержениями закона наполненные, самодержавию и отечеству противные, також сочинения язвительные и соблазнительные».

Цензура—порождение инквизиции,—переходит далее Радищев в нападение;—цензура и инквизиция принадлежат к одному корню. И в «Кратком повествовании о происхождении цензуры» он берется из мрака протекших времен извлечь «ясное доказательство, что священнослужители были всегда изобретатели оков, которыми отягчался в разные времена разум человеческий, что они подстригали ему крылие, да не обратит полет свой к величию и свободе». Задача, как видим, чисто просветительская и труд, вполне достойный ученика французских безбожников.

---

[1]) Стоя на точке зрения философского деизма, Радищев полагает, что «атеист заблуждает в метафизике», как раскольник в трех пальцах. Он просто устанавливает здесь факт со своей точки зрения, но не полемизирует, как полагали, с атеизмом. Напротив, он требует и для атеизма полной свободы, отличаясь в этом даже от таких «деистов», как Новиков. Мысль о принципиальной невозможности оскорбить бога, как всесовершеннейшее существо, между прочим, развивалась учителем Радищева в философии—Платнером (Сухомлинов—«Исслед. и статьи», т. I, стр. 556). Если Платнер, как полагает Маутнер, по существу занимал атеистическую позицию и лишь официально и т. ск. чисто абстрактно защищал «неприкосновенность» всесовершеннейшего, то нельзя ли допустить, что и Радищев стоит на той же позиции? Тон его рассуждений, как-будто, оправдывает такое предположение.

В дальнейшем исторические факты перемешиваются с характерными для эпохи декламациями против духовенства.

«Путешествие» писалось, как мы сказали, не за один присест, а на протяжении двух-трех лет, при чем даже при корректуре был внесен ряд существенных изменений. Поэтому при изложении своих положительных взглядов по религиозным вопросам Радищев иногда меняет тон, а иногда даже как будто и содержание. Так, наряду с выражениями формул чистого деизма, с признанием, например, что чудеса мира есть следствие первоначального творческого акта «источника сил» [1]) мы находим и более «религиозные» высказывания. Например, в главе «София», после скептического вопроса: есть ли смерть конец скорби?—путешественник молитвенно обращается к «отцу всеблагому»—«источнику всех благ». В главе «Бронницы» он поднимается на высокую гору, где в древние времена стоял храм; жрецы этого храма славились своими предсказаниями. И вот, путешественник, вообразив себя переселенным в древность, впадает в «божественный ужас» и слышит «глас грому подобный». Этот глас, между прочим, вещает, что высшая премудрость так устроила разум и сердце людские, что в них только и нужно искать разгадок бытия. Но когда путешественник приходит в себя после этого транса, он слышит другой—на этот раз тайный—глас, об'ясняющий, что не все после смерти рушится, не все будет прах, но «пребудет нечто во веки живо». Крестицкий дворянин, идеал воспитателя, дал своим детям такую связь понятий, ведущих к познанию бога, что разум, очищенный от предрассудка, побудил их принять доводы за религию откровения и отвергнуть доводы против нее. Они выбрали млеко, а не желчь и «восприяли сосуд утешения неробко».

Означает ли все это, что Радищев «ощущал» бога и, ощущая, «колебался» между деизмом и откровенной верой, «колебался и в вопросе провидения» и даже в борьбе между скептицизмом и атеизмом, с одной стороны, и мистическим масонством—с другой, «был на стороне масонства»? Хотя все это утверждалось [2]), мы полагаем, что в период сочинения «Путешествия», т. е. в течение всех 80-х г.г., Радищев в общем и целом занимал позицию последовательно деизма, отклоняясь от нее лишь чисто внешне, т. е. подчиняясь теме и в интересах большей убедительности становясь на чуждую точку зрения. Что это было так, а не иначе, нам кажется, ясно из того, что в «Житии Ф. В. Ушакова», написанном в 1789 г., или, может быть, в конце 1788, совершенно не имеется намека на какие бы то ни было колебания. Напротив, в этом сочинении мы находим хотя и косвенное, но недвусмысленное утверждение, что идеи религии—ад, рай, сатана, бог—есть мечтательные порождения пытливого ума человеческого, вдавшегося в пределы невозможного и непонятного.

Что касается утверждения, что в борьбе между вольнодумством и масонством Радищев был на стороне последнего, оно нам кажется совершенно чудовищным. Дело в том, что не все масонство в России было опре-

---

[1]) Совершенно в духе отвлеченного деизма, или даже атеизма, написано посвящение «Путешествия». «Ужели,—спрашивает реторически Радищев,—природа толико скупа была к своим чадам, что... сокрыла истину навеки? Ужели сия грозная мачиха произвела нас для того, чтоб чувствовали мы бедствия, а блаженства николи?». «Глас природы» раздается в «сложении» его и требует сорвать завесу с «очей природного чувствования». Действительный чтитель «промысла» никогда так не поставил бы вопроса.

[2]) В. П. Семенников, «Радищев»—стр. 92.

деленно реакционным, а только его мистическое направление—розенкрейцерство, мартинизм. Именно это направление в лице Новикова, Шварца, Лопухина и др. боролось с проникавшими в Россию прогрессивными западными влияниями, главной чертой которых было религиозное вольнодумство. И Радищев был именно на стороне вольнодумства против мистического масонства, как бы указано выше [1]). Свое несогласие с мартинистами во мнениях он подчеркивает и в посвящении «Путешествия» А. М. Кутузову и в отдельных выпадах против них. С другой же стороны мартинисты не только не считали его своим союзником, но и порицали его как за политический радикализм, так и за религиозное вольнодумство.

4. Радищев после 1790 года

«Путешествие из Петербурга в Москву»—книга исключительно мятежная, и ее выход в свет (в июне 1790 г.) является одним из крупнейших политических событий в жизни России конца XVIII столетия. Наше восхищение перед виновником этого события должно быть тем больше, чем Радищев не только должен был преодолеть ряд технических препятствий к изданию своей книги, но и должен был учесть весьма серьезные опасения за свою личную сдуьбу. Пушкин и вслед за ним многие писавшие о Радищеве предполагали, что автор сам не понимал «всей тяжести своих безумных заблуждений». Но ряд смягчений в тексте «Путешествия», сделанных с явной целью обойти цензуру, затем имеющееся в неопубликованном варианте книги предположение о возможности ареста и, наконец, сокрытие авторства от сочувствовавшего отчасти его взглядам гр. А. Р. Воронцова, его ближайшего начальника,—все это показывает, что опасность не была от него скрыта. В качестве предупредительных мер он не выставил на книге своего имени, напечатал ее в домашней типографии, т. е. в некотором роде тайно, посылал ее в цензуру не лично, а через доверенное лицо. Цензор разрешил книгу к печати, не читая. Обнаружив это, Радищев включил в текст много нового и усилил смягченные ранее места [2]). Это—поступок, юридическая незаконность которого была ему ясна, но порицать за который его могли только охранители. Единственное, чего мог не учесть Радищев, идя на риск открытия его авторства, это, что императрица, относительно которой он питал еще некоторые ил-

---

[1]) Впрочем, сам В. Семенников говорит, что Радищев был масоном **иллюминатского типа.** Иллюминаты никогда не боролись с вольнодумством, наоборот, скептическое и атеистическое направление наряду с политическим радикализмом являются характернейшими их признаками. Даже допуская, что Радищев был масоном и масоном именно «иллюминатского типа», надо установить, что он иллюминатом не был. Вероятно, и вообще-то не было последователей немецкого иллюминатства. Русские люди XVIII в. обычно путали французское обозначение разных духовидцев и мистиков— Illuminés с названием немецкого ордена. Эту путаницу допускал и Радищев. В иллюминатстве Радищева заподозрили кто-то из мартинистов. Но в принадлежности к иллюминатству без серьезных оснований мартинисты не раз заподазривали отдельных масонов, как кн. Репнин, напрамер, или Нартов, которые проявляли известный политический радикализм или критическое отношение к основам розенкрейцерства. См. А. Н. Пыпин «Русское масонство», стр. 308—309.

[2]) См. произведенный П. Е. Щеголевым сравнительный обзор обоих текстов в отдельном изд. «Путешествия» под ред. Н. П. Сильванского и П. Е. Щеголева, вышедшем в 1905 г.

люзии, посмотрит на его произведение, как на личное оскорбление, и что репрессия будет столь исключительно суровой.

30 июня 1790 г. Радищев был арестован и немедленно заключен в Петропавловскую крепость. Следствие ведет сама Екатерина. Как самый ретивый из ее сыскных дел мастеров, она выискивает в книге Радищева мятежные мысли. Страницу за страницей обследует она, снабжая своими замечаниями, кипя злостью, полная пристрастия и стремления уличить во что бы то ни стало. Только перелистав еще книгу, она уже пишет: «Намерение сей книги на каждом листе видно; сочинитель оной наполнен и заражен французским заблуждением, ищет всячески и выискивает все возможное к умалению почтения к власти и властям, к приведению народа в негодование противу начальников и начальства».—Это—главный пункт обвинения. Второй пункт—обвинение в неправославии: «Сочинитель совершенный деист и (соответствующие страницы его книги) несходственны православному восточному учению». И далее идет ряд частных обвинений, переходящих в прямые угрозы и ругательства.

Была ли применена к Радищеву пытка физическая, неизвестно. Слухи ходили разные. Но «кнутобойца» Шешковский, собственноручно ломавший палку о зубы своих жертв, не стесняясь их общественным положением, умел в случае нужды применять все виды пытки нравственной. Этого, во всяком случае, Радищев не избежал. Об этом свидетельствует все его поведение во время следствия и суда и в ближайшее после того время.

Поведение Радищева на следствии показывает, что свое гражданское мужество и чувство собственного достоинства он оставил у порога тюрьмы. Разбираться в его душевных переживаниях, об'яснять их и извинять, как это слишком часто делалось, мы не будем. Психика человека XVIII века, одиночки, без поддержки товарищей по делу, в полной власти людей-зверей, не имеющего надежды, что его героизм хотя для отдаленных потомков выйдет из-под спуда беззаконного судилища,—эта психика нам слишком чужда, чтобы найти к ней верный ключ и фальшивой нотой не оскорбить память гибнущей в страшном мраке жертвы. Расскажем просто факты во всей их неприглядности и необ'яснимости.

Радищев безудержно лжет о своих намерениях при составлении книги, сводя их к низменным побуждениям. Он из сил выбивается, чтобы оправдать данную ему Екатериной нелестную характеристику. Его твердое сердце так «утураплено» (выражение Екатерины) перед наглостью палачей, что он исчерпывает весь богатейший лексикон верноподданного пресмыкательства. Без отвращения и ужаса перед глубиной человеческого падения нельзя читать этих страниц. Покаяния перемешаны с мольбами о помиловании. Исповедания православия доведены до ханжества. Припадки религиозности воплощаются в поступки. Он заказывает специальную икону какого-то святого, подобно ему страдавшего в заточении, он пишет повесть о «Филарете Милостивом», достойную по своему плаксивому благочестию занять место в Четьях-Минеях, и даже, когда самое страшное прошло и он находился уже на пути в ссылку в Москве, «он ходил молиться к Иверской божией матери,—как передает его сын,—и на коленях долго и усердно молился со слезами».

Самое печальное по своему смыслу—его «завещание» к детям,—«Будьте почтительны и послушны неприкосновно к вашим начальникам, исполняйте всегда ревностно законы ее императорского величества. Любите, почитайте паче всего священную ее особу, и даже мысленно должны

вы ей предстоять с благоговением». Не так поучал своих детей благородный Крестицкий дворянин в «Путешествии». Исполнению закона он противопоставлял исполнение добродетели, «вершины деяний человеческих». А где закон «не полагает добродетели преткновений в ее шествии?». Крестицкий дворянин думал, что такого общества нет. И соответственно этому он говорил: «Если закон или государь, или бы какая-либо на земли власть подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной неколебим. Не бойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ниже самой смерти. Пребудь незыблем в душе твоей, яко камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою; и если предадут тебя смерти, осмеяны будут, а поживешь в памяти благородных душ до скончания веков». Прекрасные слова! Но как обидно, что нельзя их применить к самому Радищеву.

«Молчи, несчастный! Се рука всевышнего отягчается над тобою за твои грехи. Царю безначальный и господи! с высоты горных мест приникни, отец всещедрый, и вонми молению грешника кающегося»... И так в бесчисленных вариациях дальше.

Но не внял ни «отец всещедрый», ни «всемилостивая и человеколюбивая монархиня», ни даже обер-палач ее, которому несчастный приносит «благодарение чувствительнейшее» за священные книги.

Суд уголовной палаты был жалкой комедией, разыгранной, чтобы скрыть за ширмой закона действительного следователя, прокурора и судью—императрицу. Приговор, основанный на множестве статей гражданских, военных и даже морских законов, гласил: «Лиша чинов и дворянства, казнить смертию, а показанные сочинения его книги, сколько отобрано будет, истребить». Сенат этот приговор палаты утвердил, постановив «по силе воинского устава отсечь голову» преступнику. 19 августа Государственный Совет приложил свою печать, и только 4 сентября Екатерина вынесла свое окончательное решение. Надо думать, что все эти дни она наслаждалась сознанием, что ежечасно, в страшных нравственных мучениях, враг ее ждет своей смерти. «Соединяя правосудие с милосердием», она освободила Радищева от «лишения живота» и повелела его слать его в Сибирь в Илимский острог на десятилетнее безысходное пребывание.

Покаянно-религиозный психоз Радищева не был окончательным падением. Однако, душевное угнетение долго не оставляет его. Лишь мало-по-малу мрачная тень Петропавловки начинает забываться, интерес к окружающему усиливается, былые опросы и стремления берут верх. Растет также и возмущение против совершенного над ним насилия. Политика, философия, наука и в Сибири не забыты им. Книгами и журналами русскими и иностранными он обильно снабжается Воронцовым. Из событий европейской жизни особенное его внимание привлекает к себе французская революция.

Самым значительным трудом этого периода жизни Радищева является обширный философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», сочинению которого он посвятил ряд лет. Эта работа не была им вполне отделана и оттого не увидела света при его жизни, а будучи опубликована впоследствии, в 1809 году, совершенно не обратила на себя внимания, хотя в истории философии в России это произведение занимает очень большое место.

Как философ, Радищев совершенно не оригинален. Своих мыслей у него нет. Или, если угодно, когда Радищев не излагает чужих мыслей, а

пытается говорить от себя, он обнаруживает такую бескрылость, такую беспомощность, что вчуже обидно становится за сильный и независимый, но мало приспособленный к отвлеченному мышлению ум. Но в изложении чужих теорий, в популяризации он несомненный мастер. Единственное историческое достоинство его трактата и состоит, по нашему мнению, в том, что он языком и стилем XVIII века изложил господствовавшее в его время на Западе теории материализма и идеализма.

К какому из этих двух противоположных философских течений принадлежал Радищев? Мнения писавших о нем на этот счет не совпадают. Е. Бобров, которому принадлежит заслуга впервые обратить внимание на этот труд Радищева, решительно причисляет его к сторонникам Лейбница, крупнейшего представителя идеалистической философии до Канта. «Труд Радищева есть первый опыт насаждения в России идей Лейбница и при том в самостоятельном их развитии». В то же время Бобров с тою же категоричностью утверждает, что «французская философия (имеется в виду французский материализм) не определила его убеждений». К этому мнению примыкает и В. А. Мякотин. Не отрицая влияния на Радищева французских материалистов,—в частности Гольбаха,—он находит, что это влияние «не оторвало его, однако, от идеалистических воззрений немецкой философской школы». Он так же думает, что Радищев «в положительной части своего труда является учеником и последователем Лейбница, идеи которого издавна легли в основу его собственных философских взглядов». П. Н. Милюков, хотя и посвятил философским взглядам Радищева всего несколько страниц своих «Очерков по истории русской культуыр» (часть III, вып. II), обнаружил более глубокое знакомство с источниками его философских воззрений. Он находит, что на Радищева французский сенсуализм и немецкий идеализм оказали почти одинаковое влияние, и если в последнюю минуту у него берет верх идеалистический взгляд и он решает в пользу самостоятельного существования и бессмертия человеческой души, то это происходит не потому, что он признает убедительность философских доводов идеализма, но потому, что для него лично моральная потребность бессмертия непреодолима. Эту точку зрения разделяет отчасти и И. И. Лапшин, находя, что привычки мышления сенсуалистической школы у Радищева неискоренимы, но, добавляя, однако, что он был совершенно чужд идеалистического образа мышления. Вопрос о том, был ли он прямым учеником Лейбница при этом, последними двумя из названных авторов разрешается отрицательно, и даже высказывается предположение, что Радищев мог не быть знаком непосредственно с трудами Лейбница: излагаемые им идеалистические взгляды заимствованы у Мендельсона и Гердера.

Таким образом, философия Радищева не представляет собою ясной и последовательно изложенной системы, и различные авторы различно расценивают ее основную ориентацию. Это об'ясняется просто тем, что, излагая последовательно два строя мыслей по вопросу о человеческой душе и ее бессмертии, Радищев своей системы не дает. Если он, в конечном итоге, высказывается в пользу идеалистического решения, то, как правильно указал Милюков, он делает это в силу непреодолимой нравственной потребности. Если, с другой стороны, как говорил еще Пушкин, «он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого атеизма», или, вернее, если доказательства против бессмертия души у него изложены более ярко и представляют большую силу убедительности, то это происхо-

дит не потому, что он приемлет целиком материалистическую точку зрения, но потому, что именно в этом вопросе доводы материализма совершенно неотразимы.

Радищев не был вполне материалистом даже в годы молодости. Но просветляющее влияние материализма, в частности влияние Гельвеция, уже тогда сильно ослабило тот заряд идеалистической метафизики, который он мог получить от лейпцигских профессоров. Тогда Радищев в бессмертие души не верил. Не верит, в сущности, он в него и теперь. Но теперь он хочет верить во что бы то ни стало, хотя бы вопреки собственному разуму. Здесь нет переворота в убеждениях, нет переоценки по существу теоретических основ миросозерцания, а просто в психике человека произошел надлом, как последствие пережитого религиозного психоза. Выражением борьбы между религиозными настроениями и теми элементами материалистического мировоззрения, которые в нем были неискоренимы, и является трактат Радищева.

Начиная через десять дней по своем прибытии в Илимск, 15 января 1792 года, свою работу, Радищев писал, обращаясь к старшим своим детям: «Нечаянное мое переселение в страну отдаленную, разлучив меня с вами, возлюбленные мои, от'емля почти надежду видеться когда-либо с вами, побудило меня обратить мысль мою на будущее состояние моего существа..., на состояние, в котором человек находиться будет, или может находиться по смерти... В необходимости лишиться, может-быть навсегда, надежды видеться с вами, я уловить хочу, пускай неясность и неочевидность, но хотя правдоподобие, или же токмо единую возможность, что некогда и где— не ведаю, облобызаю паки друзей моих и скажу им (каким языком—теперь не понимаю): люблю вас попрежнему!».

Этими откровенными словами дается тон всему сочинению. Цель его — религиозная: достигнуть веры в загробную жизнь, найти в этой вере утешение страждущему сердцу. И пусть бессмертие души недоказуемо для разума («неясность и неочевидность»), лишь бы для сердца оно казалось вероятным («правдоподобие») и возможным,—в этом предел «философских» вожделений Радищева. Но вера, взявшая в нем, было, верх над разумом, не в силах теперь снова вполне подчинить этот разум, и он в своем стремлении к независимости наносит одно за другим ряд тяжких поражений вере.

Уже в предварительных замечаниях, являющихся как бы введением в его философию, Радищев выдвигает основное положение своих французских учителей: не воображение и фантазия, не предрассудки должны руководить философом в поисках истины, но «светильник опытности», освещая соотношение между вещами и фактами, даст возможность познать природу. Безумец!—восклицает он по адресу всякого, пытающегося проникнуть за пределы чувственного опыта,—устремляй мысль свою, воспаряй воображение; ты мыслишь органом телесным, как можешь представить себе что-либо опричь телесности? Обнажи умствование твое от слов и звуков, телесность явится пред тобою всецела; ибо ты — она, все прочее — догадка».

Но Радищев именно хочет быть этим безумцем, он сознательно намеревается покинуть мир материальный (телесный), в котором человек хотя и стоит на высшей ступени животного царства, но над ним не возвышается. Он так прямо и говорит, что его намерение—показать «сопричастность человека высшему порядку существ, которых

можно токмо угадать бытие, но ни ощущать чувствами, ни понимать существенного сложения невозможно».

Этого вопиющего противоречия между признанием невозможности выйти за пределы чувственного опыта и намерением показать то, что можно только угадать, при чем догадка эта заранее признается голой фантазией («увы! догадка не есть действительность»,—говорит он), Радищев и не пытается сколько-нибудь серьезно примирить или об'яснить. Наоборот, дистанция между разумом и верой как бы сознательно поддерживается им все время. Вера—«глас чувствования внутреннего и надежды» смеется над доводами. Привязанность к жизни в человеке сильнее всего. «Он взоры свои отвращает от тления, устремляет за пределы дней своих, и паки надежда возникает в изнемогающем сердце... Луч таинственный пронизает его рассудок... Он прелетает неприметную черту, жизнь от смерти отделяющую, и первый шаг его был в вечность!». Страх смерти и любовь к жизни породили идею бессмертия. Так у всякого человека и так у него, Радищева.

Приступая к изложению материалистической системы, он признает, что эти доводы «блестящи и, может-быть, убедительны». Он как бы заранее предвидит, что, поскольку у детей его не вмещается чувство, они из излагаемых им противоположных взглядов выберут те, «кои наиболее имеют правдоподобия или ясности, буде не очевидности». «А я,—уныло говорил он,—последую мнению, утешение вливающему в душу скорбящую».

И раз у человека вопрос об утешении душевном приобрел такую болезненную остроту, то хоть у него кол на голове теши, он предпочтет всему ту «мечту», без которой ничто уже не мило. И по человечеству можно лишь пожалеть, что Радищев был настолько свихнувшимся человеком, что не мог найти желанного утешения в традиционной религии. Ибо, поскольку он вздумал искать его в философско-религиозных умствованиях, он в полной мере его, конечно, не нашел. Гложущий червь сомнения виден на каждой странице его рассуждения о душе и вечности.

В нашу задачу не входит сколько-нибудь подробное изложение высказанных Радищевым в его трактате философских взглядов [1]. Что касается его религиозных взглядов, то, отвлекаясь от всего подсказанного непосредственной и болезненной потребностью найти утешение страждущему сердцу, приходится сказать, что значительного изменения в них не произошло. Это—тот же отвлеченный деизм, хотя и не сопровождающийся критическими выпадами против религии и церкви.

Что такое бог? Это—высшая сила. «Люди называли ее богом, не имея о ней ясного понятия». Бог учредил «порядок вещам непременный, от которого они удалиться не могут». Следовательно, бог не награждает и не наказывает. «Добродетель имет сама в себе возмездие, а пороки—наказание». Неизменный, от вечности установленный порядок вещей не нарушается вмешательством божественной воли. Такое нарушение было бы чудом. «Но ныне успехи рассудка мыслить заставляют, что всякое чудо есть осмеяние всевышнего могущества». Допускать чудо—значит унижать сущность божества,—говорит Радищев. И тут естествено поставить вопрос: какова же, все-таки сущность божества? Ответ, как это очень ча-

[1]) Изложение и анализ философии Радищева с точки зрения диалектического материализма читатель найдет в статьях И. Луппола «Трагедия русского материализма XVIII века», «Под знам. марксизма», 1924, № 6—7 и Е. Федоорва «А. Н. Радищев — русский свободомыслящий XVIII века», «Атеист», 1927, январь (№ 15).

сто бывает у Радищева, дается не прямо. Тем не менее, ответ этот совершено ясен. Мы извлекаем его из следующей тирады: Действие божества не может быть сверх'естественным. «Всеотче! Ты еси повсюду! Почту ищу тебя, скитаяся? Ты во мне живешь. И если мы помыслим, то чудеса твои ежечасно возобновляются, но не выходя за пределы естественности. В ней ты нам явен, явен в последствие непреложных и непременных ее законов, тобою положенных. Естественность твоя есть чувственность. Что ты без нее, как ведать нам?».

Сущность бога, таким образом, это—сама природа, познаваемый мир человека. Бог живет в человеке, как и во всем воспринимаемом чувствами мире. Бог нам известен только как проявление неизменных и непреложных законов природы. Вне этого он для человека—полная неизвестность, простой нуль.

Если бы мы остановились только на этих мыслях Радищева, мы имели бы право назвать его представление о боге пантеистическим, спинозистским, по которому бог разлит в природе, а не стоит вне ее. Но Радищев здесь не дает своей мысли полностью, потому что в другом месте, несколько ранее, он определил бога, как первую причину всех вещей. Только как такая причина бог и является в природе, как в действий.

С таким видом выхолощенного представления о боге мы уже встречались, когда изучали отношение к религии французских материалистов. Наиболее характерное выражение такой деизм получил у Робинэ. И, сравнивая ход рассуждений Радищева с изложенными нами в своем месте [1]) взглядами французского деиста-материалиста, читатель без труда обнаружит большое сходство.

«Поелику,—говорит Радищев,—определенные и конечные существа сами в себе не имеют достаточной причины своего бытия, то должно быть существу неопределенному и бесконечному. Поелику существенность являющихся существ состоит в том, что они, действуя на нас, производят понятие о пространстве, и существуя в нем суть самым тем определенны и конечны, то существо бесконечное чувственностию понято не может и долженствует отличествовать от существ, которые мы познаваем в пространстве и времени. А поелику познание первыя причины основано на рассуждении отвлечением от испытанного и доказывается правилом достаточности, поелику невозможно конечным существам иметь удостоверение о безусловной необходимости высшего существа, ибо конечное от бесконечного отделено и не одно есть, то понятие и сведение о необходимости бытия божия может иметь бог един».

Люди, таким образом, по Радищеву, даже не могут с достоверностью и безусловностью утверждать необходимость бога. Эта уступка атеизму является несомненным результатом его материалистических исходных положений. Не говорит ли он сам, что человек мыслит органом телесным и поэтому не может представить себе ничего «опричь телесности». «Обнажи умствование твое от слов и звуков, телесность явится пред тобой всецела; ибо ты—она, все прочее—догадка». И бог—тоже догадка. И затем, если человек может представлять себе божество только в конкретных «телесных» формах, то представление о боге, как о «первой пригине всех вещей» или «достаточной причине» неизбежно должно быть антропоморфичным.

---

[1]) «История атеизма», часть 2.

От этого антропоморфизма, всегда опасного для философской чистоты деизма, Робинэ особенно предостерегал своих единомышленников. «Мы всегда по-человечески рассуждаем о творениях существа, действующего, как божество»,—говорил он. От Радищева эта ахиллесова пята деизма также не была укрыта. «Откуда различия в представлениях божества?»—спрашивает он. И отвечает: «Что оно часто похоже на человека, то неудивительно: человек его изображает. И поелику он человек, за человека зреть не может». Это, в сущности, признание, что даже «первая причина» деизма—тот же человек, но гигантски увеличенный воображением.

Итак, поскольку Радищев остается на почве философии, остается верен себе, он, попрежнему,—убежденный деист. Его деизм граничит с атеизмом, потому что бог у него не связан с понятием провидения, а представляет собою персонифицированную «первую причину».

И в последующие годы Радищев принципиально с этой позиции не сходит, как он не меняет и других своих основных воззрений. Получив после смерти Екатерины некоторое смягчение своего положения (1797) и живя безвыездно, по существу, в той же ссылке, в калужской деревенской глуши, он наряду с более серьезными занятиями «тешится» стихотворством. Среди этих стихотворных опытов наше внимание обращает на себя незаконченная «Песнь историческая».

Тонкая, чисто вольтеровская ирония над «священными» вещами и глубокая любовь к страждущему человечеству видны в этой больше мифологической, чем исторической поэме. Она начинается с Моисея, который, спасая «народ божий, народ шаткий, легковерный», чудеса творил, т.-е. обманывал, во имя бога и правил, не будучи никем на это призван. С Моисеем, очаровавшим шаткие умы, сравнивается Магомет, очаровавший пламенные умы «рая лестного» картиной. Об основателе христианства дипломатично умалчивается. Народы, цари и герои проходят перед нами в пестром калейдоскопе. Но, дойдя до Греции, поэт от героев обращается к мудрости и здесь находит случай выразить свое восхищение перед безбожным философом Анаксагором,

Кой, сотрясши предрассудок,
Тяжко бремя мглы священной
И святильником рассудка
Сонмы всех богов развеяв,
Первый стал среди вселенной:
Он дерзнул ее началу
Дать вину (причину) несуеверну.

Солидаризируясь столь недвусмысленно с философом, который был осужден на изгнание по обвинению в безбожии, Радищев, конечно, вспоминал о своей собственной участи. Подобно славному греку, он пострадал также и за то, что был «совершенный деист» [1]).

Мы сказали, что в этот период своей жизни Радищев не меняет своих основных воззрений. Но его отношение к действительности и к методам воздействия на эту действительность сильно изменилось. Теперь в нем мы уже только изредка находим прежнего Радищева, который «воз-

---

[1]) Вероятно, Радищев в чисто логическом мировом разуме Анаксагора, организующем материю, видел свою внемировую первопричину. Здесь характерно для него, во всяком случае, признание необходимости «несуеверно», с помощью «светильника рассудка» об'яснять происхождение мира и определение «священной мглы», как «тяжкого бремени».

мог, осмелился, дерзнул из'ятися из толпы». Он уже старчески поостыл, и в связи с этим та историческая близорукость, которая вообще свойственна даже лучшим людям передовых стран этой эпохи и которая даже в героический период жизни Радищева была в нем сильна, теперь у него неудержимо прогрессирует. Это—естественная судьба всякого революционера-одиночки, революционера-мечтателя, строящего свои идеальные цели на зыбком благородстве собственной души, а не на непреклонной стальной воле народных масс. Чтобы не согнуться, не сойти на проторенную дорогу, нужен или фанатизм слепой веры, или же, употребляя слова самого Радищева, «нужны обстоятельства, нужно их поборствие». Фанатиком он не был по натуре и воспитанию, а обстоятельства ему не только не поборствовали, но, прямо-таки, противоборствовали. Можно ли упрекать его, что на шестом десятке, после всего перенесенного, он перестал быть революционным республиканцем, а превратился в либерала-постепеновца?!

Затем, еще нужно учесть, что, как многие французские просветители, наш русский «философ XVIII века» был напуган французской революцией, напуган, с одной стороны, крайними проявлениями гражданской войны, террором, а с другой—уже резко наметившейся тогда во Франции реакцией и возвеличением Наполеона. Но мы не скажем, что он сжег все то, чему поклонялся. Он продолжал оставаться просветителем, «истина, вольность и свет (просвещение)», были его идеалами до самой смерти. В своем «Осьмнадцатом столетии» (1801), проникновенном, глубоко поэтическом и печальном, как сама старость, он порицает свой век лишь за то, что ему не хватило сил довести до конца начатое дело. Но достижения его неистребимы, велики, вечны.

Там многотысячнолетни растаяли льды
заблуждения...

Завеса творенья была отдернута смелой рукой, тайны природы открылись пытливому взору, в дальних морях найдены новые народы и страны, из недр земли извлечены новые металлы, исчислены светила и кометы возвращаются в предсказанные сроки, разложен солнечный луч, упрямая природа родила новый детей, пар обращен на служение человеку, молния покорилась ему и впервые он на крыльях поднялся в воздух. Но главное—его торжество над темными силами религии:

Мужественно сокрушило ты железны двери
призраков,
Идолов свергло к земле, что мир на земле
почитал,
Узы прервало, что дух наш тягчили да к
истинам новым
Молньей крылатой парит...

Этот светлый победный мотив заглушает упадочное уныние.

С воцарением Александра I и с кратковременной либеральной весной Радищев восстановлен в правах и принимает участие в выработке проектов государственных преобразований. Его последние годы заполнены упорным трудом в этой области. В комиссии составления законов,

учреждении бюрократически-затхлом, он высказывал, как вспоминал один его сослуживец, «мысли вольные» и «на все взирал с критикой». Он работает, между прочим, над составление общего проекта гражданского уложения и здесь неоднократно проводит одушевляющие его взгляды. В интересующей нас области он отстаивает принцип полной веротерпимости и намечает довольно явственно вопрос об отделении церкви от государства.

Самоубийство Радищева (11 сент. 1802 г.), по рассказу его сына, было следствием «сильной меланхолии». Но душевное заболевание в ясно выраженной форме мании преследования не может быть об'яснено, как это постоянно делалось, только косвенной угрозой со стороны начальника Радищева новой Сибирью за «слишком восторженный образ мыслей». После этой угрозы прошло много дней, если не недель, в течение которых не случилось ничего, что могло бы дать последний толчок болезненно настроенному воображению. Общую причину задумчивости, беспрестанной тревоги, недовольства всем и других признаков, замеченных в последние дни его близкими, нужно искать в другом. И на наш взгляд, основной причиной заболевания Радищева следует считать разочарование в возможности осуществления его идей и понимание того, что его взгляды резко расходятся с правительственым курсом. Этот взгляд подтверждается тем, что перед смертью Радищев написал знаменательные слова: «Потомство отомстит за меня». Такой человек, как Радищев, мог апеллировать к потомству не за свою личную неудачу или за обиду, причиненную ему каким-то бюрократом, а за удар, нанесенный в его лице тому великому делу, которому он служил и которое одно только и связывало его с потомством. Самоубийство его, таким образом, несмотря на душевное заболевание, должно рассматриваться как обдуманный акт. Подобно выведенному им в «Путешествии» самоубийце, он на вопрос: «На что жизнь тому, кому она стала в тягость?»—дал единственый возможный ответ, разрубив узел безвыходности.

Единомышленники Радищева до 1790 года

Радищев с его «Путешествием» представляет собою в русской общественной жизни конца XVIII века явление замечательное, необыкновенное. Можно даже говорить об исключительности этого явления. Но при всем там следует иметь в виду, что Радищев был порождением вполне определенных и достаточно ясно к тому времени обозначившихся социальных тенденций. В частности, самая сила сказавшихся в его личности иностранных влияний свидетельствует, что в более слабых степенях эти влияния должны были встречаться у многих из его современников. Действительно, «вольтерьянцы», которых, при относительной смелости их воззрений на вопросы морали и религии, в большей или меньшей степени характеризует политический и социальный индиферентизм, могут рассматриваться как правое крыло русского просветительного движения. В этом течении без труда можно выделить некоторые оттенки, намечающие переход к более радикальным взглядам, к большей социально-политической активности. С другой стороны, несмотря на всю нашу бедность разработанными сведениями о русских людях XVIII века, можно встретить среди них сторонников отмены или смягчения крепостного права и противников абсолютизма, хотя этот их радикализм и не нашел, вследствие чисто полицейских препятствий, ясного выражения в литературе.

Во всяком случае, Радищев имел некоторое окружение, хотя суб'ективно и мог очень остро ощущать духовное одиночество.

Вопрос о том, были ли у Радищева сообщники и единомышленники, занимал не только Екатерину и ее домашнего палача. Об этом не раз спрашивали себя исследователи русской литературы и общественности. И так же, как Екатерина с палачом Шешковским должны были обходиться догадками, так и мы в литературе вопроса находим лишь более или менее вероятные предположения. Радищев на вопрос следователей «по чистой совести и с наисильнейшею клятвою» утверждал, что «общников» он не имел и к этому добавлял, что он «мало и в компаниях обращался, а исправя должность, бывал больше дома». Следователи не докапывались, впрочем, особенно, с кем все-таки он был близок и у кого бывал. Понятно, что и друзья его, пораженные и напуганные суровой репрессией, замкнули накрепко свои уста, а те из них, кто не изменил радищевской традиции, хранили ее в тайне. Нужно только вспомнить, какие жестокие это были времена.

Но, конечно, в литературных и обывательских кругах ходили разные слухи и сплетни; в связи с выступлением Радищева назывались некоторые имена. Из них наше внимание, прежде всего, привлекает имя Петра Ивановича Челищева (1745—1811), товарища Радищева по Лейпцигскому университету, ко времени катастрофы бывшего секунд-майором в отставке и проживавшего в Петербурге. «По городу слух,—читаем мы в записках Екатерины в первый же момент после того, как «Путешествие» остановило на себе ее внимание, — будто Радищев и Щелищев писали и печатали в домовой типографии ту книгу, исследовав лутче узнаем» [1]). Читая 88 стр. оригинального издания, где семинарист благодарит случай, давший ему возможность приобрести сверх семинарских иные, более полезные знания, Екатерина совсем некстати замечает: «Кажется сие знание в Лейпцих получано, и доводит до подозрение на господ Радищева и Щелищева». И когда Радищев был уже арестован и авторство свое признал, мысль Екатерины, подогреваемая, очевидно, доходящими до нее городскими разговорами, не может оставить Челищева. В замечании на прочитанную по окончании «Путешествия» брошюру Радищева «Письмо к другу», она пишет: «. . . Давно мысль ево (Радищева) готовилась ко взятому пути, а французская революция ево решила себя определить в России первым подвизателем. Я думаю Щелищев едвали не второй; до прочих добраться нужно, изо Франции еще пришлют вскоре паричко».

Вопрос о связи с Челищевым, как при сочинении «Путешествия», так и по другим делам, был, естественно, поставлен Радищеву и Шешковским. Его ответ запротоколирован в следующем виде: «Что Челищев ему знаком, сего он не отрицает; потому что он с нами был товарищем в Лейпциге в гимназии (?); что же касается до связи и советов, как по сему сочинению, так и о других делах, то он никакого с ним сообщения не имел, и к нему и в дом более двух годов не приезжал».

Отрицание Радищева вполне понятно: не подводить же было неуместной правдивостью друга. Но это отрицание далеко неубедительно.

---

[1]) «Процесс Радищева, — официальные материалы и свидетельства современников». Полное собр. соч. А. Н. Радищева, т. II, стр. 298. — Особенности орфографии и стиля Екатерины мы сохраняем.

Некоторое отношение к книге Радищева Челищев имел: именно он скрыт под инициалом приятеля автора Ч. в главе Чудово, где весь рассказ ведется от его имени и где в уста вкладываются весьма мятежные слова.

Но кроме достаточно определенных слухов и косвенного признания самого Радищева, у нас имеется еще один источник для суждения о взглядах Челищева. Это—журнал путешествия, совершенного им по северу России в 1791 г., опубликованный почти через сто лет по его написании. Из него мы видим, что вопрос о положении крестьян особенно волновал Челищева. Он с горячим негодованием говорит о том пренебрежении, в каком находится народ, возмущается отношением к нему со стороны светской власти и духовенства. Однако, в отношении религии он не занимает той непримиримой позиции, на которой стоял его друг. Правда, он говорит о густом тумане лжеверия, но истинной верой он почитает, судя по всему, очищенное православие.

Другой лейпцигский студент — Осип Петровсч Козодавлев (1754 — 1819) тоже, по слухам, имел прикосновение к радищевскому выступлению. Говорилось даже, что он «участие имел», т.-е. сотрудничал с Радищевым. Это говорил Державин. А Державин мог это знать, потому что именно через Козодавлева передал ему Радищев экземпляр «Путешествия» сразу по выходе книги в свет. Другой экземпляр получил сам Козодавлев. Вообще же Радищев роздал очень мало экземпляров. Однако, положительных и достаточных сведений о большой близости между Козодавлевым и Радищевым нет. Напротив, в воспоминаниях П. А. Радищева говорится, что Радищев «не был в тесной дружбе с ним». Это свидетельство, впрочем, вполне убедительным считаться не может: сын Радищева писал свои воспоминания очень поздно и легко мог перенести на 80-е годы ту холодность между двумя однокашниками, которая неизбежно должна была возникнуть в годы Александровского царствования. Козодавлев был, ведь, тогда на вершинах власти и меньше всего мог питать дружеские чувства к бывшему ссыльно-поселенцу. По мнению М. И. Сухомлинова, основанному на статьях Козодавлева в «Растущем винограде» и «Собеседнике любителей российского слова», едва ли можно сомневаться в сочувствии Козодавлева выраженным в «Путешествии» идеям освобождения крестьян и свободе печатного слова. К этому мы добавим еще, что будущий министр внутренних дел и сенатор, бывший тогда директором народных училищ, представил в 1786 г. Екатерине «План учреждению в России университетов», в котором целью университетов ставилось «образование человека и гражданина» и отстаивалось требование неограниченной свободы мыслей, ибо такая свобода «способствует вообще знаниям». В эти годы Козодавлев отличался также и религиозным свободомыслием. Путь к «истреблению» религиозных заблуждений он видел в свободе критики.

Смутные указания на близость к Радишеву имеются в отношении еще одного бывшего лейпцигского студента — Олсуфьева, который также получил в подарок от автора его мятежную книгу, и П. Н. Янова.

С такою же почти неопределенностью и гадательностью можно говорить о литературных связях Радищева. Его участие в журнале «Почта духов» П. Е. Щеголевым отвергается с большой убедительностью [1]. Но и вопрос об его участии в «Обществе друзей словесных наук» не может

---

[1]) «Из истории журнальной деятельности Радищева». «Минувшие Годы». 1908, № 12. —чх

считаться вполне разрешенным, или, во всяком случае, степень участия Радищева в этом кружке еще не достаточно ясна. Это участие устанавливается воспоминаниями одного из членов Общества С. А. Тучкова, опубликованными только в 1908 г. Тучков прямо говорит, что Радищев был членом кружка и в издававшемся Обществом журнале «Беседующий Гражданин» (1789—90) напечатал свою статью «Беседа о том, что есть сын отечества». Рассказ это сопровождается подробностями. Так, мы узнаем, что статья Радищева вызвала одобрение членов кружка, но они выразили сомнение, будет ли она пропущена цензурой. Радищев взял на себя все хлопоты по цензуре и добился разрешения. Общество по рассказу Тучкова было закрыто вскоре после ссылки Радищева; при чем большая часть членов его лишены были своих должностей и велено было им выехать из Петербурга [1].

Эта правительственная репрессия ставится в связь с участием Радищева в Обществе. Несмотря, однако, на всю категоричность рассказа Тучкова, необходимо иметь в виду, что он в Петербурге в то время не находился и узнал обо всем происшедшем лишь несколько времени спустя. Самые записки его писались тогда, когда автор не мог уже обладать всей необходимой свежестью и точностью воспоминаний. Характер его рассказа о Радищеве также слишком, если можно так выразиться, мемуарен, т.-е. в нем делается не более или менее точная обрисовка данного лица, а лишь выхватывается то мимолетное, что мелькает в памяти при воспоминании о событиях, с которыми это лицо связано. Приписываемая, затем Радищеву Тучковым статья, по сравнении ее с «Житием Ушакова» и «Путешествием», не создает того впечатления мятежной устремленности, которое остается у читателя по прочтении главных и написанных приблизительно в то же время произведений «первого русского революционера». Что касается стиля и словаря статьи, они содержат в себе лишь некоторые радищевские элементы. Самый программный характер статьи и установленные В. Семенниковым многочисленные заимствования из масонских источников, часто резко расходящиеся с выношенными убеждениями Радищева, говорят скорее за то, что «Беседа» писалась не одним человеком, а несколькими, или, во всяком случае, редактировалась применительно к какой-то общей линии. В рассказе Тучкова истинным может быть лишь приписываемые им Радищеву хлопоты по проведению статьи через цензуру. И, наконец, самое направление журнала не во всех отношениях могло отвечать мировоззрению Радищева. Об этом направлении мы можем судить по тому прощальному слову к читателю, которое напечатано в последнем номере журнала, в том именно, где помещена и приписываемая Радищеву статья. В этой оценке своей деятельности, в своего рода надгробном слове, не было нужды говорить вещи, приятные властям и неприятные самим издателям, тем более, что в тот мо-

---

[1]) Мимоходом мы поставим вопрос: не состоял ли в числе членов «Общества друзей словесных наук» также Рахманинов. На эту мысль навело нас то обстоятельство, что в числе изданий, опечатанных на складе при его типографии, был «Беседующий Гражданин». Его неожиданный от'езд из Петербурга в деревню вместе с типографией имел место в 1791 г., при чем о причинах этого перемещения говорилось весьма загадочно. Наконец, имеются указания, что в момент переезда он еще находился на военной службе, а в отставку вышёл лишь 1 января 1793 г., т.-е., числясь на службе, жил в деревне, что весьма похоже на изгнание. Если бы эта связь самого замечательного из «вольтерьянцев» с Обществом подтвердилась, к характеристике Рахманинова можно было бы прибавить еще одну весьма ценную черту, именно, наличие политических интересов.

мент еще ничто не предвещало тех исключительно суровых гонений, о которых рассказано в записках Тучкова. И, тем не менее, издатели особенно подчеркивали, что в своих статьях, в числе прочих задач, они поучали правительство, что главным делом его «есть и быть долженствует воспитание народа в благочестии, кротости, трудолюбии, послушании, домостроительстве; також в предохранении его от фанатизма или безверия, в утверждении на правилах закона» и т. д. Эта умерено либеральная программа вполне соответствует взглядам, выраженным в типично масонской «Беседе», но далеко не вполне соответствует подлинным взглядам Радищева.

Таким образом, если даже мы и признаем вслед за П. Е. Щеголевым и В. П. Семенниковым, что Радищев был близок к кружку, об'единявшемуся вокруг журнала «Беседующий Гражданин», это признание все же придется обусловить весьма существенной оговоркой: близость между ними была основана не на полном единомыслии, но лишь на большем или меньшем сочувствии членов Общества друзей словесных наук гражданским идеалам Радищева и его просветительным стремлениям [1]).

Вообще о политическом радикализме в России конца XVIII века сохранилось слишком мало известий. Часто цитировавшийся рассказ Сегюра о том, какой энтузиазм вызвало в Петербурге сообщение о взятии Бастилии, о том, как ликовали «купцы, мещане и некоторые молодые люди из более высокого класса», страдает несомненным преувеличением. Тем не менее, поклонники французской революции из дворян, купцов и мещан в России, конечно, были. Но, по справедливому замечанию того же Сегюра, Петербург не был подходящим местом, чтобы обнаруживать подобные чувства. Зато подобные чувства проявлялись немногими русскими, оказавшимися в Париже во время революции. Из них двое (братья Голицыны) даже с оружием в руках на стороне народа сражались с защищавшими Бастилию королевскими солдатами, а один—молодой граф П. А. Строганов—так проникся республиканским духом, что отказался от своей аристократической фамилии и записался в члены якобинского клуба «Друзей закона». Этот Строганов был воспитан выдающимся французским революционером, монтаньяром Жильбером Роммом, особенно известным как один из инициаторов введения во Франции светского календаря. Строганова, повидимому, и имела в виду Екатерина, когда писала в вышеприведенном замечании на книгу Радищева, что скоро из Франции пришлют еще «паричко» подвизателей революции: Строганов в конце 1790 г. был вытребован в Россию. Кроме Голицыных и Строганова, известен также П. П. Дубровский, секретарь посольства, делавший попытку завести в Париже русскую типографию, в которой намеревался напечатать, между прочим, перевод «Декларации прав человека и гражданина».

Эти известные по именам русские, а также, наверное, и другие должны были близко к сердцу принять судьбу Радищева, идеи которого вполне отвечали их собственным порывам. Так или иначе, они должны бы-

---

[1]) «Беседующий Гражданин» ставил себе целью «развивать чувствования любви к гражданским добродетелям», он отрицательно относится к «тягости порабощения» крестьян помещиками. В коллективном труде Об-ва друзей словесных наук, названном «Новейшее повествовательное землеописание» и опубликованном уже после ссылки Радищева, восхваляются французские философы, которые в предреволюционную эпоху «при свете разума открыли права государя и гражданина и доставили всему народу новый оборот в умах». См. В. П. Семенников «Радищев», стр. 3[illegible]

ли попытаться заинтересовать в авторе «Путешествия» своих друзей французов. Тот же якобинец Ромм, хорошо знавший русский язык и обладавший рукописным экземпляром «Путешествия», мог быть их ближайшим пособником в этом деле. О наличии интереса к ссыльному русскому революционеру среди французских революционеров сообщал в своих воспоминаниях и П. А. Радищев. «В гамбургских газетах того времени писали,—рассказывает он,—что бюст его (Радищева) поставлен был в Париже, в Пантеоне». Этот факт сам по себе невероятен: зачем ставить бюст живого русского в усыпальнице французских великих людей. Но во время революции была мода украшать бюстами залы революционных клубов. Вполне вероятно, что в одном из клубов, может быть, в том же «Друге законов», был выставлен бюст или портрет Радищева. А может быть, этот бюст был поставлен в клубе «Пантеон»?

Радищев не был вполне одиночкой также и в своих крайних для России философских и религиозных взглядах. Что сторонники и ценители материалистической философии у нас в России были, мы уже знаем из предыдущего. Особенной популярностью из представителей этой философии пользовался у нас блестящий Гельвеций. Но и Гольбах, с его прямолинейной последовательностью, находил в радищевское время не только читателей во французских подлинниках, но и переводчиков и популяризаторов. Об одном из них, доселе совершенно неизвестном, мы, благодаря изысканиям И. Луппола, теперь можем говорить с некоторой определенностью. Правда, остается сомнение относительно имени этого гольбахианца, печатавшего свои переводы и изложения автора «Системы природы» под инициалами Н. Д. [1]), а о происхождении. общественных связях и судьбе его решительно ничего пока сказать нельзя. Но в данном случае нас интересует, прежде всего, факт прозябания на почве русской литературы крайних философских взглядов. Из этого факта, ведь, неизбежен вывод, что материалистические авторы находили доступ не только к владевшим французским языком образованным дворянам, но и к тем чиновникам, купцам и мещанам, которые, наряду с разночинной интеллигенцией, составляли главный контингент читателей журналов екатерининского времени.

Этот доступ, однако, был затруднен в огромной степени теми цензурными препятствиями, для преодоления которых в распоряжении русских материалистов и атеистов не было почти никаких способов. Только такой человек, как Радищев, решился пойти на риск нелегального издания своего произведения. Но мужество Радищева и лежащее в основе этого мужества воодушевление убежденности—беспримерны. Средний русский писатель был вынужден пользоваться легальными возможностями, действовать путем обхода, строить на цензорской глупости и на понятливости своих читателей, совсем как те французские просветители, которые не хотели или почему-либо не могли прибегать к голландским, швейцарским и английским печатным станкам. Положение исключительно трудное. Особенно трудным оно было для тех русских литераторов, которые хотели бы преподнести читателю произведения Гольбаховского кружка, пользовавшиеся и во Франции почетной славою опасных. В ре-

---

[1]) И. Луппол путем ряда сопоставлений устанавливает, что под этими инициалами скрывался Н. Даниловский, выступавший сначала в литературе с переводными нравоучительными романами. См. «Из материалов и документов по истории материализма в России», «Под знаменем марксизма», 1925, № 12. В дальнейшем изложении мы следуем этой статье.

зультате необходимости преодолеть указанные трудности, русский последователь Гольбаха должен был устранять из печатаемых им переводов и изложений все крайние выводы, останавливаться перед прямыми атаками на религию, подменивать резкие выражения околичными, и даже, кстати и некстати, сдабривать безбожные по существу рассуждения умышленно пошлой отсебятиной о непостижимом провидении, управляющем судьбами человека.

Так именно и поступает Н. Д., помещая на страницах журнала «Зеркало Света» в 1786 и 1787 гг. серию статей, представляющих собою, главным образом, извлечения из «Социальной системы» Гольбаха [1]).

Как же пришел Н. Д. к убеждению, что именно автор «Социальной системы» более всего достоин внимания читателей журнала? Об этом он рассказывает на вводных страницах к своемм переводу. На интересующий его вопрос, что такое человек, какова его сущность и предназначение, он искал ответа у древних и у новых писателей. Но его не удовлетворили ни Шафтсбери, ни Ж.-Ж. Руссо, ни Бюффон, ни Монтескье, ни Вольтер, ни даже «бессмертный Гельвеций». С тем же вопросом: что есть человек?— обращается он и лично к разным «просвещением украшенным мужам», но и здесь встречает лишь нисколько не убедительные «отборные слова» и «хитросплетенные выражения». Итти путем самостоятельного искания он, очевидно, не чувствует себя в силах. И, вероятно, руки его опустились бы, он бросил бы философию и обратился к переводам нравоучительных романов, если бы при посещении книжной лавки в одной вновь полученной книге он не нашел не только ясного ответа на свой «проклятый» вопрос, но и полного подтверждения своих сомнений.

Ответ в передаче Н. Д. гласит: «Смертный! ты весьма слаб проникнуть в невидимую связь всех пружин, составляющих человека, и постигнуть то высочайшее совершенство во взаимном согласии всех частиц, коих следствия действий одним этим, но причины их движений закрыты завесою непостижимости». И дальше автор этой книги в передаче Н. Д. поучает: «Во всех метафизических изысканиях должно ограничивать свое любопытство и говорить: сие существует, но что оно есть? как? и для чего? всегда будет камнем претыкания для всех философов, потому что с нашими пятью чувствами и с нашим слабым понятием не дано нам проникать в самую силу существа».

Эти мысли, как установил И. Луппол, оказывается, если не дословно, то в достаточно близкой передаче заимствованы из «Системы природы». И хотя они лишь частично выражают истинную мысль Гольбаха, но, во всяком случае, являются одним из этапов, через которые материализм XVIII века приходил к отрицанию всякой духовной субстанции и к отрицанию бога. По цензурным соображениям Н. Д., разумеется, истинной мысли Гольбаха и не мог преподнести русской публике. Он выбирает из его произведений лишь то, что является подготовительной школой материализма и атеизма. Но, приняв автора «Системы природы» в качестве «просвещенного путеводителя в метафизических царствах», он, надо думать, сам на полдороге не останавливается и идет всюду, куда этот путеводитель его ведет. Имени своего путеводителя он не знает.—это имя в то время было известно даже во Франции крайне ограниченному кружку лиц,—но, наткнувшись, вероятно, в той же книжной лавке, на книгу «Со-

---

[1]) В 1805 г. эти статьи вышли отдельным изданием под названием «Ручная книжка человека и гражданина».

циальная система или естественные принципы морали и политики», которая на титульном листе рекомендовалась как «сочинение автора «Системы природы», он находит, что трактуемые в ней вопросы больше всего отвечают существующей потребности в чуждом всякой религиозной метафизики об'яснении нравственной стороны человека.

В статьях Н. Д. не все, впрочем является переводом или переложением из «Системы природы» и «Социальной системы». Отдельные и часто довольно большие—отрывки приходится рассматривать как его собственные размышления; не исключена, впрочем, и возможность заимствований у других французских писателей того же направления.

Основные вопросы философии сколько-нибудь полно Н. Д. не рассматривает, как их не рассматривал и Гольбах в «Социальной системе». В этой области мы имеем только краткие и не всегда свободные от противоречий высказывания. Так, проводя в основном то положение, что человек не может «поднять завесу непостижимости» и поэтому не должен ломать голову над вопросом о зависимости человека от божества, т.-е. положение чистого агностицизма Н. Д., однако, утверждает, что «человек бытия своего не есть творец». Божественное провидение, мол, об'емлет миры и оживотворяет населяющие их существа. Отсюда следует, что человек обязан «признательностью» к богу и должен припадать к его «невещественным стопам». Это уже даже не деизм, а теизм и полный отход с гольбаховских материалистических позиций. Вероятнее всего, что такого рода противоречия об'ясняются цензурными условиями. Но, отдав дань творцу, Н. Д. дальше опять восстает против законности всяких рассуждений «о первоначальных причинах». Такие рассуждения не что иное, как бред. Следовательно, недостойный философа бред и собственные разговоры нашего автора о невещественных стопах непостижимого существа.

Н. Д., как истый просветитель, чрезвычайно высокого мнения о призвании просветителя. В главе, называющейся «Философ» и не представляющей явного заимствования у Гольбаха, он «философствует» следующим образом: «Философ есть в моих глазах бытие превосходное, снисспосланное на землю для исцеления смертных..., для утешения их в прискорбиях, горестях и слезах и для облегчения тяжести страданий, с человеческим существованием нераздельных. Он есть дух премудростью просвещенный; бытие отменное... Он изыскивает самую во всем истину средствами здравыми, рассудком предписанными». Как истый просветитель, Н. Д. противопоставляет «высокое нравоучение природы» «неосновательному вредоносному нравоучению политиков» и «жестокому нравоучению губительного суеверия». Антирелигиозная задача, таким образом, как будто включается в круг деятельности философа. И в ряде других мест Н. Д. не уклоняется от перевода, хотя и с некоторыми смягчениями, антирелигиозных выпадов Гольбаха. Но это враждебное отношение к губительному суеверию совершенно неожиданно сводится на-нет заявлением, что философ «не подкапывает основания трона и жертвенника». Он даже «почитает народные предубеждения, находя и в них общественную сокрытую от простых глаз пользу» и «соображается с принятыми обрядами и обычаями».

Противоречие здесь совершенно непримиримое, вопиющее: с одной стороны, нравоучение природы, чуждое всякого губительного суеверия и враждебное ему, а с другой—поддержка народных суеверий с признанием за ними относительной пользы. Но удивляться этому не приходится; в психике даже самых последовательных просветителей XVIII века всегда

оставался уголок, прочно занятый классовым предрассудком, очень похожим на предрассудки религиозные, а именно убеждением, что народные массы должны просвещаться с большой опаской во избежание разных нежелательных последствий от утраты религиозной узды. Напомним, что такой решительный атеист, как Фрере, требовал, чтобы философ внешне почитал государственную религию и подчинялся всем нелепостям публичного культа. Русские просветители еще больше имели оснований «по-волчьи выть».

Но как же, все-таки, излагает Н. Д. обязательную хотя бы для философов естественную мораль? Здесь он ни на шаг не отходит от своего путеводителя Гольбаха. «Цель, или конец страстей, желаний и стараний человеческих есть счастье», счастье же состоит в наслаждении предметами наших желаний. «Человек стремится к своему счастью, как камень или другая твердая материя к своему покою». Но человек живет в обществе; счастье индивидуума неизбежно связано с благополучием его сограждан. Поэтому здравый рассудок требует, чтобы человек старался доставлять счастье и всем тем, от кого зависит полнота его собственного счастья. Таким образом, в основу общественной нравственности кладется не беспрекословная заповедь религии, а естественный интерес, результат себялюбия, или, как говорит Н. Д., человек «делается страстным к бытиям своего рода для того только, что он в том находит удовлетворение собственному самого себя люблению».

Религиозная мораль, как стремящаяся к «совершенному погашению «страстей», для Н. Д., как и для его французских учителей, представляет верх безумия. Она антиобщественна. «Без страстей человек был бы несчастнейшее бытие, мучительная скука, гибельная недеятельность; умерщвленные чувствования составляли бы существование его несноснейшим бременем».

Н. Д. согласен с Гольбахом также и в том, что отрицательные последствия дурных поступков—негодование, презрение и ненависть сограждан, а также уголовное преследование являются несравненно более сильным сдерживающим началом, «нежели удаленные и неизвестные ужасы, коими глупое суеверие устрашает сердца смертных». Самый вопрос о загробной жизни, с точки зрения проповедуемой им материалистической морали, лишен какого бы то ни было содержания. Нужно стремиться не к бессмертию на небесах, а к бессмертию здесь на земле,—в памяти потомства. «Мы простираем надежду нашу,—с одушевлением говорит он,—за самый предел смерти, и когда стараемся обессмертить себя в памяти людей, то, преисполненны сим лестным мнением, бываем более расположены погрузиться без повращения в бездну вечности». Убеждение в высокой общественной ценности естественной морали звучит в этих словах, несмотря на их неуклюжесть, в полной мере: бесповоротное погружение в бездну вечности не страшно тому, кто в своей жизни главною целью ставил общественное благо.

Подводя итоги своему исследованию о Н. Д., И. К. Луппол дает ему следующую характеристику: «Н. Д. разделяет все слабые места этической концепции Гольбаха, поскольку он также сын XVIII века. В некоторых случаях он ослабляет выступления Гольбаха против религии, попов и тирании, что вполне об'ясняется русскими цензурными условиями. Но он не критикует таких выступлений Гольбаха, что мог бы легко сделать путем соответствующих вставок. Между тем, он лишь выпускает из перевода выпады Гольбаха против поповской морали. В

принципиальном обосновании этики и в понимании человека, как этического суб'екта, Н. Д.—гольбахианец. Он не самостоятельный и оригинальный мыслитель, но один из русских людей XVIII века, который, найдя этическую концепцию Гольбаха правильной и обладая литературным талантом, поставил себе задачу пропагандировать идеи Гольбаха на русской почве».

И. Луппол сообщает нам также некоторые любопытные подробности о журнале «Зеркало Света». Журнал этот выходил с февраля 1786 г. по конец 1787 г., прекратив свое существование на 104 номере по причине, на которую так часто жаловались издатели (бывшие обычно и писателями) того времени,—а именно вследствие равнодушия читателей и неокупаемости предприятия. Характер журнала в известной мере определялся вкусами среднего читателя. В нем много места уделялось сантиментально-нравоучительной беллетристике; сообщалось о западно-европейской политической жизни и о придворных новостях, к которым сводилась русская политическая жизнь. Затем не оставлялись без внимания и религиозные запросы православных читателей. Но вместе с тем изрядное место занимают и всякого рода «серьезные» статьи, отличающиеся тем же в общем направлением, что и статьи Н. Д. Среди этих статей отмечены: «Рассуждение о сочинителе Петре Беле» (Пьер Бейль), написанное «в весьма благожелательных для философа-скептика и вольнодумца тонах»; перевод первых страниц поэмы Гельвеция (без указания автора) «О счастьи» и, наконец, еще один перевод из «Социальной системы», посвященный вопросу о воспитании и положении женщины в тогдашнем обществе и намечающий в известной мере путь к раскрепощению женщины. Из этого мы видим, что в среде безызвестных тогдашних писателей Н. Д. не был одиночкой и белой вороной. И поскольку известен издатель журнала (его звали Ф. Туманский) мы и его имеем некоторое основание приобщить к числу тех людей, без личной или идейной связи с которыми выступление Радищева было бы непонятным. В числе сотрудников «Зеркала Света» назывался также переводчик Н. М. Яновский (ум. 1826), участвовавший кроме того, в «С.-Петербургском Меркурии», где ему, повидимому, принадлежали переводы из Вольтера и Д'Аламбера.

6. Радищевская традиция в 90-х годах.—И. П. Пнин.

Переходя к периоду жизни Радищева, последовавшему по его возвращении из Сибири, мы опять находим некоторые следы его влияния на передовую часть русского общества. В своих воспоминаниях об отце П. А. Радищев [1]) называет несколько имен лиц, посещавших Радищева в последние годы его жизни—в Петербурге. Оставляя в стороне В. Н. Каразина, известного основателя Харьковского университета, взгляды которого не могли во всем сходиться со взглядами Радищева, наше внимание останавливается на указании, что Радищева посещали молодые люди, которые с восторгом его слушали. «Он был не совсем красноречив,—добавляет Радищев-сын,—но все, что он говорил, было хорошо обдумано. Его разговоры стоили профессорских лекций». Ко времени, когда писались эти воспоминания, П. А. Радищев был уже глубокий старик и память его порой ему изменяла. Естественно, что и об отношениях Ра-

[1]) Мы пользуемся полным текстом, опубликованным В. П. Семенниковым в его книге об А. Н. Радищеве.

дищева с представителями молодого поколения многого он написать не мог. Он мог также забыть или исказить фамилии посещавших Радищева молодых людей. Имена Бородавицына и Брежинского, называемые им, в частности, нам не говорят ничего. Но третье из сообщенных им имен—Ивана Петровича Пнина—давно уже пользуется почетной известностью в русской литературе.

Именно через Пнина (1773—1805), игравшего в конце 90-х и начале 800-х гг. заметную роль в российской литературной республике, и устанавливается непрерывность радищевской традиции, при чем Пнин справедливо рассматривается как соединительное звено от Радищева до Рылеева и декабристов. Был ли знаком Пнин с Радищевым в эпоху «Путешествия» остается невыясненным. Принимая, однако, во внимание крайнюю молодость его в то время,—он в 1789 г. кончил курс инженерного кадетского корпуса,—и исключительно замкнутый образ жизни Радищева, следует полагать ,вопреки часто повторявшимся утверждениям, что личной связи между ними не было. И, во всяком случае, ода «Вольность», написанная под свежим впечатлением американской войны за независимость, никак не могла принадлежать перу Пнина, как это тоже часто передавалось [1]). Но малая вероятность личного влияния отнюдь не исключает влияния идейного. «Путешествие» в немногих сохранившихся печатных экземплярах и в множестве рукописных копий циркулировало среди молодого поколения 90-х гг. и даже на некоторых декабристов оказало непосредственное влияние. Можно смело сказать, что среди вышедшей на литературную арену после 1790 г. передовой русской молодежи не было ни одного, кто в числе своих ближайших учителей, рядом со славными именами французских просветителей, не назвал бы опальное имя автора «Путешествия». И некоторые факты из деятельности Пнина подтверждают это утверждение.

Сохранились известия, что Пнин очень рано почувствовал влечение к литературе. Но военная служба,—он участвовал в войнах против Швеции и Польши,—повидимому, не позволила ему сразу же по окончании корпуса отдаться этой деятельности. С воцарением Павла Пнин снимает военный мундир. В годы 1797—1801 он, вероятно, нигде не служит, и лишь с воцарением Александра и началом преобразовательной весны поступает в канцелярию Государственного Совета. Но в Павловское время Пнин не бьет баклуши. В самый разгар реакции мы видим его в весьма почетной роли соиздателя передового с ясно выраженным просветительским направлением периодического издания «С.-Петербургский журнал» (1798). Другим издателем журнала был А. Ф. Бестужев, друг Пнина и отец известных декабристов.

Прежде чем перейти к содержанию «С.-Петербургского журнала», отметим, что именно в это время нужно было обладать чисто радищевскими мужеством и преданностью делу просвещения, чтобы выступить в литературе со сколько-нибудь радикальными взглядами. «Самовластительный злодей» рвал и метал против всего, что хоть отчасти напоминало французский дух. В самом деле, как должен был чувствовать себя независимый писатель, если свобода его пера была ограничена настолько, что цензуре подлежали не только мысли и выражения, но и отдельные

---

[1]) В.В. Каллаш, передавая эту традицию, даже подтвердил ее соображением, что «Вольность», «действительно, очень похожа на стихотворения Пнина». А. Н. Радищев, полн. собран. соч. под ред. В. В. Каллаша, т. I, стр. 486.

слова. Например, особым высочайшим указом запрещалось употреблять слово общество, при чем взамен запретного слова не дозволено было пользоваться каким-либо синонимом. Слово граждане было тоже отменено, равно как и слово отечество; однако, в виде снисхождения, разрешалось заменять первое—словами «жители» или «обыватели», а второе—словом «государство». Это запрещение распространялось и на ряд других русских слов, от которых уже нисколько не отдавало гражданским направлением.

Говоря о распространении в России сочинений Вольтера, мы упомянули о той инициативе, которую лично проявил Павел в деле изгнания с русской территории опасного автора. Еще более характеризует его политику сделанное им цензурному совету распоряжение, «чтобы впредь все книги, коих время издания помечено каким-нибудь годом французской республики, были запрещены». Это исключительное по своей нелепости запрещение поразило даже вымуштрованных исполнителей Павла. Петербургский цензор, например, резонно рассудил, что на книги строго научного содержания это правило распространить никак нельзя, и представил список нескольких таких книг. И что же? «На выпуск (из цензуры) означенных книг высочайшего соизволения не последовало» [1]). Бесчинствуя против всего, даже косвенно касавшегося французской философии и революции на иностранных языках, цензура с Павлом во главе не щадила и русских авторов. Например, некая девица Демидова в Калуге сочинила роман в письмах (на французском языке) и представила в московскую цензуру рукопись своего творения. Роман калужской сочинительницы цензору показался «сомнительным», так как в нем «приметен дух некоей философии, несообразной с государственными правилами, добрыми нравами и любовью к отечеству». Цензурный совет, несмотря на явную невинность «философии» Демидовой, не захотел подрывать цензорского авторитета и распорядился рукопись вернуть автору с раз'яснением, что «если она подлинно есть девица, то занималась она делами, совсем до нее не касающимися». Цензорская мораль по женскому вопросу до литературной барышни, несомненно, дошла, но с рукописью, по личному распоряжению царя, было «поступлено как с прочими запрещенными книгами», т.-е. она была сожжена.

Эти случаи, наудачу выхваченные из множества однородных фактов, свидетельствуют, с каким исключительно суровым цензурным гнетом приходилось иметь дело автору-издателю передового журнала. Самый грубый произвол полицейщины царил вокруг. Личная безопасность даже в малейшей степени не была гарантирована никому. Известен, например, случай, когда немецкий пастор за невинную, казалось бы, затею устроить библиотеку для чтения, был подвергнут 20 ударам кнута. А Пнин с Бестужевым, тем не менее, осмеливаются в издаваемом ими журнале печатать статьи об уравнении мужского и женского воспитания, восставать против «суровой власти», «жестоких тиранов», проповедывать «преимущества» политической свободы вообще и свободы печати в частности и, наконец, подносить своим читателям ряд переводов из самых крайних французских философов. Все это делалось, конечно, с известной осторожностью, с оговорками и смягчениями, с явно лицемерными заверениями в полной благонадежности и законопослушности; на страницах журнала порой находили место также статьи и заметки, с которыми сами из-

[1]) «Цензура в России», «Рус. Старина», 1875 г., № 11, стр. 467.

датели никак не могли быть согласны [1]), но общий тон, несмотря на это, был выдержан в духе радищевской традиции.

Но о радищевской традиции говорит не только общий тон журнала; имеется также указание на прямую литературную связь с ссыльным писателем. В одном из номеров была напечатана оригинальная критическая статья в форме письма к издателям, подписанная «Читатель», с указанием места, откуда она послана,—«Торжок» и даты—«июля 24 дня». В Торжке, конечно, сотрудника у журнала не было. Но так называлась та глава «Путешествия из Петербурга в Москву», где Радищев трактует о цензуре и свободе печати. Поскольку и «Читатель» в своем письме ставит вопрос о цензоре и с совершенно радищевской страстностью отстаивает неограниченную свободу печатного слова, мы эту подпись имеем право рассматривать или как псевдоним самого Радищева, или же как достаточно откровенный намек редакции на полную солидарность с ним в данном вопросе.

Статья написана не только в духе Радищева, но и в его совершенно оригинальном стиле. «Там, где разум в тесных заключен пределах, где не смеет прейти границ ему предположенных, там всегда найдешь философов-льстецов, писателей низших и ползающих, защищающих иногда самые нелепые мнения вопреки истине, дабы не подвергнуться гонению, которого всякий человек страшится... Там, наконец, увидишь, что временем введенные в обыкновение заблуждения бывают признаваемы за неоспоримые аксиомы». Там же, где «нет стеснения разуму», в таких странах, как Голландия и Англия, где гонимый невежеством рассудок имеет прибежище, где науки не имеют никаких препон и книгопечатание совершенно свободно, там «нравы, обычаи и самая вера в продолжение стольких веков не только не повреждалась, но, напротив того, пребывали всегда во всей своей силе» [2]).

В политическом отношении, таким образом, журнал Пнина и Бестужева был выражением того же радикального—соотносительно с общим политическим уровнем русского общества—направления, что и «Путешествие» Радищева. Этому политическому радикализму в вопросах отвлеченных соответствовало более или менее последовательное проведение принципов материализма и деизма, сильно смахивающего на вежливый атеизм.

Изыскиваниями И. Луппола [3]) установлено, что в журнале Пнина и Бестужева были напечатаны три главы из «Системы природы», восемь глав из «Всеобщей морали», также являющейся произведением Гольбаха, и вступление и предисловие Вольнея к его «Руинам». Как это было и в журнале «Зеркало Света», редакция старательно избегает всяких указаний на происхождение печатаемых переводов, указывая сначала, что «перевел с иностранного языка Петр Яновский [4]), а в дальней-

---

[1]) В «С.-Петербургском журнале», между прочим, впервые напечатаны были «Чистосердечное признание» и «Письма из Франции» Фонвизина, обскурантизм которых не мог, разумеется, укрыться от издателей.

[2]) Приведено у В. Семенникова, цит. работа, стр. 4;4—455.

[3]) «Русский гольбахианец конца XVIII века», «Под Знаменем Марксизма», 1925, № 3, стр. 77.

[4]) О П. Яновском неизвестно ничего, кроме того, что он перевел еще «Историю немецкой империи».—Для положения печати характерна замена «французского языка» «иностранным». Очевидно ,если бы было указано, что перевод сделан с французского оригинала, это послужило бы поводом к какой-то цензурной неприятности.

шем не делая и таких указаний. Таким образом, невозможно установить, имеем ли мы дело с одним переводчиком, или в переводах участвовало несколько лиц. В данном случае, впрочем, имя переводчика значения не имеет, так как, за малыми исключениями, переводы представляют собою механическую передачу чужих мыслей при наличии лишь таких купюр и искажений, которые с большой вероятностью можно приписать цензорскому карандашу или грубому приспособлению редактора к цензорским требованиям. Но самый выбор переводимых книг и печатание отрывков из номера в номер дает нам право считать редакторов убежденными гольбахианцами, со всеми теми оговорками, конечно, которые вытекают из принадлежности Пнина и Бестужева к дворянской интеллигенции.

Как же поступают редакторы в тех случаях, когда в переводимых отрывках знаменитого атеиста ведется прямая атака на религию и ее служителей? Сравнительное изучение перевода и подлинника привело И. Луппола к следующим выводам: «Все принципиальные положения Гольбаха переводятся близко к подлиннику, та же картина имеет место и в отношении общих, отвлеченных рассуждений и конкретных иллюстраций, говорящих об обществе и людях и не касающихся ни духовенства, ни правительства; явные и недвусмысленные выпады и обличения церкви, «развратных правительств» и т. п., а также открытое, черным по белому, отрицание бога переводчиком выбрасывается, в заключительных аккордах статей атеистический вывод заменяется отнюдь не вытекающим из контекста примирением с деистической точкой зрения». Вынужденный характер такого приспособления Гольбаха к цензурным требованиям с очевидностью вытекает не только из сохранения в тексте неприкосновенными исходных положений автора и вопиющего противоречия этим положениям тех изменений, которые делаются в гольбаховском тексте, но и из той очевидной иронии, которой проникнуты порой вставки переводчика. Например, когда Гольбах, в полном согласии с ранее сказанным им, предлагает ограничиться признанием вечности материи, движущейся потому, что без движения она немыслима, и не пускаться в бесполезные и ничем не оправдываемые поиски какого-то сверхчувственного начала, русский переводчик, дойдя за ним до этого места, вдруг меняет тон и провозглашает: «итак, признавать вещество естественно вечное и естественно в движении от самой вечности есть тщеславиться невежеством и безбожием». Этому приему умышленно грубого и иронического подчинения требованиям веры русские безбожники научились у своих французских учителей. И так же, как во Франции, благодаря такого рода приемам, и волки-цензора остались сыты, и читательские овцы были целы, т.-е. получали некоторый заряд безбожной философии, выводы из которой сделать им было уже не трудно с помощью обратного толкования «защитных» мест, вроде вышеприведенного. Затем, если бы основные положения Гольбаха, с неизбежностью требовавшие атеистических выводов, противоречили заветным убеждениям редакторов, они обязательно сделали бы соответствующие примечания от редакции. Таким образом, можно и на основании анализа печатавшихся в «С.-Петербургском журнале» отрывков из Гольбаха почти с полной уверенностью полагать, что его редакторы и их ближайшие сотрудники были сторонниками материалистической и атеистической философии энциклопедистов. Но, кроме такой косвенной улики, можно представить и прямые доказательства. Так, на-

пример, в журнале с первого номера печатался оригинальный трактат А. Ф. Бестужева о воспитании [1]).

Трактат этот проникнут мыслями, развитыми Гельвецием и Гольбахом на основе материалистической теории познания. Скрытая полемика с отдельными положениями Гельвеция, отмеченная И. Лупполом на страницах трактата, ведется в духе Дидро [2]). Основное положение автора гласит, что «воспитание распространяет только полученные от природы способности». Весьма показательным представляется то, что, подробно говоря о воспитательных методах и приемах, Бестужев даже не заикается о воспитании нравственно-религиозном, о преподавании закона божия.

Та же тенденция, при внимательном рассмотрении, обнаруживается и в сочинениях И. П. Пнина, на личности и творчестве которго мы остановимся более подробно.

«Без родителей, без родственников жил он один во вселенной»,— говорил он из современников Пнина в речи по случаю его преждевременной смерти. При характеристике его это обстоятельство особенно важно иметь в виду. Человек без родственных связей в России на рубеже XVIII и XIX веков, поскольку по своему воспитанию он целиком принадлежал к высшему сословию, неизбежно был отщепенцем. Личные достоинства, которые так горячо восхвалялись друзьями Пнина,—талантливость, обширные знания, восприимчивость ко всему прекрасному и доброму, не играли никакой роли в среде, проникнутой дворянской спесью. Полная материальная необеспеченность, в тисках которой бился этот замечательный русский поэт-философ, не давала ему права даже на тот небольшой вес, которым тогда пользовались недворянские богатства. Со всем этим человек простого происхождения мирился бы, а в крайнем случае восставал бы с точки зрения социальной, как представитель угнетенной общественной группы восстает против нравов, вытекающих из признания правомерности классового господства. Но Пнин по своему происхождению не был плебеем, он чувствовал свою кровную связь с знатным дворянским родом, так как был признанным незаконным сыном одного из князей Репниных.

Вследствие этого социальная несправедливость поражала его в личных чувствах и поражала, благодаря воспитанию, чрезвычайно больно. Он рассматривал действительность поэтому почти исключительной сквозь призму своих личных бедствий. Отсюда те пессемистические ноты, которые окрашивают его творчество. Но отсюда же и страстность, которою отличается ряд его произведений. Быть может, эти обстоятельства особенно способствовали глубокому усвоению им теорий французских просветителей. Но, во всяком случае, благодаря этим обстоятельствам, Пнин является одной из самых оригинальных фигур на фоне русского просвещения.

Пнина нельзя сопоставлять с Радищевым. чтобы по масштабу автора «Путешествия» определить его величину. Радищев обладал натурой

---

[1]) Сохранилось известие, что внешним поводом для издания журнала послужило желание вел. кн. Александра Павловича, будущего императора, увидеть в печати «Опыт военного воспитания», который поднес ему Бестужев. «Тогда-то у Пнина и блеснула мысль об основании собственного органа». См. А. А. Кизеветтер «Исторические очерки», 1912, стр. 72.

[2]) «Опровержение книги Гельвеция о человеке» в то время не было известно, но в сочинениях Гольбаха возражения Дидро Гельвецию были использованы очень широко и отсюда именно могли быть заимствованы Бестужевым.

борца, был создан для общественной деятельности, главным образом; литература служила для него лишь способом проявления его отличительных свойств, поскольку всякие иные пути общественной деятельности были ему заказаны. Пнин, напротив, был поэтом по натуре и только личные обстоятельства вывели его на путь общественной деятельности в форме издания журнала и сочинения таких произведений, как «Вопль невинности» или «Опыт о просвещении относительно к России», в которых он представляется нам скорее либералом-постепеновцем,—каким, впрочем, был и Радищев в эти годы,—чем радикалом.

Но умеренный в своих общественно-политических взглядах, как поэт-философ Пнин доходит до возвышенного материалистического взгляда на мир и на человека. К сожалению, русские обстоятельства не позволили ему полностью выразить свою антирелигиозность.

Философско-поэтические опыты Пнина по своему характеру представляют полную противоположность распространенному тогда воспеванию величия царей земных и небесного. Он воспевает величие вселенной, слагает гимны всемогуществу человека и поет славу отвлеченных добродетелей [1]).

Философии природы посвящена ода «Время». Время бесконечно, безгранично, несотворенно. «Когда еще ничто рожденья не имело», оно совершало свой полет никому незримое. Оно не сотворено человеческим умом, по мысли поэта, и оно не сотворено богом. Да и бога, очевидно, не видит он в этой дали времен. Дерзкий ум стал мерить исток времени лишь тогда, когда вдруг прекратилось «бурное стихий смешенье», когда засветились горящие солнца. Творческая воля в этой картине мира не стоит тем краеугольным камнем, без которого ни один сколько-нибудь убежденный деист не строил своих космологических систем. И если бог упоминается в качестве творца, всему судившего иметь свои пределы, то это скорее мифологический оборот, чем выражение подлинного убеждения. Таким же безбожием проникнута и рисуемая Пниным картина неизбежной гибели нашей солнечной системы. Она вполне гармонирует с теми естественно-научными гипотезами, которые были приняты тогда наукой:

Там солнце, во своем сияньи истощенно,
Узрит своих огней пыланье умерщвленно:
Бесчисленных миров падет, изветхнув связь;
Как холмы каменны, сорвавшись с гор высоких,
Обрушася, падут во пропастях глубоких;
Так звезды полетят, друг на друга валясь...

Есть у Пнина и ода, называющаяся «Бог». В ней намечено деистическое доказательство бытия божия из, яко бы, царящей в мире целесообразности. Но центр тяжести этого произведения не в утверждении бытия божия, а в провозглашении самостоятельности человеческой воли.

---

[1]) К сожалению, мы не имеем доступа к тем журналам конца XVIII и начала XIX века, в которых печатались произведения Пнина. Дальнейшие цитаты почерпнуты у авторов, писавших о нем: у И. Луппола (цит. ст.), у А. А. Кизеветтера («Из истории русского либерализма.—И. П. Пнин»), В. Каллаша («Друг истины.—Памяти И. П. Пнина» в «Рус. Мысли», 1905, № 9) и Е. Петухова («И. П. Пнин и его Вопль невинности, отвергаемой законами» в «Ист. Вестн.», т. XXXVII).

Человечество не должно во всех своих бедствиях винить бога. Если оно страдает, то по своей собственной вине, вследствие неумения или нежелания пользоваться своим разумом. На жалобы народов, на их грозный вопрос, обращенный к богу: «Доколе будешь злодеянья взводить на трон, под сень венца?»—этот «бог» преподает человечеству совсем не божественную заповедь. Он говорит:

Где опыт, где рассудок здравый,
Что вас должны руководить?
Они покажут путь вам правый,
По коему должно иттить.
Лишь под щитом священным их
Найдете корень зол своих.

«Такие речи,—замечает по поводу этого места И. Луппол,— французские материалисты вкладывали обычно в «уста» природы. Нам кажется, что можно указать и более определенно источник заимствования. Это — вдохновенная поэтическая проза «Руин» Вольнея. Там тоже, при всем несомненном атеизме автора «дух» развалин» произносит деистическую речь, в которой доказывается, что не бога и не слепой жребий должны люди винить за все царящее в мире зло, но самих себя, неуменье пользоваться своим природным разумом, неподчинение опыту [1]). Бог там тоже фигурирует только в качестве реторического украшения и явной уступки еще ослепленному суеверием человеческому уму. Но и там, как у нашего поэта-философа, бог признается величиной настолько непознаваемой, что он как бы не существует для человека, и человек имеет дело только с природой. Для суждения об истинном отношении Пнина к божеству—этот стихотворный опыт, впрочем, особенно надежным источником считаться не может. Он был напечатан после его смерти с редакторскими исправлениями, при чем редактор, один из друзей Пнина, многозначительно извинялся перед теми лицами, которые читали эту оду в неподцензурных списках. К сожалению, ни один из таких списков до нас не дошел.

Гораздо более показательной для мировоззрения Пнина является ода «Человек». В литературе отмечалось, что «и по заглавию, и по тону, и по основной идее эта ода является последовательной и, очевидно, сознательной антитезой оде Державина «Бог» (Кизеветтер). Державин, возвеличивая с религиозным пафосом бога, уничижал человека. Пнин же с антирелигиозным пафосом на место божества ставит прометея-человека. «Я—раб, я—червь»,—говорит Державин. «Ты царь земли, та царь вселенной»,—обращается Пнин к человеку. И самая мысль о том, «что человек—лишь червь земной», вызывает в нем взрыв священного гнева:

Прочь мысль презренная! Ты сродна
Душам преподлых лишь рабов,
У коих век мысль благородна
Не озаряла мрак умов.

Нужно обладать слабым и униженным умом, чтобы восприять такую мысль! Нужно быть самому несчастным рабом, пресмыкающимся в

---

[1]) См. «История Атеизма», часть 3.

тяжких оковах, давимым сильной рукой, чтобы ей поверить! Напротив, поэта-философа все убеждает, что человек—сам творец... «Каждый мне предмет гласит, твоей рукой запечатленный, что ты зиждитель есть вселенной»,—обращается он к человеку. Едва человек явился в мир, как мир ему покорился, признав его царственную мощь, его всепобеждающую мысль.

Человек—создание природы. Но эту природу—«хаос вещей нестройных» он превратил в порядок, благодаря своему разуму. Мрачные пустыни стали возделанными полями, разрушение и гибель уступили место дружеству и любви. Неисчислимы плоды побед человека над грубыми стихиями! Неисчерпаемы сокровища его разума!

Человек—не раб. Вернее, он не должен быть рабом. Слишком велика пропасть, отделяющая раба от человека. Человек—все, раб же — ничтожность. Но рабство человека дано поэтому в окружающей его действительности. И он знает только один достойный выход:

Когда б познал свою раб должность,
Спросил природу, рассмотрел,
Кто бедствий всех его виною,
Тогда бы тою же рукою
Сорвал он цепи, что надел.

Этот призыв к самодеятельности, к самоосвобождению в устах Пнина, конечно, еще не революционный призыв. Это—чисто просветительское пожелание, чтобы человечество вообще и в целом,—а не одна какая-либо определенная социально-угнетенная группа,—путем изучения природы и человеческих взаимоотношений мирным путем устранило все виды зла. Здесь «мировая скорбь» стоит на месте классового понимания. И, тем не менее, в условиях крепостнической России такой призыв был одним из необходимых предварительных элементов организующейся революционной общественности. Многие из будущих декабристов в годы своей юности, конечно, с восторгом повторяли прекрасные стихи Пнина.

Но вернемся к вопросу об отношении человека к богу в оде Пнина. Человек в непосредственой зависимости от бога не находится. Никакой, даже самой тонкой, нити к творцу от него не протянуло. Бог для человечества в его творческом возвеличении ничто. Оно связано только с природой. Но, быть может, бог через природу, через запечатленные им непреложные законы определяет судьбы человечества? Открыто и эта деистическая мысль в оде не присутствует. Наоборот, имея в виду последовательное противопоставление Пниным своего мировоззреняи религиозной концепции Державина, можно утверждать, что оставшийся от нас скрытым последний вывод был атеистическим. Державин спрашивал: «отколе происшел» человек? И отвечал: «твое созданье я, создатель, твоей премудрости я тварь». Пнин тоже ставит вопрос:

Скажи мне, наконец, какою
Ты свыше силой вдохновен,
Что все с премудростью такою
Творить ты в мире научен?

Ответ у Пнина был, он заключался в четырех строчках, но... его не одобрила цензура. Если бы он ответил по-державински, этого, конечно, не

случилось бы. Допустимо, что он ответил в духе агностицизма, т. е. признал самый вопрос подлежащим отводу, как безнадежно неразрешимый. Говорил же он в одном из своих стихотворений, что, чтобы с какой-нибудь определенностью рассуждать о боге, нужно самому быть богом. Он мог ответить также и в духе тех безбожных ученых, которые говорили, что для построения научных теорий нет никакой нужды в гипотезе о первой причине. В обоих случаях ответ звучал бы робко и недоговоренно атеистически. И, повидимому, именно так ответил Пнин. Ибо следующие за цензурой купюрой стихи утверждают независимость человека от бога:

Ужель ты сам всех дел виною,
О человек? Что в мире зрю?
Чрез труд и опытность свою,
Прешел препятствий ты пучину,
Улучшил ты свою судьбину,
Природной бедности помог.
Ты на земле, что в небе—бог!

Вряд ли нужно говорить о том, что заключающий рифму «бог», по мысли поэта, возвысившегося до материалистической и атеистической философии, вовсе не является утверждением. Самое противопоставление «неба» земле для его философии звучит чудовищностью и, следовательно, есть лишь дань поэтическому словоупотреблению.

В оде «Человек», как и в оде «Бог», мы обнаружили заимствования у Вольнея, не только в общих мотивах, но и в отдельных выражениях, и в развитии основной темы. Не имея под рукой полного текста оды, чтобы привести параллельные места, укажем лишь, что вся вторая часть главы VI «Руин» передана Пниным. «Если ныне жизнь человека усеяна радостями,—говорит Гений могил у Вольнея [1]),—если каждый из дней своих он может отметить каким-нибудь наслаждением, то он имеет право рукоплескать себе и сказать: «Это я произвел блага, окружающие меня, я сам творец моего счастья: надежное жилище, удобные одежды, обильная и здоровая пища, смеющиеся поля, плодотворные холмы, населенные области—все это дело рук моих; без меня эта земля во власти хаоса была бы зловонным болотом, диким лесом, мрачной пустыней». Да, зиждитель-человек, прими дань моего уважения! Ты измерил пространства небес, исчислил об'ем светил, схватил молнию в тучах, укротил море и бури, покорил все стихии»... Наличие этих заимствований, нисколько не умаляя заслуг русского поэта-философа, дает нам право сказать, что он был выучеником не только философов дореволюционных, как Гольбах, но и философов эпохи революции, из которых Вольней был если не самым крайним, то зато самым ярким и самым глубоким. Замечательное произведение Вольнея обратило на себя внимание Пнина и было оценено им еще в конце 90-х годов, когда он издавал «С.-Петербургский журнал». Он напечатал тогда начало его. А то обстоятельство, что он и в своих последних произведениях воспроизводит отдельные места из Вольнея, доказывает, насколько глубоким это влияние было.

Из отвлеченных добродетелей Пнин воспевает правосудие. В этой оде он продолжает итти по стопам своих французских учителей—Гельве-

[1]) «Oeuvrse completès de Volney» P., 1837, p. 16.

ция, Гольбаха и Вольнея. Эпиграфом он даже избирает изречение Гольбаха: «Правосудие есть основание всех общественных добродетелей». И, подобно своим учителям, развивая это абстрактное положение, он украшает свою реторику яркими цветами гражданских чувств.

Правосудие—это блаженство смертных. Его взора трепещет порок, хотя бы он был покрыт царским венцом. Без него

... и боги б сами
Не почитались бы богами
И не имели алтарей...

Где правосудие, там «собственность священна», там не загражден путь к правде, граждане пользуются равными правами, там

Богатый с подлою душою
Ничто пред честной нищетою,
Добро превыше там всего.

Там народ не раболепствует, земледелец не боится, что насильство может отнять собранные им в поте лица плоды. И поэт с горячей верой ждет того времени, когда правосудие

Совокупит и все народы,
Детей единыя природы.

Но и что нужно делать всем «любителям» этой прекрасной «Истины», чтобы добиться ее воцарения среди людей? Борьба, восстание угнетенных против угнетателей, насильственное низвержение? Нет, Пнин совершенно в духе просветителей против вмешательства непросвещенных масс в дела государственного управления. Он возлагает свои надежды на просвещенных монархов. Опыт французской революции ничему его ненаучил. Скорее он напугал его, как напугал многих «философов» и как напугал его предшественника Радищева. «Дней александровских прекрасное начало» с его широковещательными посулами казалось ему вступлением к осуществлению его заветных идеалов. Он всерьез воображает, что, как философ, он призван поучать благосклонно слушающих правителей. И он поучает, поучает в стихах и в прозе.

В басне «Верховая лошадь» рассказывается о том, как Клит завязал глаза своей пугливой лошади и с ней вместе свалился в наполненный водой ров. Поучение выводится с просветительной прямолинейностью:

О, вы — правители скотов или людей,
Заметьте через опыт сей,
Что тот безумно поступает,
Кто нужный свет скрывает
От их очей;
Что скот и человек,
Когда лишены зренья,
Опаснее для управленья.

Однако, рядом с просветительским прекраснодушием в стихах Пнина порой слышатся ноты гневного возмущения. Они вытекают, конечно,

из личных обстоятельств его жизни, из болезненно воспринимаемой «обиды» (незаконорожденность со всеми ее неприятностями), из сознания, что он—«жертва общественных предрассудков». Но обостренное личное чувство с особенной силой заставляет его клеймить весь общественный строй тогдашней России, «где мзда с пороками равняет добродетель, где гордость, до небес касается главой, ненависть робкую теснит своей ногой». С угрюмым пессимизмом он отрицает даже столь распространенное тогда правило из философской прописи, что добродетель в себе самой содержит свою награду. Нет, говорит он: «кто добродетелен, не может счастлив быть».

Мы слишком далеко отошли бы от нашей темы, если бы остановились подробно на прозаических произведениях Пнина. Однако. краткий анализ их позволит нам дополнить образ этого выдающегося представителя безбожной философии в России.

В небольшом диалоге «Сочинитель и цензор» с живостью и остроумием защищается независимость и свобода слова. Только совесть человека может быть судьей истины, всякое же внешнее принуждение недопустимо.

Обращенный к царю «Вопль невинности, отвергаемой законами» (1803) при всей внешности верноподаннического доклада содержит мятежный протест. Пнин здесь гораздо больше поучает царя, как свободомыслящий философ, чем умоляет, как законопослушный подданный.

Цари, конечно, во власти своей подобны богам (заметьте: богам, а не богу с большой буквы!): для них нет ничего невозможного. Но,—поправляется автор,—это относится особливо к царям добродетельным. И из предложения, что Александр к последней категории принадлежит, он исходит. Он выражает надежду, похожую на требование, что в результате деятельности просвещенного монарха «основание народного блаженства утвердится на законах из природы извлеченных». Нынешние законы основаны на предрассудках. На личном примере безвинно страждущего вследствие случайности рождения он показывает, насколько законодательство «отдалилось от природы».

Мы не будем следовать за Пниным в его красноречивом обличении общественной несправедливости, узаконенного обычаем и нравами разврата высших классов, в его восхвалениях нравственной чистоты в половых отношениях, святости брака, основанного на любви, а не на корыстном интересе, в его защите прав ребенка и т. п., Все это, представляя собою несомненную заслугу Пнина, не столь уже замечательно. Наше внимание ,главным образом, останавливает на себе тот факт, что «Вопль» этот тщательно очищен от всякого следа не только религиозного мышления, но и религиозного словоупотребления. Пнин только что не подчеркивает прямо, что богу и религии нечего делать в том «справедливом» общественном строе, в котором устранены перечисляемые им «несправедливости». Но, читая его произведение, вы с совершенной ясностью чувствуете, что именно религию обвиняет он, как одного из главных виновников общественного зла. И религии с ее богом он всюду противопоставляет природу с ее неизменными законами. «Законы природы существовали прежде законов человеческих, они одни только постоянны, и законы общественные тогда лишь только называться могут справедливыми, когда с оными бывают согласны». Истинные законоположения должны быть «основаны на природе и одобрены разумом». Таких законов «от са-

мых первоначальных времен мира до настоящих дней» еще не было. Религиозные заповеди, очевидно, включаются в число «законов человеческих» и исключаются из чаемых «истинных законоположений».

Так же отличается безрелигиозностью, лишь по внешним причинам не переходящей в антирелигиозность, «Опыт о просвещении относительно к России» (1804). Это произведение по тому месту, которое оно занимает в истории литературной борьбы против крепостного права, и с точки зрения развития идей просвещения на русской почве, отмечает собою один из важнейших этапов русской общественности. Для просветительской зрелости Пнина характерно здесь то, что дело народного просвещения он считает совершенно неотделимым от характера социально политических отношений данной страны. «Уровень просвещения в стране измеряется не количеством сочинителей, не развитием литературы, но степенью политической зрелости народа»,—такова основная мысль Пнина (Кизеветтер). В стране крепостного права и политического абсолютизма нужно сначала устранить эти остатки феодального порядка и только тогда можно говорить об истинном просвещении. Основанием общественного здания должны быть неприкосновенность частной собственности и свобода. Просвещение, по Пнину, это—надстройка. Отсюда его решительное требование освобождения крестьян с наделением их землей, ибо без собственности не может быть животворной деятельности.

В этих своих требованиях Пнин стоит на высоте, достигнутой до него только Радищевым. Об'ективно эти требования революционны, ибо осуществление их знаменовало бы окончательное вытеснение феодализма и торжество буржуазного общества. Пнин, таким образом, здесь теоретик революционной буржуазии еще до возникновения в России сколько-нибудь прочной общественной группы, к которой можно было бы приложить это название. К сожалению, он не был последовательным до конца. Стремясь формально к величайшему блаженству наибольшего числа людей, он делает огромную уступку осталым общественным отношениям своей родины и становится на сословную точку зрения. Каждое «состояние», по его мнению, должно иметь пределы, за которые выходить оно не имеет права. И в связи с этим народное образование должно быть построено «соответственно состоянию, в котором каждый общественный член находится, ремеслу, которым он занимается, и роду жизни, который он ведет».

Первое издание «Опыта» имело огромный успех. Оно было расхватано до последнего экземпляра. Этот успех обратил на себя внимание правительства и, несомненно с ведома Александра, цензура запретила второе издание. Красноречивая защита крепостных, яркое изображение их «злосчастного состояния» и требование немедленного устранения этого зла, да еще не в адресованном на монаршее благоусмотрение секретном проекте, а в печатно обнародованном произведении,—для хилого либерализма Александра было слишком. Напуганные цензоры даже обвинили автора в том, что он «собирает над Россией черную губительную тучу» крестьянского гнева. Пнин, конечно, был далек от подобных разрушительных намерений.

Книга Пнина была конфискована и истреблена. Этот удар сильно способствовал преждевременной смерти писателя, усилив его легочную болезнь.

Незадолго до своей смерти Пнин был избран президентом С.-Петербургского Общества любителей русской словесности, наук и художеств. Этот кружок стоял на левом фланге русской общественности и был свя-

зан с Радищевым если не непосредственно, то через его сына Н. А. Радищева, принимавшего наряду с Пниным видное участие в деятельности Общества.

Радищев и Пнин являлись наиболее яркими представителями русского просвещения XVIII века. В Радищеве—авторе «Путешествия» русское просветительство достигло того наивысшего уровня, на котором оно превращается уже в революционность. Пнин был выразителем преимущественно материалистической и атеистической тенденции французского просвещения на русской почве и хотя во многих отношениях уступал Радищеву, но превосходил его почти французской крайностью своих взглядов в области отвлеченных вопросов. Через Радищева и Пнина устанавливается непрерывность развития в России буржуазно - революционной идеологии, хотя и представляющей в огромной своей части заимствование от западного, и, преимущественно, французского просвещения, но имеющей и свои самостоятельные корни в социально-политических обстоятельствах русской жизни. Эти корни, проникая все глубже в питающую их почву, породят вскоре движение декабристов, бывших прямыми наследниками просветительства в России. Именно у декабристов идеи Радищева и Пнина приобретут революционную зрелость, чтобы затем уже, через непрерывный ряд новых и более совершенных форм, стать наследием пролетариата в его последней борьбе против алтарей и тронов.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

I.

УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ.

1. Утопический социализм и религия в Англии.

Утопический социализм в начале XIX века развивается в Англии и Франции, т. е. в странах, из которых первая только что пережила промышленный переворот, сделавший ее классической страной капиталистического развития, а вторая, при более медленном темпе экономического развития, явила в Великой революции непревзойденный образец ресцвета классового сознания буржуазии. Как в Англии, так и во Франции конец XVIII-го и начало XIX-го века представляются эпохой крушения последних наиболее значительных форм феодального строя и утверждения новых капиталистических отношений.

Стремительный рост машинного производства превращает прежних самостоятельных производителей—ремесленников и кустарей-одиночек в наемных рабочих современного типа. Образуется фабричный пролетариат и в ужасающей нищете, среди неисчислимых бедствий создает для привилегированного меньшинства огромные богатства. Пропасть между капиталистами и их наемными рабами расширяется до невиданных размеров, и среди эксплоатируемых масс выростают первые и еще слабые цветы классового возмущения.

В Англии уже в последнее десятилетие XVIII-го века наблюдается политическое брожение среди рабочих фабричных центров, вызывающее жестокую правительственную реакцию. «С 1794 до 1825 г.,—говорит историк социализма в Англии Макс Бер [1]),—пролетариат стоял под властью исключительных законов, которые не в силах были, правда, совершенно разрушить рабочие организации, но все же сплошь и рядом делали их небоеспособными и выдавали рабочих головою предпринимателям, особенно в новых промышленных центрах, где пролетариат состоял из самых разношерстных элементов и потому не мог еще выработать в себе твердого чувства солидарности... Нужны были общие страдания и борьба в течение десятилетий, чтобы внушить этим элементам сколько-нибудь единое классовое чувство». Но чувство классовой солидарности и сознание необходимости борьбы за освобождение от капиталистического гнета рождаются далеко не сразу и не внезапно, а в своем возникновении проходят порою очень длинный ряд этапов от политического радикализма через более или менее чистый экономизм до революционного социализма и коммунизма. На заре всякого рабочего движения неизбежно наблюдается огромное преобладание элементов мелко-буржуазной идеологии над

---

[1]) М. Бер. «История социализма в Англии», ч. I, М. 1923, стр. 55—56. Эта единственная по своей обстоятельности история английского социализма и в дальнейшем изложении служит нам одним из главных источников.

зародышами подлинно пролетарского мировоззрения, причем большая или меньшая революционность данного движения находиться в прямой зависимости не только от наличных производственных отношений, но и от социально - политического строения всего общества в целом. В Англии рассматриваемого периода, при ее развитом парламентаризме, рабочее движение находится под сильнейшей опекой радикальных буржуазных и мелко-буржуазных групп, ведущих борьбу за утверждение буржуазного порядка против пережитков феодализма. Передовые элементы рабочего класса еще склонны общей политической реформой ограничивать максимум своих требований. И в то же время в луддизме (по имени Нэда Лудда—первого разрушителя машин), в стихийном движении против машин и фабрик находят выражение зреющие в низах пролетариата мятежные настроения. Социалистические теории приходят к рабочему классу со стороны и лишены еще революционной окраски. Но их возникновение и успех обусловлены как экономической революцией, так и бурным ростом рабочего движения, что обеспечивает их усвоение и вростание в возникающую пролетарскую идеологию. Гарантия их будущего революционизирования и устранения из них всех элементов мелко-буржуазного утопизма лежит в том, что они по необходимости играют роль духовного оружия в пролетарской классовой борьбе и вследствие этого, по мере роста классового сознания, перековываются в формы более совершенные и обогащенные.

Теоретические истоки утопического социализма следует искать, в значительной степени, в учениях французского материализма XVIII-го века. Это особенно верно в отношении таких философов, как Гельвеций, Дидро и Гольбах, во многих случаях отрывавшихся от класса, идейными выразителями которого они были, и создавших зачатки теорий, которые выходили далеко за пределы возможностей нарождавшегося буржуазного порядка. «Не надо большого ума,—говорит К. Маркс,—чтобы понять необходимую связь, существующую между учениями французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира и из опыта, то надо, стало быть, так устроить окружающий его мир, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкал к истинно-человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т. е. если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а уничтожать противо-общественные источники преступлений и отвести в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека. Если природа предназначила человека к общественной жизни, то, стало быть, только в обществе обнаруживает он свою истинную природу. Силу его природы надо изучать не на

отдельных личностях, а на целом обществе.—Эти и подобные им положения почти дословно встречаются даже у самых старых французских материалистов».

Естественно ожидать, что и антирелигиозность, столь неразрывно слитая с французским материализмом, найдет известное отражение в английском утопическом социализме. И действительно, несмотря на наличие в Англии относительно большой свободы совести и на менее значительную, по сравнению с Францией, роль духовенства в социальной жизни, мы видим, что первые социалисты и деятели рабочего движения XIX века отходят от традиционных верований, а порой являются законченными безбожниками.

На ряду с французской теорией и французская практика не остается без влияния на английское рабочее движение. Идеи французской революции находят здесь среди радикальной буржуазии и передовых слоев пролетариата горячий отклик. Одним из наиболее ярких проявлений энтузиазма, вызванного революцией, было собрание лондонских прогрессивных и демократических организаций 4 ноября 1789 года, пославшее приветствие Национальному собранию. Произнесенная здесь д-ром Ричардом Прейсом речь имела исключительный успех и, будучи напечатана, выдержала в кратчайший срок 12 изданий. «Как богат событиями этот период—говорил Прейс.—Я считаю себя счастливым, что дожил до такого великого времени! Я дожил до распространения знания, подорвавшего корни суеверия и заблуждения. Я дожил до того, что права человека стали пониматься лучше, чем когда-либо раньше, что нации жаждут свободы... Я вижу, как огонь свободы распространяется повсюду и как началось общее улучшение человеческих дел: господство королей уступает место господству законов, господство священников уступает место господству разума и совести».

Другим выдающимся произведением, написанным в защиту и восхваление Французской революции, была книга «Права человека» Томаса Пэна, имевшая огромный успех в народных массах и ставшая «политической библией рабочих». «Пэн,—говорит Макс Бер,—приноровил теорию естественного права ко вкусу революционного пролетариата, и следы его влияния отчетливо заметны во всех рабочих манифестах того времени... Это—произведение практического и демократического рабочего политика».

На жизни, деятельности и взглядах этого замечательного английского мыслителя и революционера необходимо несколько остановиться. По своему происхождению Пэн (1737—1809) принадлежал к низам народа: его отец был бедным корсетным мастером и мелким фермером. Мастерству отца учится с 13-ти летнего возраста и Пэн, а затем несколько раз меняет профессию и добивается в возрасте 37 лет места податного чиновника. До этого времени он ничем не выделяется, хотя упорным трудом, без помощи учителей, приобретает большие знания в математических и политических науках. В 1774 году он был уволен со службы за устную и письменную агитацию в пользу улучшения правового и материального положения мелких служащих. Он эмигрирует в Америку, где начавшаяся вскоре борьба за независимость целиком увлекает его. Опубликованный им в 1776 году политический памфлет «Здравый смысл» представляет собой одно из главных агитационных произведений американского республиканизма. Он сражается за независимость не только пером, но и в рядах революционной армии.

В 1781 году Пэн возвращается в Англию. По дороге он останавлива-

ется в Париже, где завязывает дружеские связи с рядом выдающихся людей Франции. Особенно следует отметить его связь с Кондорсэ. Преследуемый правительством в Англии за свою защиту революции, он эмигрирует во Францию, где, будучи избран в Конвент, примыкает к жирондистам. Он вообще принадлежит к числу умеренных, и когда ему приходится высказаться по вопросу о смертной казни Людовику XVI, он голосует за тюремное заключение, как временную (до окончания войны) меру, и за пожизненное изгнание затем из пределов Франции [1]). Как жирондист, Пэн был арестован и освобожден после 11-ти месячного заключения благодаря вмешательству американского правительства. В тюрьме он писал «Век разума»—свое главное антирелигиозное произведение. По возвращении в Англию он продолжает интересоваться социально-политическими вопросами и до конца своих дней сохраняет преданность интересам угнетенных народных масс. Если его нельзя прямо отнести к первым социалистам, то для развития английского социализма он сделал много.

По своим взглядам в интересующей нас области Пэн должен быть отнесен к числу крайних деистов. Лаланд считал его даже тайным атеистом. Правда, в «Веке разума» наряду с критикой откровения ведется также кампания и против атеизма. Однако, как замечает Маутнер, его нападки на атеизм носят чисто словесный характер. «Его намерение состоит в том, чтобы из природы доказать бытие существа, приблизительно соответствующего понятию бога. Ход его рассуждений приводит к отрицанию всякого откровения, к критике понятия или слова бог. Естествознание есть единственная истинная теология; откровение не могло найти выражение ни в каком отдельном языке, ибо народные языки были различны в различных местах земли и, кроме того, не были неизменными; ни один язык, таким образом, не мог служить для неизменного и всеобщего сообщения».

Воодушевление французской революцией и некоторое знакомство с французскими теориями лежат в основании первой политической организации, включившей в себя значительное число передовых рабочих. Она называлась London Corresponding Society («Лондонское общество друзей письменных сношений») и была основана в 1782 г. сапожным подмастерьем Томасом Гарди (1752—1832). Сам Гарди по своим убеждениям был не социалистом, а радикальным демократом обычного в Англии типа. Но бесправие, угнетение и нищета народных масс вызывали в нем горячее стремление к уничтожению социальной несправедливости. Такими же чувствами были воорушевлены и его друзья. Большинство организаторов и деятельных участников Лондонского Общества были деистами или атеистами.

Успех основанного Гарди общества свидетельствуют, в какой степени широко были распространены в трудящихся массах Англии революционные настроения. В несколько месяцев число членов организации достигло 20.000 человек, главным образом в промышленных центрах. Хотя в состав ее входило некоторое число лиц из привилегированных классов, основная масса была рабочие; и сохранить этот рабочий характер ее Гарди считал необходимым для достижения поставленных целей.

---

[1]) М. Бер ошибочно говорит, что Пэн «голосовал за смертную казнь Людовика XVI, но произнес речь за помилование его». Он ни словом не обмолвился о смертной казни и не произносил речи о помиловании. См.
Les grands procês politiquès. Louis P. 1869, P. 168.

Главной задачей, которую организаторы ставили Обществу друзей письменных сношений, было—добиться «прямого, всеобщего и справедливого представительства народа в парламенте». В этом они видели «единственное лекарство» против всех возмущавших их социальных зол. Тактика Общества в начале также отличалась большой умеренностью. В манифесте, выпущенном вскоре по основании Общества, говорилось: «L. C. S... осуждает всякие насильственные акты и всякую анархию; его единственное оружие—доводы разума, твердость и единение». В соответствии с этим и в деятельности его наблюдается мало подлинно революционных актов. Общество печатает и бесплатно распространяет среди народа вторую часть книги Томаса Пэна «Права человека», в чем, впрочем, правительство усмотрело государственную измену; оно обращается с приветственным адресом к Конвенту; устраивает лекции для рабочих и ремесленников, в которых, между прочим, излагаются и коммунистические теории и т. п. Но вскоре под влиянием правительственных гонений, а также отчасти вследствие агитации проникших в Общество агентов-провокаторов в среде его развиваются заговорщические группы и резко повышается революционное настроение. В прокламациях уже говорится о вооруженном восстании; созываются массовые митинги протеста против преследования рабочих вождей; выносятся протесты против войны с революционной Францией.

Правительственный террор с одной стороны, а с другой—несомненно, отсутствие у Общества сколько-нибудь выдержанной классовой линии привели к его распадению. Однако, для рабочего движения опыт этого первого политического союза рабочих не прошел бесследно. Общество послужило прекрасной политической школой для вождей и участников последующих этапов классовой борьбы. Главным образом благодаря развитой им деятельности, английский рабочий конца XVIII-го и начала XIX-го столетия дорос до сравнительно высокой степени политической зрелости.

Проникновение антирелигиозных идей в рабочую массу также замечается в этот период. По свидетельству одного полицейского доклада среди рабочих большим успехом пользовался лозунг, заимствованный у революционной и безбожной Франции: «Да будет последний король задушен кишками последнего попа». Артур Юнг, путешествовавший по Англии в конце столетия, отмечает сильное социально-революционное брожение в народных массах и среди причин этого брожения указывает на тот факт, что «сочинения, проповедующие богохульство, мятежи и измену отечеству, распространяются по цене в 1 пенни, тогда как противоположные им произведения стоят 1 шиллинг и ½ кроны». Юнг винит во всем безбожную философию и спасение видит только в укреплении пошатнувшейся в умах народа религии, для чего рекомендует строить побольше церквей!

Одним из выдающихся антирелигиозных мыслителей, оказавших в этот период большое влияние на рабочие круги, был Вильям Годвин (1756—1836). Его книга «Исследование о политической справедливости и об ее влиянии на всеобщую добродетель и счастье» (1793), несмотря на высокую цену, в складчину покупалась членами рабочих кружков, а об его взглядах в Обществе друзей письменных сношений читались рефераты. Уже по одному этому он заслуживает почетного места в истории атеизма. Но и помимо того влияния, которое он непосредственно оказал на рабочее движение своего времени, его роль в развитии английского

социализма, как теории, была немаловажна. Хотя его взгляды и близки к тому, что теперь называется анархическим коммунизмом, но, как указывает Г. В. Плеханов, все социалисты XIX-го века сходятся с ним в том, что берут за точку исхода усвоенное им учение материалистов об образовании человеческого характера [1]).

Годвин, сын нонконформистского священника, получил строго пуританское и кальвинистское воспитание. Он готовился к духовной карьере и по окончании учения в течение ряда лет произносил проповеди и исполнял другие священнические обязанности. Но религиозная вера молодого теолога была сильно поколеблена еще в студенческие годы под влиянием изучения английских и французских философов. Последний удар этой вере нанесло знакомство с знаменитой «Системой природы» Гольбаха. В то же время Годвин пришел и к республиканским убеждениям. Этот переворот в убеждениях привел его к столкновению с верующей и верноподданически настроенной паствой и заставил покинуть духовную карьеру. Он поселяется в Лондоне, занимается литературным трудом и все более втягивается в политику, пока, наконец, идея равенства, провозглашенная французской революцией, не увлекает его к анархическому коммунизму.

Социальный идеал Годвина это—общество, основанное на принципе справедливости и всеобщем интересе, освобожденное от государственного принуждения и без частной собственности. Этот идеал в значительной степени представляет собою дальнейшее развитие высказанных Гельвецием и другими французскими материалистами взглядов и сближает Годвина с такими теоретиками предреволюционного коммунизма, как Мабли и Морелли. В своей критике современного ему общества и в построении своего идеала Годвин исходит из нравственных положений, признанных за истинные и справедливые, но эти нравственные положения основаны на более или менее последовательной материалистической теории познания.

Человеческая психика есть исключительно продукт окружающих влияний, сама активная сторона нашей мыслительной способности зависит от внешнего мира. «Каков внешний мир, таковы впечатления, каковы впечатления, таковы мысли, каковы мысли, таковы мотивы, каковы мотивы, таковы поступки или политика». У человека нет ни прирожденных идей, ни прирожденных инстинктов. Нет, следовательно, и никакой врожденной склонности ко злу. История нашей жизни определяется воспитанием, понимаемым в том же широком смысле, как у Гельвеция. Если из этого воспитания исключить все то, что приводит к злу, к порокам, то несправедливый мир был бы исправлен. Процесс человеческого усовершенствования и установления справедливости легко мог бы быть осуществлен, если бы правительства не были заинтересованы в охранении ложных общественных учреждений. Государство и законодательство лишь укрепляют человеческие заблуждения. Они затемняют разум и скрывают от него истинный путь к единственной цели человека—к счастью. Они заставляют нас искать общего блага не в усовершенствовании всех сторон нашего быта, но в религиозном преклонении перед традицией. Каждое государство, какова бы ни была его форма, есть большая или меньшая степень тирании. Государство всегда зло, так как стремится

---

[1]). Г. В. Плеханов. «Утопический социализм XIX века» в «Истории западной литературы», изд. т-ва «Мир», т. II, М. 1913, стр. 292.

своими законами увековечить общественное и имущественное неравенство. Угнетение, насилие, грабеж и война—необходимые следствия государственной организации.

Уже по этому краткому и неполному изложению взглядов Годвина видно, что он должен самым решительным образом выступить против религиозной морали, построенной на незыблемой традиции и потустороннем авторитете. И он, действительно, выступает против положительных религий и духовенства. Мораль всех религий, говорит он, указывает на несправедливость богатства и требует деятельной любви к ближним и благотворения, как способов исправления этой несправедливости. Но результат всех религий в лучшем случае сводится к тому, что богатые предаются благочестивому удовольствию—удовлетворять предписания религии и нравственности раздачею милостыни, тогда как истинная справедливость требует, чтобы они все свое имущество отдали для общего блага. Религиозная этика есть система благотворительности и милосердия, но ничего общего не имеет со справедливостью. Она освящает существование бедности и богатства. Она преисполняет богатых гордостью, когда они жертвуют на благотворительные дела самую ничтожную часть своего имущества, а неимущим она внушает дух раболепия, несвободы и зависимости.

В этих рассуждениях Годвин поражает религию в самом ее прочном прибежище—в ее нравственном учении, имевшем в Англии гораздо большее значение, чем на континенте, и действовавшем там, особенно на угнетенных, с почти неопреодолимой силой.

Выдержанным атеистом, впрочем, Годвин не был, как не был он и выдержанным материалистом. Повидимому, привычка к религиозному чувствованию, укорененная всем его воспитанием, не покидает его даже в этот период его жизни. Как говорит Макс Бер, он «от холодного механизма духа и строго причинной необходимости наших поступков, как исходной точки, на крыльях морали поднимается в область туманных фантазий». Он, и в самом деле, увлекается в такой степени, что считает возможным для человеческого духа, при благоприятных внешних условиях, т. е. при осуществлении его социально этических идеалов, возвыситься до такой степени, что господство этого духа будет равносильно бессмертию. «Да и почему бы людям не достигнуть бессмертия?»—спрашивает совершенно серьезно он. Жизнерадостность, ясность мысли и благожелательность к людям совершат это чудо. Не будем, однако, особенно удивляться тому, что утопический коммунист и анархист Годвин так же утопически верил в бессмертие будущего человечества. Каких-нибудь 20 лет тому назад находились в России марксисты, печатно выражавшие не менее удивительные «туманные фантазии» того же религиозно-утопического порядка!

Книга Годвина при своем появлении имела неслыханный успех. «Ни одно произведение нашего времени,—писал один современник,—не поразило философского духа в такой степени, как «Исследование о политической справедливости» Годвина... Истина, сама моральная истина,—таково было общее мнение,—воздвигла себе обитель в этом сочинении». И для самого автора этот труд остался памятником наивысшего под'ема его духовных сил. В дальнейшем он постепенно скатывается на уровень ходячего либерализма, как это не раз наблюдается в истории, когда творцы социально-политических систем не имеют непосредственного соприкосно-

вения с теми массами, обслуживать запросы которых они ставили себе целью.

Среди участников рабочего движения ближайшего периода, взгляды которых сложились в зависимости от указанных выше влияний, следует назвать Вильяма Хона (1780—1842) и Ричарда Карлайля (1790—1843). Хон, обучавшийся в Лондоне у стряпчего, попал под влияние Общества друзей письменных сношений и стал демократом. Он издавал в 1917 г. имевшую большое влияние среди рабочих газету «Реформерс Реджистер» и писал сатирические памфлемы против министров и церкви. Карлайль, по профессии жестяной мастер, под влиянием сочинений Томаса Пэна стал пылким вольнодумцем и горячим пропагандистом политической реформы. Эти свои убеждения он пронес через все испытания жизни. А испытаний пришлось перенести ему не мало. Достаточно сказать, что за свою антирелигиозную и политическую пропаганду он многократно подвергался арестам, проведя в тюремных стенах 9 лет и 4 месяца.

Убежденным безбожником был величайший из английских социалистов-утопистов Роберт Оуэн (1771—1858). К его личности и взглядам мы отнесемся с большим вниманием, ибо не только в развитии теоретического социализма его роль была велика и почетна, но его выступления в печати и практическая деятельность много помогли развитию классового сознания английского пролетариата. «Оуэн,—говорит Плеханов,—бывший неутомимым пропагандистом своих идей, будил мысль рабочего класса, ставя перед ним самые важные,—основные,—вопросы общественного устройства и сообщая ему много данных для правильного решения этих вопросов, по крайней мере, в теории. Если его практическая деятельность имела, в общем, утопический характер, то надо признать, что и здесь он давал подчас своим современникам в высшей степени полезные уроки... Рабочие, увлекавшиеся его проповедью, умели поправлять его ошибки. Усваивая кооперативные, а отчасти и коммунистические идеи Оуэна, они в то же время принимали деятельное участие в тогдашнем политическом движении английского пролетариата... Ко всему этому следует прибавить, что, выступая проповедником «истинной религии» и разумных отношений между полами, Оуэн содействовал развитию сознания рабочего класса не только в социальной области» [1]).

По происхождению Оуэн принадлежал к мелкой буржуазии: отец его был торговцем железом, шорником и содержателем почтовой станции. Мальчик рано, еще учась в начальной школе, обнаруживает редкие умственные способности и склонность к критической оценке окружающего. На школьной скамье уже перед ним встает со всей своей огромностью и религиозный вопрос. Он видит, как враждуют друг с другом сторонники различных религий и сект, и спрашивает себя: кто же из них обладает истиной? А отсюда всего один шаг до сомнения: не ложны ли все религиозные учения?

В возрасте 9 лет начинается для него трудовая жизнь: он поступает мальчиком в лавку на родине в Ньютоуне (Уэльс), а затем переходит в Стамфорд, где хозяин лавки оказался хорошим человеком, не загружавшим его работой и не стеснявшим его в других отношениях. Благодаря этому юный Оуэн может все свое свободное время отдавать чтению. Пери-

---

[1]) Г. В. Плеханов, цит. соч. стр. 305—306.

од ученичества продолжается 4 года, после которых мальчик получил место приказчика в Лондоне, а затем в Манчестере, центре хлопчато-бумажной промышленности и одном из очагов совершавшейся в то время промышленной революции.

Все это время Оуэн жадно читает и учится. Его интересы сосредоточиваются преимущественно в области математики, естествознания и истории. Но и религиозные сомнения, зародившиеся в школьные годы, продолжают его мучить. В своей автобиографии он даже говорит, что религиозный вопрос интересовал его в это время всего больше. «После долгих колебаний и душевного разлада,—пишет он, — я принужден был отказаться от глубоко внедрившихся в мою душу христианских верований. Но, будучи принужден отказаться от верований этой секты, я в то же время почувствовал необходимость отвергнуть и все другие верования, так как я открыл, что все они основаны на одном и том же абсурдном представлении, что каждый человек создает свои собственные качества, предопределяет свои собственные мысли, волю и действия и ответствен за них перед богом и ближними. Мои собственные размышления заставили меня притти к совершенно другому заключению. Мой разум учил меня, что я не в состоянии образовать ни одного из моих качеств, что они внедрены в меня природой точно так же, как язык, религия и привычки внедрены в меня обществом; что природа дала мне известные естественные качества, а общество направило их» [1])

Результат, можно сказать, очень ценный, особенно если принять во внимание юность мыслителя. К этому необходимо добавить, что, наряду с чисто теоретическим преодолением религии, Оуэн уже в это время пытается приложить результаты своих размышлений к практической жизни. Он рассматривает воскресенье не как «день субботний», т. е. не как религиозный праздник, посвящаемый богу, а как естественный и необходимый для трудящихся физический отдых, и, исходя из этого, пишет проекты об обязательном введении воскресного отдыха, столь часто отнимаемого христолюбивыми предпринимателями у их наемных рабов-«ближних».

В 1789 году Оуэн делает неудачную попытку с капиталом в 100 фунтов стерлингов основать самостоятельное предприятие по изготовлению машин. В 1791 г., несмотря на свои 20 лет, он поступает в качестве управляющего на большую бумагопрядильную фабрику, и здесь именно впервые развертываются его недюжинные организаторские способности и кладется начало материальному благостоянию. Вскоре мы видим его самостоятельным преуспевающим фабрикантом. Но Оуэн не делец обычного типа, не просто капиталист, выжимающий последние соки из эксплоатируемой им рабочей силы: его деловые успехи об'ясняются, главным образом, благоприятной кон'юнктурой рынка в то время и личным уменьем учесть все выгоды данной отрасли промышленности. Он в то же время филантроп с некоторым налетом социального реформаторства. В фабричном поселке Нью-Ланарк в Шотландии, где он подвизается, рабочие не только трудятся, но и воспитываются. Оуэн хочет, чтобы фабричный

[1]) Приведено у Арк. А—на в статье «Реалистические элементы в воззрениях Р. Оуэна и их влияние на его пропаганду и деятельность» «ПЗМ» 1923, № 10, стр. 163.—В дальнейшем изложении, наряду с указанными раньше источниками, мы пользуемся как этой статьей, так и другими того же автора, печатавшимися в журнале «Под Знамением Марксизма».

труд был не источником физического вырождения и нравственой деградации, как на всех других фабриках, но создавал бы здоровых, счастливых людей. Он в то же время убежден, что нормальный по своей продолжительности труд при человеческом отношении предпринимателя к рабочим будет более производительным . И в известной мере проведенные им в Нью-Ланарке реформы к таким результатам приводят.

В немногих словах эти реформы сводились к следующему: рабочий день был установлен продолжительностью в 10½ часов, дети моложе 10 лет на фабрику не принимались; заработная плата повышена; были уничтожены штрафы и наказания; квартиры рабочих и фабричные помещения были устроены с соблюдением правил гигиены; учрежден кооператив; основана больничная касса; престарелым рабочим выдавались пенсии, а безработные в период промышленного кризиса не выкидывались, как всюду, на улицу, но получали пособие. Заботы о повышении умственного и нравственного уровня рабочего населения также занимали в деятельности Оуэна большое место. Дети обучались в школах с применением всех достижений тогдашней педагогики; были устроены детские сады. Взрослым рабочим внушались понятия, соответствующие представлению самого фабриканта о культурном и нравственном человеке. В результате всего этого исчезло пьянство со всеми его последствиями, исчезло воровство и другие пороки, связанные с нищетой и бесправием, сильно поднялась самодеятельность и т. д.

До сих пор в деятельности Оуэна преобладают опека над рабочими и учительство. Не мудрено, что в производимом им опыте не только сам он, но и другие фабриканты и самые консервативные общественные деятели не видели никакого покушения на существующий строй. Напротив, Роберт Оуэн и его образцовая фабрика являются предметом восхищения всех благомыслящих людей, самых закоснелых реакционеров и самых хищных акул капитализма. Так продолжается однако не долго.

Но прежде чем перейти к изложению следующего периода деятельности знаменитого утописта, необходимо проследить, под какими влияниями сложилось его мировоззрение и характеризовать основные черты этого мировозрения.

Мы видели, что он очень рано стал размышлять над окружающим. Он, кроме того, очень много читал. И хотя сам он впоследствии всегда говорил, что к своим взглядам пришел самостоятельно, следует думать, что самостоятельной была лишь обработка и дальнейшее развитие воспринятых от окружающего,—в том числе и из книг,—идей и понятий. В самом деле, Оуэн говорил, что человек вовсе не ответствен за свой образ мыслей, за свои привычки, за свой характер. «Характер человека, без единого исключения, всегда формируется для него». Он образуется внешними обстоятельствами и воспитанием, что в сущности одно и то же, так как внешний мир имеет такое же воспитывающее влияние, как и школа. Человек не обладает никакими неизменными прирожденными качествами кроме тех, которые определяются его принадлежностью к миру живых существ. По природе своей человек способен ко всему прекрасному и доброму; порочным и злым его делает окружающая общественная среда. Основным побуждением всего человеческого поведения является стремление к счастью, к наибольшему благополучию физическому и нравственному. Но понимание того, в чем именно состоит благополучие, определяется его воспитанием, т. е. господствующими в его общественной среде мнениями и тем личным опытом, который он получает от данной ему действитель-

ности. Все неустройства в жизни людей, все переживаемые ими бедствия и страдания происходят от заблуждений и невежества. Устранение этих причин приведет к изменению человеческого характера в лучшую сторону. «Каждому общежитию и даже всему свету можно путем применения надлежащих средств придать какой угодно общий характер—от лучшего до худшего, от самого невежественного до самого просвещенного. Средства эти находятся, в значительной мере, во власти и распоряжении тех, которые имеют влияние на дела людей». Для достижения истинного счастья людей необходимо переменить систему воспитания в школе и условия жизни. Нужно дать такой опыт людям, чтобы они с непреложной ясностью убедились в том, что между интересом и счастьем индивидуума и интересом и счастьем всех других людей существует необходимая и неразрывная связь.

Эта теория Оуэна об образовании характера внешней средой и возможности просвещенными мерами изменить основанную на предрассудках и заблуждениях общественную систему, чтобы таким путем изменить и человеческие характеры,—принадлежит целиком французскому Просвещению и особенно исчерпывающе была развита и изложена Гельвецием. Главные сочинения Гельвеция были переведены на английский язык [1]) и имели широкое распространение в Англии. Но даже если принять, что Оуэн непосредственного влияния французских материалистов не испытал, то через посредство такого прямого последователя материалистической философии, как Годвин, он этому влиянию, несомненно, подвергся. Он не только читал «Политическую справедливость» Годвина, но и был с ним в дружеских отношениях и, конечно, в разговорах с ним не раз затрагивал волновавшие его общественно-политические темы. Наличие прямого или через посредство Годвина влияния на Оуэна французского материализма признают наиболее компетентные его биографы.

Необходимо добавить еще, что это влияние сказалось и на других сторонах его мировоззрения, и к нему вполне применимо название материалист. Он исключал всякую наличность в человеке какой-нибудь особенной духовной субстанции. Вселенная, по его мнению, есть ничто иное, как огромная лаборатория, а человек, подобно всем прочим вещам, лишь химическое соединение, только более сложное, чем другие. Противники его взглядов в тех кружках, в которых он не стеснялся высказываться со всей прямотой, прозвали его «философом, намеревающимся делать людей при помощи химии». Его порицали еще за утверждение, что «мыслящей машиной» делают человека природа и общество, а не бог [2]).

Но, подобно французским материалистам, признавая законосообразность явлений природы, Оуэн был весьма непоследователен, когда ему приходилось говорить о явлениях общественной жизни. Он в сильной степени грешил историческим идеализмом, согласно которому все не-

---

[1]) «О человеке» было переведено в 1777 г., «О духе» в начале 60-х г.г.

[2]) «Человек—очень сложная живая машина, об'единение механических и химических элементов,—говорил Оуэн в одном из своих позднейших произведений.—При мудром строе машина эта может функционировать в высшей степени гармонично и производительно, создавая, как результат своей деятельности, счастье для себя и для других. Но, когда некоторые части этой машины находятся в действии, а другие остаются без движения и не функционируют, тогда индивидуальная человеческая машина не обладает достаточной законченностью и не может работать надлежащим образом; ее силы и способности портятся, и человек остается несовершенным иррациональным существом».

устройства и несчастья человечества или определенных групп его об'ясняются просто заблуждением, предрассудками, отсутствием знания истины. Зато ему казалось, что эту истину он открыл, и стоит только направить главное внимание на образование характера людей согласно истинным принципам, как само собой, без всяких потрясений, устранится общественное зло. «Управляемым лучше всех других будет то государство,—говорил Оуэн,—которое выработает наилучшую систему воспитания народа».

Таковы были исходные положения мировоззрения Оуэна, определявшие собою характер первого периода его деятельности, нью-ланарского периода. Конкретное направление этой деятельности, в свою очередь, определялось его жизненным опытом. Рано соприкоснувшись с торгово-промышленным миром, черпая из его своеобразных процессов содержание своих понятий, он неизбежно заостряет свое внимание на ближайшем окружении. Он подвергает анализу всю фабричную систему, в такой колоссальной мере умножившую человеческие страдания, он критикует экономическую действительность и на этом пути постепенно достигает глубокого для того времени понимания движущих причин капиталистического развития. Благодаря этому, он делает значительный шаг вперед по сравнению с французскими материалистами.

Вступив в управление Нью-Ланарком, Оуэн увидел благоприятный случай не только быть непосредственно полезным своим рабочим, но и проверить на практике свою теорию, чтобы во всеоружии достигнутых результатов начать кампанию за улучшение участи миллионов рабочих, страдающих по вине несправедливого общественного порядка. «Мне предстояло,—рассказывает он —приступить теперь к великому эксперименту, который должен был мне доказать на практике, насколько правильны или неправильны принципы, вошедшие в мое убеждение, как вечные принципы истины, которые, будучи приложены на практике, должны были дать великое, вечное и доброе; я должен был приступить к самому важному для человечества эксперименту, который когда-либо был предпринят в какой-либо части света. Этот опыт заключался в том, чтобы установить на фактах, может ли характер человека быть лучше сформирован, а общество лучше устроено и управляемо посредством ли лжи, обмана, насилия и страха, посредством воспитания человечества в невежестве и суеверии,— или посредством истины, милосердия и любви, вытекающих из точного знания человеческой природы и устроения общественных учреждений в согласии с этим знанием;... возможно ли посредством замены плохих условий хорошими освободить человека от зла и преобразовать его в интеллигентное, рациональное и доброе существо; возможно ли превратить бедствия, которыми человек окружен от рождения до смерти, в жизнь добра и счастья, поставив его в хорошие и благоприятные условия...».

Итак, нью-ланарский опыт увенчался успехом, и филантроп-фабрикант имел, со своей точки зрения, все основания добиваться его расширения. Он приступает к агитации, обращаясь, главным образом, к политикам, государственным деятелям, фабрикантам и другим влиятельным людям. Свой главный труд этого периода, в котором с наибольшей полнотой развиты его идеи, он посвящает принцу-регенту, впоследствии королю Георгу IV. Этот труд—«Новый взгляд на общество, или опыты о начале, определяющем образование человеческого характера, и о применении этого начала на практике» (1812—1813) содержит весьма умеренную социаль-

но-политическую программу. Автор нисколько не покушается на привилегии властвующих и господствующих. Первым шагом на пути к реформе является даже доведение до всеобщего сведения, что никто из настоящего поколения не потерпит никакого ущерба в своих имущественных правах. Он подчеркивает вред от нищеты и невежества трудящихся для высших классов, в особенности же для фабрикантов. Он предсказывает им неизбежность социальных взрывов, если не будут немедленно приняты рекомендуемые им меры. Для всякого беспристрастного наблюдателя, говорит он, должно быть ясно, что оттянуть дольше борьбу рабочих и всех бедствующих людей за достижимую для них степень счастья есть дело невозможное.

И это не только запугивания, это даже совсем не запугивания, а выражение гнездящегося в самом реформаторе страха перед неизбежной революцией снизу. Революция, если правительство не предотвратит ее по его рецептам, совершится самым опасным для общественного блага путем. Рецепты же его мы отчасти уже знаем. Он требует еще провозглашения свободы совести, упразднения всех учреждений, дурно влияющих на народную нравственность; пересмотра закона о бедных. Но самое главное это—просвещение и воспитание народа. Интересно, что при изложении этой программы Оуэн не упускает случая проявить свою вражду к религии. Так, он требует, чтобы детям в школе не сообщалось никаких других идей кроме тех, которые выведены из действительности.

Агитация Оуэна, обращенная к высшим классам, естественно, не дает тех результатов, на которые он расчитывал. Мы не будем останавливаться на последовательном ряде неудач и поражений, которые ему приходится пережить в этот период. Достаточно сказать, что отношение к нему становится постепенно все более враждебным, на него начинают смотреть, как на опасного мечтателя, но в то же время — результат далеко не маловажный — его собственные глаза начинают видеть то, что раньше было скрыто от них.

Прежде всего, он чувствует все большую неудовлетворенность своей филантропической деятельностью. Он приходит к пониманию того, что благосостояние рабочих его фабрики ничто по сравнению с бедствиями всего рабочего класса. Он видит, кроме того, что, при всех частичных облегчениях, положение его собственных рабочих в основном не изменилось: они как были, так и оставались рабами. Полумеры, которые он предлагал до сих пор, представляются ему теперь в их истинном виде, как средства совершенно негодные для устранения огромных и глубоко укоренившихся общественных зол. Ему совершенно ясно, наконец, что между его идеальными стремлениями и насущнейшими интересами имущих классов лежит непереходимая пропасть.

К этому времени (1817 г.) Оуэн уже начал развивать социалистические теории. Для устранения безработицы он проектирует организацию для безработных особых поселений—«деревень единения и взаимного сотрудничества», в которых коллективный труд как земледельческий, так и промышленный должен был создать материальное благосостояние и высокую степень духовной культуры. Он надеялся, что организация этих коммунистических общин послужит первым шагом к устройству такого общества, в котором не будет ни бедных, ни богатых, ни рабов, ни хозяев. Он опубликовывает потом брошюру, в которой, на примере коммунистической колонии в штате Нью-Йорк в Америке, доказывает осуществи-

мость подобных предприятий [1]). Этот его проект и другие такого же рода «фантазии» еще более настраивают против него тех, к кому он обращался. Организации, на содействие которых он расчитывал, отказываются даже рассматривать его предложения. Но особенно возмущает его та клевета и те интриги против него, к которым прибегают. чтобы расстроить дело его жизни, христиане различных исповеданий. Вследствие этого в значительной мере, его выступления приобретают резко антирелигиозный характер. С другой стороны, в религиозных предрассудках, разделяющих людей, он видел очень серьезное препятствие для образования коммунистических общин.

Самым ярким выступлением Оуэна против религии была его речь на митинге в Лондоне 21 августа 1817 года, произнесенная с исключительной энергией и страстностью. Это выступление свое Оуэн рассматривал впоследствии, как поворотный пункт в своей жизни. После него невозможен был мир с церковью и в то же время мир со всеми теми, чьи своекорыстные интересы защищались религией.

В своей речи Оуэн доказывал практическую осуществимость вносимых им реформаторских предложений, в частности, осуществимость предлагаемых им коммунистических поселений. «Почему же,—задается он вопросом,—не были введены в жизнь подобного рода мероприятия в продолжение минувших веков? Почему несчетные миллионы наших ближних оставались так долго жертвами невежества, суеверия, духовной приниженности и нищеты?

«Друзья, более важный вопрос никогда еще не ставился сынам человеческим. Кто может ответить на него? Кто отважится на него ответить, рискуя своей жизнью, принося себя добровольно в жертву ради истины и освобождения человечества от рабства, от розни, заблуждения, преступления и нищеты?

«Здесь, перед вами, стоит человек, готовый на эту жертву! В нынешний день, в нынешний час, в этот миг должны быть разбиты цепи, так чтобы никогда нельзя было вновь заковать в них мир... Я скажу вам, друзья мои, что именно препятствовало вам до сих пор понять в чем заключается действительное счастье.—Этому препятствовали только заблуждения, грубые заблуждения, лежащие в основе всех, когда-либо существовавших религий. Религии сделали человека в высшей степени несостоятельным, жалким существом. Благодаря заблуждениям религиозных систем, он превратился в слабое, глупое животное, стал ханжей и свирепым фанатиком или презренным лицемером. И если вы внесете в предлагаемые мною поселения хотя бы частицу религиозной нетерпимости или сектантских чувств розни и обособленности, то они сумасшедшие пойдут туда искать гармонии и счастья... Вы можете ругать меня язычником и считать самым дурным и негодным из людей, но истина моих слов от этого ни на йоту не станет слабее».

Большинство собрания, состоявшее из представителей интеллигенции и рабочих. встретило этот пламенный призыв к борьбе с религией бурными аплодисментами. Только присутствовавшие на нем духовные лица выразили негодование и возмущение. Окрыленный этим успехом,

---

[1]) Несколько позже он затратил много сил и средств на организацию отдельных коммунистических поселений. Неизбежную неудачу подобного кустарного насаждения социализма он об'яснял отсутствием соответствующей нравственной подготовки у тех людей, которые должны были на своем примере доказать осуществимость социализма вообще.

Оуэн, обратившись к окружавшим трибуну друзьям, с энтузиазмом воскликнул: «Победа за нами! Истина, высказанная открыто, всемогуща!»

Великий утопист заблуждался и в этом, как во многом другом. Манящий призрак победы отступал все дальше. «Истина» продолжала бескрыло влачиться на засоренной религиями почве английской действительности. И еще не раз в течение своей долгой жизни ему приходилось поднимать оружие против этого страшного врага. Однако, продолжая оставаться сторонником социального мира,—хотя моментами значение классовой борьбы пролетариата им уясняется для себя с поразительной ясностью и он покидает даже на практике внеклассовую точку зрения,—он продолжает и в борьбе с религией апеллировать не к самодеятельности трудящихся, а к «разуму» властвующих и к их доброй воле. Так, в 1830 г. он читает две лекции «об истинной религии». В них он с тем же глубоким презрением клеймит все «существовавшие до сих пор религии», как единственный источник раз'единения, взаимной ненависти и преступлений, омрачающих человеческую жизнь. Он говорит, что религии превратили весь мир в один огромный сумасшедший дом и доказывает настоятельную необходимость бороться с этим ужасным бичем человечества. Но как бороться? С помощью правительства! Оуэн призывает всех людей, познавших проповедуемую им антирелигиозную истину, исполнить свой нравственный долг и помочь правительству провести в жизнь необходимые для уничтожения религии мероприятия. Он приглашает своих слушателей подписаться под петициями к королю и к обеим палатам парламента. В петиции к королю Оуэн взывает к естественному, будто бы, в монархе желанию счастья своим подданным. Он говорит, что это счастье недостижимо иным путем, как только заменой той неестественной религии, в которой они, к несчастью, до сих пор воспитываются, религией истины и природы. Королю рекомендуется воспользоваться своим высоким положением и побудить своих министров к рассмотрению роли религии в деле образования человеческого характера.

Приведя переданный нами эпизод из деятельности Оуэна, Г. В. Плеханов писал: «Религиозные взгляды, складываясь на данной социальной основе, санкционируют ее собою. Кто нападает на религию, тот колеблет ее социальную основу. Поэтому охранители никогда не бывают расположены к терпимости там, где речь заходит о религиозных убеждениях. Еще менее расположены они к борьбе с религией. Оуэн упускал это из виду. А это значило, что он не сумел сделать все те практические выводы, которые вытекали из его же собственного учения об образовании человеческого характера».

Неуменье последовательно мыслить—отличительная черта всех просветителей, когда они из области отвлеченных вопросов переходят к постановке конкретных социально-политических задач. Оуэн гораздо больше еще просветитель, чем реальный политик. Поэтому и положительные его идеалы и социально-политические требования грешат непоследовательностью и расплывчатостью. Это особенно верно в отношении к тому «практическому» предложению, которое заключалось в его петиции и обоснованию которого были посвящены обе его лекции. «Истинная религия» или «религия истины и природы», долженствующая, по мысли Оуэна, заменить религии ложные, представляет собою очень неопределенный и туманный и явно не вытекающий из его основных положений суррогат, совершенно сходный с теми измышлениями, которыми не раз в истории атеизма самые убежденные безбожники пытались смягчить для на-

рода переход от слепой веры к полному неверию. Это—компромисс «для блага человечества», отнюдь не выражающий подлинной мысли Оуэна или, правильнее сказать, скрывающий его подлинную—несомненно, атеистическую — мысль под деистическим словесным нарядом [1]). Этот маскарад не обманывал активных революционеров эпохи, испытавших благотворное влияние идей Оуэна и умевших применять их в руководимой ими пролетарской борьбе. Один из самых выдающихся вождей английского пролетариата, сыгравший большую роль в чартистском движении, Генри Гесерингтон, истолковывал «истинную»—единственно достойную—человечества религию в духе социалистической морали. Она, по его мнению, должна состоять только в «нравственном образе жизни, в благожелательном отношении друг к другу и во взаимной поддержке».

Оуэн до конца жизни оставался верен безбожию и в своем отношении к церкви не покидал занятой им в молодости враждебной позиции. Когда какой-то церковный ректор, по примеру многих других церковников, пожелал увековечить свое имя обращением на путь истины такого закоренелого неверующего и стал добиваться разрешения умирающего прочесть ему отрывок из библии и напутствовать при переходе в другой мир, Оуэн возмутился. «Нет, нет!»—воскликнул он повелительно. Другому священнику удалось вступить с ним в беседу, причем этот поп имел дерзость спросить, не раскаивается ли Оуэн в том, что бесплодно потратил свою жизнь. «Нет, сударь,—ответил великий социалист.—Я не даром потратил свою жизнь. Я возвестил миру важные истины, и если мир их не признал, то лишь потому, что он их не понял. За это я его не порицаю. Я опередил свое время».

2. Утопический социализм и религия во Франции.

(Сен-Симон и сен-симонизм).

Революция положила конец тем стеснениям, которые стояли на пути развития капиталистической системы во Франции. С самого начала XIX столетия отмечается в стране сильный рост фабричной и заводской промышленности и, несмотря на кризисы, этот рост неуклонно продолжается в дальнейшем. Соответственно этому росту и происходит перегруппировка в среде буржуазии. Связанные с крупным производством слои ее (промышленная буржуазия) приобретают наибольший удельный вес в экономической жизни и претендуют на роль политического гегемона. Однако, последовавшая за падением Наполеона реставрация королевской власти и сопровождавшее ее возрождение феодальной собственности и преобладание влияния дворянства вызывают во всех слоях буржуазии глубокое недовольство. Зарождается либеральная монархическая оппозиция,—от республиканизма буржуазия была радикально излечена опытом революционных лет,—и на протяжении пятнадцати лет определяет собою основное течение общественной мысли. Только в 1830 году, с вступлением на королевский престол Луи-Филиппа, устанавливается такой государственный строй, который гарантирует промышленной буржуазии почти неограниченное влияние.

---

[1]) «Истинное» религиозное учение Оуэна,—говорит Плеханов,—«должно было, повидимому, заключаться в материалистическом взгляде на природу, слегка смягченном обычной фразеологией деизма и дополненном социалистической моралью».

Возвратив к власти дворянство,—правильнее, землевладельческую аристократию,—Реставрация стремится покончить со всеми сохранившимися в эпоху Империи политическими завоеваниями революции. Особенные усилия прилагаются к тому, чтобы восстановить католическую религию во всем ее до-революционном величии. Ни в одной из областей общественной жизни реакция не заходила так далеко, как здесь. С восстановлением папой Пием VII ордена иезуитов (1814), возраждаются нравы самых мрачных времен господства католицизма. Доходит до «белого террора» на юге Франции, до кровавых насилий над протестантами и неверующими либералами, до крестового похода на Испанию, в результате которого в этой стране восстанавливается самый свирепый политический и религиозный деспотизм. Совершенно исключительную роль по своему влиянию на правительства Людовика XVIII и Карла X приобретает Конгрегация—общество, об'единявшее ультра-реакционное духовенство и светских людей высших кругов, основанное еще при Директории. но полностью развернувшееся при Карле X. Во имя «трона и алтаря» Конгрегация проводит ряд реакционных законов, в том числе «закон об оскорблении святыни» (1825), в котором, например, осквернение причастия приравнивалось по своей уголовной тяжести к отцеубийству.

Клерикально-политическая реакция не была бы столь жестокой, если бы весь период реставрации не протекал в обстановке реакции общественной. При всем своем недовольстве правительством, влиятельные слои буржуазии пуще огня боятся возрождения революционных настроений в низах народа и охотно вторят заклинаниям аристократических «привидений XVIII-го века» против всего, что, по их ограниченному суждению, породило революцию, особенно против безбожной философии. «Никогда Вольтер не вызывал больше ненависти, чем в эту эпоху, никогда Руссо не подвергался таким извращениям и такой клевете» [1]). Недаром общепризнанным гением французской нации становится Шатобриан—проповедник католического мракобесия, с умом убогим до смешного, но с удивительной способностью художественного воспроизведения. Его «Гений христианства» (1802), появившийся «в тот именно час, когда это было нужно», становится настольной книгой огромного большинства образованных французов. В нем не только находит исключительно яркое воплощение совершившийся в общественном мнении поворот от вольнодумства к религии, но в нем, кроме того, реабилитируется поверженное в прах XVIII-ым веком христианство. Намерение Шатобриана заключалось в том, чтобы доказать, что из всех, когда-либо существовавших религий, христианская отличается наибольшей поэтичностью и человечностью, что она больше всего благоприятствует свободе, искусствам, литературе и что без нее не было бы современной культуры. Он восхваляет христианскую мораль, как самую божественную, а христианские (читай: католические) догмы, учение и культ, как самые прекрасные и пышные. И как мало нужно было ума, чтобы реабилитировать религию в глазах переживавшего после-революционное похмелье французского общества, показывает аргументация Шатобриана в защиту существования бога и бессмертия души. «Как искусно сделаны птичьи гнезда! Следовательно, бог существует. Некоторые птицы регулярно перелетают с юга на север и обратно. Следовательно, бог существует. Крокодил кладет яйца, как курица. Следовательно, бог

[1]) Поль Луи «История социализма во Франции», М., изд. 2-е, стр. 68.

существует. Я видел прекрасную ночь в Америке. Следовательно, бог существует. Прекрасный заход солнца в море. Следовательно, бог существует. Человек с почтением относится к могилам. Следовательно, душа бессмертна. Отец и мать с нежностью слышат крик новорожденного. Следовательно, душа бессмертна» [1]). В XVIII веке автора заподозрили бы в тайной насмешке над религией, а убедившись в его серьезности, гомерически хохотали бы. В начале XIX века автор «Гения христианства» был провозглашен гением христианства и всего человечества.

Потребность в отдыхе после пережитых потрясений, сопровождаемая упадочными настроениями, и, прежде всего, возвратом к «вере отцов», сказывается не только среди крупной и средней буржуазии, но и в народе. И тем не менее, народ не имеет оснований быть довольным Реставрацией. Возвращение к власти его заклятых врагов—аристократов расценивается им, как поражение. Он лишен избирательных прав, с таким трудом добытых в годы революции. Феодальные повинности восстановлены в виде косвенных налогов, возросших в четыре раза за 25 лет. Рост промышленности с его механизацией труда разоряет массы ремесленников, порождает безработицу, заработная плата крайне низка, а эксплоатация труда хищнически беспощадна; хлеб дорог, как никогда. Но силы мятежа изжиты. Выступления наиболее склонной по своему положению к мятежу части народа—пролетариата редки, а когда они все-таки стихийно возникают, выдвигаемые требования ограниченны и порой прямо реакционны. Настроением рабочих довольна даже парижская полиция. В своих отчетах она констатирует, что «химеры революции далеки от рабочего класса», что он «являет пример полного подчинения», что ему «ничего не нужно, кроме хлеба и работы». До понимания своего классового положения французскому рабочему еще очень далеко, и самое большее, к чему он в эту эпоху способен—это итти на поводу у мелко-буржуазной интеллигенции, в среде которой еще тлеют революционные и демократические традиции.

Такова в немногих словах та обстановка, в которой развиваются первые социалистические теории во Франции. Нет нужды отмечать отличие этой обстановки от английских условий, об'ясняющее ряд особенностей французского утопического социализма. Отметим лишь предварительно, что французские социалисты, подчиняясь господствующим в окружающей среде реакционным настроениям, в области религиозной далеко отстают от английских. Если в Англии с социализмом неразрывно связана антирелигиозность, принимающая у Оуэна редкий в истории английской мысли воинствующий характер, то французский утопический социализм, при всем своем религиозном свободомыслии, делает ряд весьма далеко идущих уступок религии.

Приступая к изложению религиозных воззрений Сен-Симона, как «утопического социалиста», необходимо оговориться. До последнего времени в марксистской литературе, следовавшей традиции «Коммунистического манифеста» Маркса и Энгельса, Сен-Симон рассматривался как социалист. Таким социалистом-утопистом он оставался и для Г. В. Плеханова. Но в настоящее время среди марксистов можно считать установившейся оценку его, как основателя школы, которая, разрабатывая высказанные им—сами по себе чуждые социализма—идеи, пришла к взгля-

---

[1]) Lanson „Histoire de la literature francaise", 11-me ed. p. 896.

дам характерным для утопического социализма. Именно из этой оценки мы в дальнейшем и исходим.

По происхождению Анри де Сен-Симон (1760—1825) принадлежал к одному из самых древних и знатных родов Франции, ведущих свою родословную от Карла Великого. Его юность проходит в роскоши и неге, но в то же время он получает редкое по полноте и всесторонности образование, которым руководит знаменитый энциклопедист и математик Д'Аламбер. Это воспитание, по его собственным словам, соткало в его уме «такую метафизическую сеть, что ни один важный факт не мог проскользнуть». Не проскользнул в его ранней юности через эту сеть и такой важный факт, как католическая религия. Именно в то время, как мы знаем, все, что было лучшего, благородного и великого среди французской нации, ополчилось против католицизма под знаменем просветительной философии. Молодой аристократ не остался в стороне от этого похода. В возрасте всего 13 лет Сен-Симон приходит к убеждению, что, подчиняясь смешным и нелепым обрядностям католической религии, он роняет свое достоинство. И он во имя разума отказывается выполнять требования веры. Это приводит его к столкновению с семьей, свято блюдущей все традиции старины. Его отец, занимавший видный государственный пост, не видит иного средства восстановить родительский авторитет и в то же время авторитет веры, как засадить молодого вольнодумца в тюрьму. В конце-концов дело кончается примирением, надо думать, не без урона для авторитета веры и родительской власти. Более полно проследить влияние просветительной философии на Сен-Симона не представляется возможным. Допустимо, что, как сообщалось его биографами, кроме Д'Аламбера он имел общение и с другими знаменитыми философами, в частности с Гольбахом.

В возрасте 16 лет Сен-Симон поступил на военную службу. В возрасте 19 лет он отправляется в Северную Америку и там сражается за независимость английских колоний. Затем мы его видим в Голландии, потом в Испании. Он возвращается во Францию в самом начале революции. Все эти годы голова молодого аристократа наполнена планами самых широких предприятий мирного и военного характера, одни из которых, как, напр., проект прорытия канала между Великим и Атлантическим океанами, были в то время вообще не осуществимы, а другие, как экспедиция против английских колоний в Индии, не могли быть осуществлены по политическим и иным причинам. В то же время он задумывает научный труд, который должен принести человечеству огромную пользу; в осуществлении его он видит единственную цель своей жизни, но с горечью должен сознаться, что его мысли еще не созрели для такого предприятия.

Французскую революцию он вначале приветствует и даже, уступая общему настроению, отказывается от графского титула и требует отмены дворянских привилегий. Но принять активное участие в развивающихся событиях он не желает. «Я не хотел вмешиваться в революцию,—рассказывает он в своей Автобиографии [1]),—потому что, с одной стороны, и без того был убежден в недолговечности старого строя, с другой стороны — испытывал отвращение к разрушению, а выступить

[1]) «Сочинения Анри де-Сен-Симона» под ред. В. В. Святловского, ГИЗ, 1923, стр. 352.—В дальнейшем мы пользуемся как этим изданием, так и «Избранными сочинениями» Сен-Симона, изданными под ред. В. П. Волгина, ГИЗ, 1923.

на политическом поприще возможно было, лишь присоединившись или к придворной партии, желавшей уничтожить национальное правительство, или же к партии революционной, желавшей свергнуть королевскую власть». «Отвращение к разрушению» в процессе революции естественно должно было углубиться и навсегда определить отрицательное отношение Сен-Симона ко всяким насильственным переворотам, совершающимся при непосредственном участии народных масс. Ибо, несмотря на добровольный отказ от титула, в нем никогда не исчезает аристократическая спесь и высокомерное отношение к людям, не осчастливленным «высоким» рождением.

Устранившись от участия в революции, Сен-Симон, однако, совсем не по аристократически воспользовался широко открытыми революцией дверями к буржуазному обогащению: он увлекается спекуляциями по продаже национальных имуществ и на этом поприще в несколько лет наживает огромное состояние. Он уверял впоследствии, что стремился к богатству не ради богатства самого по себе, а ради тех возможностей быть полезным человечеству, которые богатства могли дать. Он хотел организовать большое промышленное предприятие и открыть научную школу усовершенствований. Но он ведет широкий образ жизни, в своем роскошном отеле устраивает пиры, в которых принимают участие цвет парижской интеллигенции, меценатствует, щедро поддерживал молодых ученых, и т. д. В то же время стремление добиться славы на научном поприще побуждает его в 1797 году возложить ведение своих денежных дел на компаньона, а самому приняться за приобретение знаний. Компаньон оказался мошенником, а суммы в 144.000 ливров, которою располагал Сен-Симон после разрыва с ним, хватило, при его расточительности, всего на три года. Не доведя до конца вследствие этого своих научных планов, весьма широких и крайне туманных, он впадает в нужду, служит писцом в ломбарде, ряд лет живет на средства своего бывшего слуги, а после его смерти влачит самое ужасное существование, пока, наконец, судьба не посылает ему небольшого наследства. В то же время его литературные выступления создают ему известность, делают его центром небольшого числа людей, разделяющих частично или полностью его идеи. Он пользуется материальной поддержкой этих поклонников, особенно ценящих в нем прославление индустриальной системы, капитализма и нападки на «тунеядцев»—праздных представителей аристократии, земельных магнатов и высших государственных чиновников. Эти нападки, между прочим, навлекают на него политическое преследование: он привлекается к суду по обвинению в «моральном соучастии» в убийстве одного из «тунеядцев» герцога Беррийского.

Последний период литературной деятельности и в то же время последние годы жизни Сен-Симона характеризуются проповедью «нового христианства»—нравственного учения, призывающего к устранению социальных противоречий. В идеальном капиталистическом строе Сен-Симона не только неимущие будут охотно давать себя эксплоатировать, но и на богатых возлагается обязанность не злоупотреблять своим богатством и поступиться целым рядом своих преимуществ. Подобного рода утопический капитализм начинает казаться опасным и даже революционным богатым покровителям мыслителя. Они прекращают денежную помощь ему, и он снова стоит на пороге нищеты. А между тем, ему уже 63 года, здоровье подточено напряженным умственным трудом и всем пережитым. Ему кажется, что самоубийство—единственный выход из создав-

шегося положения. Но попытка покончить с собой не удается, он только лишается глаза. Эта трагедия вновь привлекает к нему горячие симпатии, ученики окружают его нежной преданностью, и последние два года жизни Сен-Симона знаменуются трудами, блестяще увенчивающими его дело: «Катехизисом промышленников» и «Новым христианством».

Таковы были внешние этапы жизни этого замечательного человека. Ее внутреннее содержание не менее богато и не менее разносторонне. Мысль Сен-Симона кипуче-деятельна, преисполнена брызжущей через край энергией, ни на минуту не знает покоя. Она стремится все охватить и все изменить, все построить по своему и прекрасно отражает ту эпоху промышленной революции, в которую зародилась и из которой черпает свое наиболее существенное содержание. Прожектерство в неменьшей степени характерно для творчества Сен-Симона, чем для его житейских опытов. Он, может быть, и не стал бы знаменитым писателем, если бы всю жизнь не носился с разными планами и проектами, имеющими целью не только благо человечества, но и возвеличение, славу самого их автора.

На литературное поприще он вступает в 1802 г. с «Письмами женевского обитателя к современникам». Он проектирует здесь «подписку перед могилой Ньютона», в результате которой гениальные люди не только должны получить материальную поддержку для продолжения своих научных работ на благо людей, но и неизмеримо огромный моральный авторитет. Гениальный человек будет поставлен «выше всех прочих людей, даже и облеченных наибольшею властью». Это будут своего рода выборы «избранника человечества», который, благодаря такому высочайшему положению, воспламенится, покинет избитые пути и облагодетельствует человечество новыми и неожиданными достижениями своего гения. В то же время, благодаря этим выборам, развенчиваются властители и завсеватели. «Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды!»

Этот проект обращен «непосредственно к человечеству», которое Сен-Симон делит на три класса. Первый класс «шествует под знаменем прогресса человеческого духа и состоит из ученых, артистов и всех людей, разделяющих либеральные идеи». «На знамени второго написано: никаких нововведений! К нему принадлежат все собственники, которые не входят в первый». Третий класс—все трудящиеся, об'единяемые идеей равенства. К каждому из этих «классов» обращена соответствующим образом построенная речь в пользу принятия проекта подписки. Собственникам, например, Сен-Симон напоминает обо всем, что они пережили в эпоху революции, и убеждает в том, что принятие его проекта предупредит неизбежную и вредную для их интересов анархию, которой угрожают зреющие в европейских странах революции. Он призывает членов второго класса подняться в первый, что, предполагается, целиком зависит от их доброй воли. Речь, обращенная к народу—к третьему классу, сравнивает положение городских и сельских рабочих в Англии, где все «каждый день едят мясо, пьют пиво и хорошо одеваются», с положением русских крестьян, «столь же невежественных, как и их лошади» и вечно голодающих. «До сих пор,—говорит Сен-Симон,—у богачей было лишь одно занятие, повелевать вами: заставьте их просветиться и обучить вас. Они заставляют ваши руки трудиться для них, а вы заставьте их головы работать для вас. Окажите им услугу, освободите их от тяжкого бремени скуки. Они платят вам деньгами, а вы платите им уважением... и ваша судьба быстро улучшится». Такой классовый мир—высший предел социальных чаяний Сен-Симона—достижим лишь при осуществлении его

проекта. Всем классам общества будет хорошо,—уверяет он. «Духовная власть в руках ученых, светская—в руках собственников; власть же выбирать людей, призванных выполнять обязанности великих вождей человечества,—в руках всего народа; заработная плата—народу, правителям—уважение».

Можно удивляться наивности—колоссальной, безмерной наивности Сен-Симона. Но эта наивность вытекает из присущей ему маниакальной одержимости идеей—улучшить печальный жребий человечества. Как все великие мечтатели, он верит. Верит в то, что участь человечества можно изменить, стоит лишь изобрести удачный план. Изобретя план, он верит, что план этот удачный. Но больше всего и прежде всего он верит в свое великое призвание. Он дает миру новую религию, отменяющую все старые, совершенную и универсальную. Сам «бог» призвал его к этой миссии. И он выводит «бога» на сцену, придумывая речь-откровение, в которой намерения божества изложены в полном согласии с его, Сен-Симона, проектами.

«Голос в ночи» поведал Сен-Симону следующее:

«Рим отказался от притязания быть главным местом моей церкви папа, кардиналы, епископы и священники уже не будут говорить от моего имени. Человек будет краснеть за совершенное им несчастье, за то, что таким недальновидным людям он поручает представлять меня.

«Я запретил Адаму различать добро от зла, а он ослушался меня; я изгнал его из рая, но его потомству я дал средство утишить мой гнев: оно должно трудиться над своим усовершенствованием в познании добра и зла, и я улучшу его судьбу; придет день, когда я сделаю землю раем».

Упразднение католицизма и всякой вообще положительной религии, существовавшей до сих пор, провозглашение прав человеческого разума и превращение земли в рай—такова «заповедь новая», поведанная «богом» через его пророка Сен-Симона. И далее «бог» сообщает, что все прежние основатели религий, хотя и получали от него полномочие на это, но плохо его поняли. Они вовсе не обладали божественным знанием, они подчинялись самолюбию и пренебрегли важнейшей частью своей миссии—«основанием такого учреждения, которое направило бы человеческий ум по кратчайшему пути к бесконечному приближению к божественной прозорливости». Исправить многовековые заблуждения религий «бог» и собрался именно теперь. С этой целью он посадил на свой престол рядом с собою Ньютона и «поручил ему направлять просвещение и управлять жителями всех планет». Представлять на земле бога отныне будет «совет Ньютона» из двадцати одного члена-избранника человечества, выбранных по выработанной Сен-Симоном системе. В «откровении» подробно описывается организация этого совета, внутренний и внешний культы в храмах Ньютона,—культы, кстати сказать, сильно напоминающие гражданскую религию времен революции,—права и обязанности членов совета Ньютона и т. п. Между прочим, основатель этой религии будет облечен наибольшей властью, а после смерти он будет погребен в могиле Ньютона.

«Все люди будут работать (подчеркнуто Сен-Симоном),—продолжает голос божий,—они все будут смотреть на себя как на работников, прикрепленных к мастерской, работы которой стремятся приблизить человеческий ум к моему божественному провидению. Главный совет Ньютона будет управлять всеми работами; он приложит все усилия

к тому, чтобы хорошо уяснить все следствия закона всемирного тяготения: это единственный закон, которому я подчинил вселенную».

Хотя в своеобразной теократии Сен-Симона все люди будут работать, но различие между работающими головой, т.-е. управляющими, и работающими руками, т.-е. народом, сохраняется. Оно лишь смягчается в своей остроте и непримиримости. Допустим, повидимому, и переход из категории управляемых в категорию правящих. По крайней мере, обратный переход Сен-Симоном предусматривается. «Если мозг богача не способен к работе, то он принужден будет работать руками, ибо Ньютон, наверное не оставит на этой планете, одной из ближайших к солнцу, работников, которые бесполезны для мастерской».

Вся эта фантастика с гласом божиим, мы повторяем, придумана и вовсе не имеет каких-либо мистически-религиозных корней в психике самого Сен-Симона. Это только способ популяризации и план осуществления его вообще неосуществимого проекта. Чрезвычайно ценным для расшифровки его подлинного отношения ко всякой религии является пост-скриптум к третьему письму [1]). В нем сказано: «Я рассчитываю написать вам письмо, в котором я рассмотрю религию, как человеческий вымысел, как единственный род политических учреждений, стремящийся к всеобщей организации человечества». Именно политическим учреждением и представляется ему самому «религия Ньютона».

Для характеристики мировоззрения Сен-Симона, затем, большую ценность представляет несомненный материалистический уклон его «религии». Всеобщее тяготение есть единственный закон, которому его «бог» подчинил вселенную. Этот закон заменяет провидение и даже он, временами, обозначается словом «бог». В том же пост-скриптуме, для уяснения своей идеи математикам, Сен-Симон говорит:

«Предположите, что вы узнали способ, которым была в какую-либо эпоху распределена материя, и что вы составили план вселенной, обозначив числами количество материи в каждой ее части; вам станет ясно, что, применяя к этому плану закон всемирного тяготения, вы будете в состоянии предсказать со всей точностью, какую только позволит состояние ваших математических познаний, все последовательные изменения, которые произойдут во вселенной».

«Это предположение ставит ваш ум в такое положение, при котором все явления представятся ему в одинаковом виде; ибо, рассматривая на таком плане вселенной часть, занимаемую вашей личностью, вы вовсе не найдете разницы между явлениями, которые вы называете моральными, и теми, которые вы называете физическими».

Это—не мимолетное воспоминание об уроках, полученных Сен-Симоном в юности от его учителей-материалистов. Через 11 лет он эту мысль дополняет и усиливает. Вселенную ошибочно представляли себе, как состоящую из двух различных сущностей—духовной и физической. «Явления, которым ныне приписывается сверх'естественная или божественная первопричина», следует рассматривать, как «результат действия невесомых жидкостей».

Идея всеобщего тяготения для физиков,—говорит Сен-Симон в произведении «Всеобщее тяготение»,—то же, что идея бога для теологов. Но эта идея не противоречит идее о боге, потому что она не что иное, как идея о неизменном законе, по которому бог управляет вселенной. Фило-

---

[1]) «Сочинения Сен-Симона», стр. 24.

софия тяготения может последовательно и без скачков заменить все принципы религиозной морали более ясными и определенными идеями.

Отсюда можно, как будто, вывести заключение, что в основе религиозных взглядов Сен-Симона лежит деизм—признание разумной первопричины, управляющей вселенной при посредстве единого неизменного закона. Он неоднократно повторяет, что идея тяготения может быть рассматриваема, как закон, которому бог подчинил вселенную и по которому он ею управляет. Но в то же время он нигде догматически не утверждает бытия бога, как это всегда делает подлинный деизм. Это обстоятельство заставляет предполагать, что, по крайней мере, в произведениях, написанных до 1817 года, Сен-Симон был стыдливым атеистом. В этом предположении нас убеждает то место в «Всеобщем тяготении», где он говорит о совместной работе всех ученых и философов над созданием новой научной системы, долженствующей об'единить все человечество. Так как европейские философы,—говорит он,—разделяются на две школы (он называет их сектами)—англо-французскую и немецкую, то нужно привести их к соглашению на одном принципе. Англо-французская школа «права, исключая из своих рассуждений представление об общей одушевленной причине». К немецкой же школе он обращается со словами: «Вы жестоко заблуждаетесь, когда хотите обосновать вашу философию на представлении одушевленной причины: не идея бога должна ныне об'единять концепции ученых, а идея тяготения, рассматриваемая, как закон божеский». Совершенно очевидно, что «закон божеский» здесь не выражение убеждения самого Сен-Симона, а словесная уступка идеалистической немецкой философии, противоречащая убеждению Сен-Симона.

Здесь уместно заметить, что собственная философия Сен-Симона страдает полным отсутствием всякой оригинальности и самостоятельности. Его научно-философские воззрения представляют собой очень неудачную амальгаму материализма XVIII-го века с практическими достижениями положительных наук—главным образом, физики и химии—его времени. Подобно ряду других выдающихся людей начала XIX-го века он не в силах отделаться от материалистического внушения «отцов революции», но в то же время общий реакционный тон эпохи толкает его на компромисс с идеализмом и религией. Мы знаем, что он далеко не революционер. Он не против существующего строя; он лишь за его усовершенствование. Он за сохранение социальных различий. Он за подчинение народа правительству. И стараясь усовершенствовать капиталистический строй, ввести вместо наследственной монархии олигархию способностей и капитала, он, естественно, должен измыслить такую религиозную систему, которая служила бы «уздой» для мятежного народа. Если он атеист, то самый аристократический атеист в самом худшем понимании, на манер Вольтера. Он даже с чисто вольтеровским цинизмом провозглашает, что очищенная вера, т.-е. в сущности безверие, не для народа, а народу нужна слепая вера, испытанная вековым опытом всех поработителей. Вот как он говорит:

«Верование тех, кто трудится над усовершенствованием научной системы, не должно быть одинаковым с верованием простого народа. Лица, посвятившие себя изучению наук, должны верить, что вселенная управляется единым законом; они должны изучать этот общий закон и второстепенные законы, из него вытекающие, ради своего собственного счастья и счастья других ученых, и ради поддержания общественного порядка.

Простой народ должен верить, что вселенной управляет всемогущее существо, что это существо, этот бог принял человеческий образ, что он открыл своим апостолам все, что людям важно знать.—Ученые должны изменять язык откровения таким образом, что они должны вкладывать всегда в уста бога лучшие научные результаты, выведенные ими из своих работ» [1]).

Естественно, таким образом, что если Сен-Симон враждебен к христианству и другим религиям, то вражда эта обусловливается тем, что, как политическая система, всякая положительная религия изжила себя. Он воздает должное христианской религии; цивилизаторская роль ее, по его мнению, в прошлом огромна. Она внесла ряд изменений и усовершенствований в материальную культуру человечества, распространила среди народа грамотность, ввела регистрацию гражданских актов, ослабила и почти уничтожила рабство, наконец, организовала огромное политическое общество. Христианство было учреждением, давшим всю ту пользу, какую должно было дать. Но «эта религия состарилась, и это учреждение, в отношении законов, которые оно дало обществу, как и в отношении к тем судьям, которым оно его подчинило, в отношении морали, им преподаваемой, так и в отношении к проповедникам, которых оно выпускало в свет, сделалось в тягость обществу». Духовенство ныне играет роль наименее просвещенного класса. Христианство потеряло свое организующее значение. И для спасения мира от угрожающей ему вследствие всего этого катастрофы необходимо организовать новую религию и новую церковь.

Конечно, этих доводов еще мало и не всем они могут показаться убедительными. Сен-Симон понимает это и дает своего рода критический очерк эволюции религиозных верований, который должен подкрепить его идею о необходимости введения новой религии. Здесь он обнаруживает довольно ясное понимание зависимости религиозных форм от общественных, хотя это понимание все время затемняется ультра-идеалистическим представлением о том, что общественные формы в свою очередь зависят от степени совершенства данной религиозной системы [2]).

Свой очерк развития религиозных верований Сен-Симон начинает с идолопоклонства. «Солнце, луна, звезды, море, леса, реки, все животные, которые были, очевидно, вредны или полезны, даже растения: рассматривались нашими предками, как великие и первые причины всего происходящего». Это был первый шаг к познанию мира. Человеческий разум затем возвысился до политеизма, многобожия, до признания невидимых причин. Потом «люди поняли, что в мире царил бы беспорядок, если бы вселенной управляли, как они до тех пор думали, многие, независимые друг от друга причины, и они возвысились до идеи об единой первопричине. Но этой первопричиной было в их глазах одно божественное лицо, соединяющее в себе все второстепенные божества, верование в

---

[1]) «Очерк науки о человеке (1813-1816-1825). «Собрание сочинений Сен-Симона», стр. 98—99.

[2]) Ц. Фридлянд в своей интересной статье о Сен-Симоне, как идеологе индустриализма («ПЗМ» 1923, № 10, стр. 208), находит, что мысль Сен-Симона о зависимости религиозных форм от общественных есть «блестящая и безусловно гениальная мысль для своего времени». Как и многие другие «гениальные» мысли Сен-Симона, эта мысль в гораздо более зрелом виде была высказана в конце XVIII-го столетия Вольнеем, а до того времени неоднократно намечалась философами-материалистами.

которых сотавляло основание политеизма. Этот третий шаг был назван теизмом». И, наконец, «ученые заметили» несовершенство теизма, как об'яснения, и стали работать над созданием более совершенной системы.

Мы видим, насколько идеалистически-примитивны представления Сен-Симона об эволюции религиозных форм. Значительно сильнее он в критике.

Верование в единую причину,—говорит он далее,—было доступно совершенствованию. Понимать эту причину можно двояко: с помощью воображения и с помощью наблюдения и рассуждения. Так как воображение развивается раньше способности рассуждения, то по необходимости люди вдавались сначала в фантазию. Ребенок, ушибшийся о камень, смотрит на него, как на одушевленное существо. В детский период человеческих обществ первая причина всех явлений тоже одушевлялась. В зрелом возрасте уже отсутствует склонность считать, что одушевленность столь щедро распространена в природе. Человечество начало рассматривать первую причину, как закон. И действительно,—совершенно атеистически продолжает Сен-Симон,—«вера в бога только отдаляет затруднение, ибо она не избавляет от изучения природы, так как не выясняет законов, которым мир подчинен; эту веру можно рассматривать как излишество, ибо она станет абсолютно бесполезной, как только удастся в совершенстве понять эти законы. Вера в бога без веры в откровение не имеет никакой ценности..., ибо такая вера сама по себе не дает никакого правила поведения. А вера в откровение должна была прекратиться с того момента, когда приобретенные знания, значительно опередив знания людей, говоривших именем бога, позволили раскрыть заблуждения в тайниках, как божественные».

Сен-Симон апеллирует к здравому смыслу против всех нелепостей, заключающихся в богословской системе. Он удивляется громадности расстояния, отделяющего ее от современных знаний, говорит, что страх перед адом пора заменить «физиологическим доказательством того, что всякий, кто ищет счастья в направлении вредном для общества, всегда подвергается наказанию, неизбежно вытекающему из законов организации». «Можно с уверенностью сказать, — возвращается он к своему коньку, — что система веры, мораль которой будет гораздо выше христианской, необходимо установится в ближайшем будущем». С этой системой новой веры мы уже знакомы по ее первому наброску. Духовенство «будет уничтожено», «светские люди, организовавшие новую научную теорию, заменят старое духовенство и образуют жреческую корпорацию».

Кратко характеризуя взгляды Сен-Симона на религию в период 1802 — 1816 г.г., нужно сказать, что в основе эти взгляды атеистичны с некоторым лишь налетом деистический фразеологии. Но атеизм Сен-Симона далек от воинственности. Он представляет собою учение, не предназначенное для всеобщего употребления, учение образованного меньшинства. Большинству же преподносится «откровение» со всеми присущими религиозному шарлатанству аксессуарами: «гласом божиим», пророчеством, храмами и даже загробными наказаниями.

Последний период творчеств Сен-Симона характеризуется преобладанием практических интересов над теоретическими, «Моя цель, — говорит он, — работать над усовершенствованием цивилизации». Существующей во Франции порядок ему далеко не по душе. Революция не достигла своих целей. «Свободомыслящие», правда, победили «привилегированных», но

затем над ними одержали верх вооруженные ими же «невежественные пролетарии». В результате «свободомыслящим» пришлось бороться с Робеспьером, с Директорией и с Бонапартом. Эта борьба еще не закончена и в эпоху Реставрации. Каковы же были цели революции? «Свободомыслящие хотели прежде всего опрокинуть феодальные и теологические учреждения, уничтожить суеверные верования, изменить нравы и привычки, наложенные привилегированными на людей, занятых в промышленности»... В этой своей разрушительной задаче они успели. Но положительную задачу «установление правления в общих интересах, организованного сообразно с мудростью и просвещением века», им осуществить не удалось. План этой новой системы еще не созрел и создание его Сен-Симон считает теперь (1817 — 1818 г.г.) своей единственной задачей.

Старые политические учреждения обветшали, но они будут существовать до момента, «когда возникнет новая концепция социальной орга-ганизации, которая по природе своей покажется очевидной всем открытым умам». Основным принципом такой концепции является утверждение, что «политика есть наука о производстве, т. е. наука, ставящая себе целью установления порядка вещей, наиболее благоприятного всем видам производства». В этом промышленном строе люди «перестанут господствовать друг над другом и объединятся вместе, чтобы оказывать коллективное воздействие на природу». Власть повелевать сведется к минимуму, потому что все вопросы будут решаться по представлении научных доводов, совершенно не зависящих от человеческого произвола, а в решении их будут принимать участие все способные к этому. Исчезнет произвол, неспособность и интрига [1]). Не следует, однако, думать, что этот «справедливый» строй исключает частную собственность и классовое строение общества. Напротив, предпринимательскую прибыль Сен-Симон считает чрезвычайно важным фактором процветания общества. «Необходимо поощрять возможно больше земледельческую, промышленную и коммерческую деятельность, необходимо покровительствовать им. Надо вдохновлять приманкой частных выгод всякие предприятия... Не надо придираться к барышам..., следует, не смущаясь, уступать эти барыши частным лицам»...[2]). Ясно, что в погоне за барышами предприниматели будут стремиться довести эксплоатацию до крайних пределов. Сен-Симон это чувствует. Он также понимает, что сопротивление пролетариев лежит в природе капиталистических отношений. Но он не даром утопист капитализма: он измышляет новую мораль, новую религию, которая устранит это противоречие. Проникшись этой моралью, фабриканты будут естественными покровителями рабочего класса, а рабочие поймут, что их истинные интересы — в подчинении необходимой эксплоатации. Наконец, рабочим будет то утешение, что основной закон новой системы сотрет все границы, налагаемые случайностями рождения и выдвинет в первые ряды людей, которые своими способностями могут оказаться полезными для общества.

Мы не будем останавливаться на дальнейших подробностях утопии Сен-Симона. Нас интересует его новая религия. Из сказанного же ясно, что к этой религии Сен-Симон приходит по тем же побуждениям «практической политики», по которым его предшественники, представители интересов французской буржуазии эпохи революции, шли на компромисс

---

[1]) «О теории общественного устройства». Избр. сочин. Сен-Симона», стр. 11.

[2]) «О старой и новой политической системе» (1822) «Избр. сочин. Сен-Симона», стр. 56.

с католицизмом в 1789 году, приветствовали культ верховного существа в 1794 году и покровительствовали религии теофилантропов в 1797 году. Но в отличие от развивавшейся прежде Сен-Симоном «религия Ньютона», бывшей только суррогатом религии, его теперешнее «новое христианство» приобретает все признаки настоящей религиозной веры. Сен-Симон этого периода религиозно чувствует, мистически верит и всерьез убежден, что вне религии нет спасения. Если в его проповеди все-таки продолжают еще звучать рационалистические ноты, то в этом следует видеть только последние следы былого неверия.

Первый набросок «нового христианства» Сен-Симон дает уже в сочинении «О промышленной системе». Здесь признается божественность Иисуса и утверждается, что первые христиане создали основу всеобщей морали, провозгласив в дворцах и хижинах божественное правило о братстве, любви и взаимной помощи. Это «чистая религия», открытая богом обитателям Иудеи в момент разложения Римской империи, должна была послужить основой всех общественных связей. Но невежество людей суеверия, которые в своих честолюбивых и корыстных целях расплодило духовенство, замутили ее первоначальную чистоту. Теперь настало время возродить христианство. Воля божия состоит в том, чтобы общество было организовано на новых началах. Управление светскими делами должно быть поручено руководителям мирных работ; новая же духовная власть будет составлена из образованных «друзей человечества». Духовной власти будет поручено дело общественного воспитания и обучения. Основой нового общественного воспитания будет «чистая евангельская мораль», а затем, в зависимости от имущественного положения, детям будут сообщаться и положительные знания. Все эти перемены вызовет сила нравственного чувства, вера в то, что они выведены из основного принципа, данного богом людям. Проводники этой веры — «друзья человечества», являющиеся «прямыми агентами Вечного» (подчеркнуто Сен-Симоном). Их единственное средство — проповедь. Они будут проповедывать королям и народам, и их проповедь будет продолжаться столько времени, сколько понадобиться, чтобы государи — вследствие внутреннего убеждения, или же под влиянием всемогущего общественного мнения, — осуществили необходимые политические перемены. Борьба, ниспровержение тронов совершенно исключены; подобные средства не соответствуют той тактике, к которой прибегали первые христиане, чужды, следовательно, чистому христианству.

Эта система развивается в последнем труде Сен-Симона «Новом христианстве» (1825). Сен-Симон здесь исповедует веру в бога и в божественное происхождение христианства. Новое христианство является прямым преемником древнего. Оно будет иметь свою мораль, свой культ, свои догмы и свое духовенство. Но оно будет очищено от всех ересей; и нравственное учение будет считаться самым важным, а культ и догмы будут введены лишь в качестве вспомогательных средств, чтобы сосредоточить внимание правоверных всех классов на морали. Основной принцип древнего христианства, гласивший, что люди должны относиться друг к другу, как братья, теперь будет «преображен» и представится в следующем виде: «религия должна направлять общество к великой цели наискорейшего улучшения участи наибеднейшего класса».

Критика католицизма и лютеранства исходит из религиозных представлений самого Сен-Симона и построена на утверждении, что они являются ересью в отношении чистого христианства. При этом основатель

новой религии пользуется традиционной терминологией. Все люди — богатые и бедные — дети господа. Христос обещал вечную жизнь за наибольшие труды в земной жизни по улучшению морального и физического положения бедняков. Проповедуется кротость, доброта, любовь и честность. Но для утверждения нового христинства мало критики существующих форм христианства. «Для полного обоснования христианства... — говорит Сен-Симон, — нужно доказать его научное превосходство над всеми учениями философов, подвизавшихся вне религии». Этим новая религия, может быть, больше всего обнаруживает свой реакционный характер. Она стремится по своей исключительности занять место католицизма.

В заключение мы позволим себе привести небольшой отрывок, характеризующий отношение Сен-Симона к исповедуемому им новому учению.

«Да, — говорит он, — я верю, что христианство есть божественное установление, и я убежден, что бог оказывает особое покровительство тем, кто стремится подчинить все человеческие учреждения основному принципу этого высокого учения; я убежден, что сам выполняю божественное предначертание, призывая народы и королей к истинному духу христианства. И полный веры в божественное покровительство, оказываемое в частности моей деятельности, я чувствую в себе отвагу обратиться к об'единившимся королям Европы».

Свое «новое христианство» Сен-Симон завещает своим ученикам. В последние минуты своей жизни он обратился к одному из них со слодующими словами: «Яблоко созрело; вы его сорвете. Мой последний труд «Новое христианство» не будет понят немедленно. Думали, что религия должна исчезнуть, потому что католицизм одряхлел. Это—ошибка: религия не может исчезнуть из мира, она только преобразуется».

Ученики Сен-Симона в гораздо большей степени, чем основатель «церкви», имеют право занять место в ряду утопических социалистов. Они развивают и уточняют основные социально-экономические процессы того времени. «Мысль Сен-Симона,—говорит В. П. Волгин [1]),—до конца остается в рамках буржуазного строя, мысль учеников эти рамки разбивает, устанавливая связь капиталистической эксплоатации с собственностью». Собственность на землю и средства производства — это основная причина социальных бедствий, поэтому она должна быть реорганизована. Право наследования должно быть отменено, единственным наследователем частной собственности должно стать государство. «Мы требуем, — говорили сен-симонисты, — чтобы орудия производства, земля и капиталы, составляющие в настоящее время раздробленную собственность отдельных лиц, иерархически эксплоатировались ассоциациями так, чтобы работа каждого человека была выражением его способностей, а его богатство—мерой его дел». Но они решительно протестовали против обвинения их в коммунизме, в стремлении создать строй равенства и общности имуществ. «Естественное неравенство» — основа общественного развития, без него невозможен порядок. В том общественном строе, к которому они стремились, положение человека определяется не привилегией рождения, — такой именно привилегией является наследственная собственность, — но трудом и способностями.

---

[1]) «Сен-Симон и сен-симонизм», М. 1924, стр. 100.

Сен-симонисты еще в большей степени, чем сам Сен-Симон, были противниками политической деятельности, как пути к осуществлению идеалов. Все свои надежды они, по завету учителя, возлагали на время и на свою проповедь. Эта проповедь, обращенная к просвещенным и влиятельным людям, вызовет полную перестройку общественного воспитания, которое создаст почву для внедрения в умы человечества новых принципов общественного бытия.

Отрицательное отношение к политическим и, в частности, к революционным методам воздействия на общественную жизнь об'ясняется социальным положением тех кругов, в которых учение Сен-Симона нашло наибольший отголосок. Мы знаем, что буржуазия и правящие круги отнеслись к проповеди Сен-Симона, как к опасному учению. Пролетариату это учение рисовало слишком туманные перспективы в смысле улучшения его положения, да, в сущности, оно совершенно исключало пролетариат, как движущую силу общественного преобразования. Зато среди технической, связанной с промышленным и финансовым миром, интеллигенции, глубоко разочарованной в то время в существовавших методах политической борьбы, но жаждавшей возможности активного применения своих знаний, высоко ценившей эти знания и недовольной тем малым удельным весом в обществе, который они, несмотря на их большую роль в техническом прогрессе, имели—среди этой интеллигенции идеи сен-симонизма нашли вполне подготовленную почву. Нужно было лишь несколько видоизменить эти идеи. Это и сделали ученики Сен-Симона, плоть от плоти этой интеллигенции. «Из интеллигентской разновидности буржуазной идеологии выросла новая форма интеллигентского социализма» [1]).

Отклоняя непосредственное обращение к зреющим в угнетенных низах народа революционным настроениям, сен-симонисты естественно должны были заняться разработкой «нового христианства», этой универсальной системы преобразования мира. История католицизма, идеалистически об'ясненная Сен-Симоном, убеждала их в том, что именно религия одна способна преобразовать существующую социальную систему. Католицизм одряхлел. Он должен быть заменен новой, еще более универсальной системой. «Вслед за Сен-Симоном и от его имени,—говорили апостолы нового учения [2]),—мы провозглашаем, что у человечества есть религиозная будущность, что религия будущего по величине и мощи превзойдет все религии прошлого; что, подобно своим предшественницам, она будет синтезом всех концепций человечества и, сверх того, всех форм его бытия; что она не только будет господствовать над политическим порядком, но что политический порядок будет, во всем его целом, религиозным учреждением, ибо ни один факт не должен больше мыслиться вне бога или развиваться вне его закона; что она охватит, наконец, весь мир, ибо божий закон всемирен». Дополняя и уточняя эту идею, они затем говорили [3]): «Религию будущего не следует представлять себе только как результат внутреннего и чисто индивидуального созерцания у отдельного человека, как чувство и идею, стоящие особняком среди совокупности идей и чувств каж-

---

[1]) В. П. Волгин, цит. соч. стр. 112.

[2]) «Изложение учения Сен-Симона», стр. 234.—Главными апостолами новой религии и основателями сен-симонистской церкви были Аманд Базар (1791—1832) и Проспер Анфантен (1796—1864). «Изложение учения»—собрание лекций, читанных публично в 1829 г. учениками Сен-Симона. При издании они подверглись коллективной обработке.

[3]) «Изложение», стр. 298.

дого. Она должна быть выражением коллективной мысли человечества, синтезом всех его концепций, руководящей нормой всех его поступков» (подчеркнуто в источнике).

Мы уже далеко отошли от той «позитивной морали», какой была религия Сен-Симона в первый период его литературной деятельности. И, по существу, религиозные воззрения сен-симонистов, как положительная система, к истории атеизма не относятся. Но кроме проповеди новой религии сен-симонизм вел также борьбу с атеизмом и в свое время он, несомненно, был противником гораздо более серьезным, чем все защитники старых религий, выступавшие против неверия с оружием давно уже сданным в архив. На полемике сен-симонистов с атеизмом, поэтому, мы в немногих словах остановимся.

По мнению сен-симонистов, атеистическая критика, поскольку она представляет собою простое отрицание всех верований прошлого, вполне обоснована. Но она является «безотрадным и нелепым кощунством», когда заявляет претензию господствовать над будущим. Они хотят реабилитировать прежде всего религиозное чувство, так как считают его источником энтузиазма, поэзии, любви, всего вообще, что связывает (религия— это, в первоначальном смысле слова, связь) человека с людьми, обществом и окружающим миром. Религиозное чувство—«самая непреодолимая потребность человека». Атеизм ведет к полному нравственному разложению.

Атеисты говорят, что наука подрыла самый фундамент религии, низвела священников до роли людей, которых дурачат или которые дурачат других, она доказала, что поповское учение в лучшем случае—лишь чистейшая иллюзия, а в худшем—систематическая ложь. Сен-симонисты не согласны и с этим. Они, мол, тоже рылись в науках, чтобы узнать, чему они учат и не нашли в них ни одного доказательства против двух великих основ всякого религиозного здания: бога и провиденциального плана. Напротив, чтобы иметь возможность изучать мир, ученый должен прежде всего верить, что в нем господствует известный порядок, он должен в качестве основной гипотезы допустить, что во вселенной все связано друг с другом. А этой гипотезой ученые, сами того не замечая, торжественно свидетельствуют о существовании провидения.

Как видим, довод далеко не из сильных и мало чести делает логике сен-симонистских апостолов. Еще менее он свидетельствует о знакомстве их с той философией, опровергать которую они берутся. В своем месте мы приводили доводы атеистов против этой апелляции к порядку и связи вселенной для доказательства наличия провиденциального плана. Нэжон, например, говорил, что во вселенной нет ни порядка, ни беспорядка: эти понятия, мол, выводятся нами из условий нашего существования. И это утверждение, общее ему со всеми материалистами, в том числе и такими, которые, как Давид Юм, прятали свой атеизм под агностицизмом, остается совершенно непоколебленным.

Такого рода аргументацией оперируют сен-симонисты и в дальнейшем, но главным доводом их все же остается призыв к религиозному чувству и догматическое утверждение, что бог существует. Весьма любопытно при этом признание в том, что они не задаются целью «поселить религиозное убеждение в сердцах своих слушателей или доказать им то, что недоказуемо: существование бога». Они хотят вызвать только религиозную веру и подорвать авторитет материалистической критики.

Расцвет сен-симонизма падает на 1829—1831 годы. Впрочем, расцвет этот был относителен. Не находя доступа к широким рабочим массам, несмотря на попытки некоторых сен-симонистов в связи с июльской революцией 1830 года заинтересовать рабочих этим учением, оно развивается чисто сектантским путем. «Церковь» нового христианства принимает иерархический характер. Вокруг двух глав ее—Базара и Анфантена—группируются «верные» разделяющиеся на ряд степеней. Число этих «верных» не превышает пяти десятков. Вырабатывается евангелие—«новая книга», содержащая в себе «катехизис» и «книгу бытия». Вводится ритуал—трапезы, молитвенное пение, особый костюм, календарь. В конце концов, чудачества сен-симонистов принимают совершенно дикий и нелепый характер. «Благодаря своим религиозным безумствам,—говорит Поль Луи,—они пришли к самым бессмысленным выводам». Среди злорадного смеха врагов секта в конце концов распадается, завещав поколению, пришедшему на смену, две весьма ценные социально-политические идеи: «во-первых, отмену наследственного права, естественно влекущую за собой установление порядка, очень близкого—вопреки убеждению сен-симонистов—к коммунизму, и, во-вторых, организацию народного просвещения, этого необходимого орудия всякого демократического развития и пробуждения пролетариата» [1]).

3. Утопический социализм и религия во Франции

(Религиозные воззрения Фурье).

Рядом с Оуэном и Сен-Симоном стоит третий великий утопист Шарль Фурье (1772—1837). Его место в истории атеизма определяется отнюдь не тем, что он был антирелигиозно настроенным человеком,—он напротив того, был человеком, по внешности, по крайней мере, очень религиозным и с большим ожесточением выступал против безбожников, в том числе против Оуэна и Сен-Симона,—но тем, что его учение, совершенно независимо от его воли, содержало ряд элементов, которым в дальнейшем развитии суждено было сыграть большую роль в низвержении религии, как одного из устоев капиталистического строя. Кроме того, под прямым влиянием Фурье в истории русского революционного движения развертывается одна из наиболее интересных, с точки зрения нашей темы, страниц—это кружок Петрашевского.

В отличие от Сен-Симона, принадлежащего по своему происхождению к высшим кругам до-революционного дворянства, Фурье [2]) происходил из третьего сословия (его отец вел крупную торговлю сукном) и часть своей самостоятельной жизни провел в рядах этого сословия, служа в качестве приказчика и коммивояжера, а затем заведя даже самостоятельное торговое дело. Тем не менее, с ранней юности в нем проявляется сильное влечение к искусству и наукам. Это влечение, однако, встречает препятствия в семье и окружающей обстановке. И хотя самообразованием Фурье значительно умножил приобретенные в школе знания, ему не раз впоследствии приходилось самому с горечью констатировать недостатки своего образования.

---

[1]) Поль Луи «История социализма во Франции», стр. 92.

[2]) В качестве основного источника при составлении очерка о Фурье мы пользуемся обстоятельным трудом Арк. А—на «Шарль Фурье. Его личность, учение и социальная система», 2-е издание. Изд-во «Пролетарий» 1925.

Французская революция разорила Фурье: он вел торговлю в Лионе, разгромленном войсками Конвента за контр-революционное восстание. Как заподозренный, он был арестован и лишь с трудом, обманув следователей, избежал гильотины. Затем он служит по набору в революционных войсках, а будучи, после года с лишком пребывания на границе, уволен от службы за слабостью здоровья, занимается неблагодарным конторским трудом. Пережитые им во время революции опасности и невзгоды навсегда восстановили его против насильственных методов изменения государственного строя. Бедствия народа, причину которых он видел в революции, он относил на счет всех тех, кто, по его мнению, подготовлял события и руководил ими. Впрочем, кроме непосредственных впечатлений от революции, в его отрицательном отношении к философам и революционерам не малую роль должно было играть и первоначальное—домашнее и школьное—воспитание, ибо, как ни скудны дошедшие до нас сведения о раннем периоде жизни великого утописта, известно, что это воспитание было исключительно старозаветным. Особенно тяжело на его психику легла религия с ее страшными картинами загробных наказаний за земные грехи.

Отличительной чертой натуры Фурье была страсть к составлению всякого рода проектов, причем следует подчеркнуть, что многие из его проектов технического характера предвосхищали будущие усовершенствования, открытия и изобретения. Фантазия вообще была у него крайне развита, и именно склонность к фантазированию, при весьма слабом учете реальных возможностей осуществления его планов, в огромной мере засоряла все положительное и ценное в его творчестве, делая его посмешищем в глазах большинства современников.

Первым произведением Фурье, в котором получают свое выражение основные идеи его системы, было «Теория четырех движений и всеобщих судеб» (1808). Через промежуток в четырнадцать лет он выпускает свой самый обширный труд «Теория всемирного единства» (1822). Вышедший в 1829 г. его труд «Новый промышленный и сосьетарный мир», при относительно небольшом об'еме, представляет собой наиболее совершенное изложение его воззрений. В нем устранен целый ряд странностей, поражавших читателей в его других сочинениях, меньше приведено пророчеств о судьбах вселенной и человечества, и в то же время практические вопросы его системы здесь находят более полное выражение. Бебель называл эту книгу квинт-эссенцией воззрений Фурье. Наконец, в 1836 г. появился его последний большой труд, не имеющий самостоятельного значения, «Ложная индустрия».

Как все великие прожектеры, Фурье был неспособен к самоанализу и самокритике. Никогда он не испытывал ни малейшего сомнения в истине проповедывавшихся им теорий и в полной осуществимости своих планов. Он считал, что сила его доводов несокрушима. И в то же время он с глубочайшим презрением смотрел на ученых и философов, подвизавшихся в тех областях, куда он, по его мнению, вносил свет истины. Следующий небольшой отрывок из его «Теории четырех движений» весьма показателен в этом отношении.

«Вместо того, чтобы отдаться изысканиям, каковы могут быть виды провидения относительно будущего социального строя,—говорит он цивилизованным нациям,—вы доверились руководству философов, которые хотят подчинить себе божество и узурпировать высшую функцию, а имен-

но: регулирование социального движения. Чтобы покрыть их позором, бог допустил, чтоб человечество под их руководством купалось в крови в продолжение 25 веков и чтоб оно исчерпало до дна жизнь бедствий, безчестия и преступлений. И, наконец, чтобы усилить позор современных титанов, бог пожелал, чтоб они были побиты изобретателем (т.-е. самим Фурье), совершенно чуждым науке, чтобы теория всемирного движения была открыта человеком почти безграмотным; чтобы простой торговый служащий доказал ничтожество всех ваших произведений по политике и морали, позорный плод шарлатанства древнего и современного. Да что говорить! Это не первый раз, что бог пользуется смиренным, чтобы поразить гордецов, и избирает самого незаметного человека, чтобы поведать миру самое важно открытие». При таком повышенном самомнении, граничащем с манией величия, вполне естественным кажется, что Фурье обещает Наполеону господство над всем миром за содействие задуманному им преобразованию общества, что он прельщает Ротшильда восстановлением иудейского царства и т. п.

Великие мира сего, капиталисты и властители, были преимущественным об'ектом его проповеди, на них он больше всего надеялся. К рабочему классу, к угнетенным он относится с глубоким сочувствием, как к жертвам несовершенного социального строя. Он хотел улучшить их положение. Но активной силой он их не считал и не видел, что устранение противоречий капитализма лежит в самоосвобождении трудящихся. Так же, как Сен-Симон, он полагал, что социальное равенство невозможно и в своих фалангах—примерных ячейках нового строя гармонии все строил на неравенстве положений и состояний. В фалангах должны были об'единиться и богатые и бедные. Присутствие в них капиталистов необходимо не только потому, что такие эксперименты без затраты значительных денежных средств невозможны, но потому, что иначе не будет интриг и соперничества, без которых невозможное правильное функционирование страстей [1]). Фурье доказывал, что участие в фалангах предоставляет капиталистам прямые выгоды.

Заслуги Фурье, как предшественника научного социализма, конечно, не в его утопических планах и не в его философии страстей, в которой он, собственно говоря, меньше всего проявил оригинальности, а, главным образом, в той критике, которой он подверг капиталистическое общество в самом начале его расцвета. Он «сумел рассмотреть болезненные ферменты и зародыши смерти, которые оно несло в своих недрах» (Поль Луи).

Современная цивилизация,—говорит он,—это война каждого против всех и всех против каждого. Но особенно это зло проявляется в отношении бедных классов. Бедняк лишен правосудия. К эксплоатации его приспособлены все учреждения. Даже храм науки и искусства превращен в трактир для торговцев и интриганов, и успехи науки, изобретения,

---

[1]) «Неравенство,—говорил Фурье,—вот основание, которое должно положить конец всем философским химерам. Достаточно допустить хотя бы тень равенства в материальных условиях членов фаланги, чтобы нарушилась взаимная доброжелательность... Необходимо составлять фалангу из лиц, сильно разнящихся во всех отношениях, в том числе и в материальном. Та фаланга достигает наиболее совершеной гармонии, в которой неравенство капиталов будет всего сильнеее... Крайнее неравенство—коллоссальное богатство у одних и абсолютная бедность у других,—вот один из могучих источников гармонии.

которые в других условиях могли бы приносить громадную пользу обществу, используются для порабощения бедняков. Химия, например, содействует фальсификации предметов питания бедных. Господствующие классы, составляющие меньшинство, вооружают рабов, чтобы с их помощью угнетать рабов безоружных, составляющих большинство.

В современном строе нет свободы. Дикарь, по сравнению с членами цивилизованного общества, был свободен и счастлив. Его труд был свободным, тогда как современный фабричный рабочий вынужден трудиться, как раб, чтобы захиреть и преждевременно умереть от последствий этого труда. Политическая свобода, которой хвалится современное общество, издевательство над бедняком. Он не может заменить недостающий ему обед чтением конституционной хартии. Кто доволен современным строем? Не больше одной восьмой части всего населения. Это меньшинство состоит из людей праздных, непричастных к производительному труду, и привилегированных, захвативших все хорошо оплачиваемые должности. Цивилизация—это система порабощения, где «номинальными двигателями являются свобода, равенство и братство, а действительными—принуждение, сыщики и виселицы».

В современном строе труд является, с одной стороны, проклятием человека, а с другой—труд ряда общественных групп мало полезен и даже не нужен, а иногда приносит и прямой вред обществу. Однообразный двенадцати и даже четырнадцати-часовой труд, продолжающийся изо дня в день целыми годами, неизбежно вредит здоровью и естественно вызывает отвращение. Люди с полным основанием смотрят на него, как на проклятие и унижение, и на все готовы, чтобы избегнуть его. Кроме того, благодаря нелепой организации, труд крайне непроизводителен. Непроизводительно заняты не менее 2/3 всего числа трудящихся. С большой проницательностью Фурье классифицирует элементы, занятые непроизводительным трудом, на три группы и двенадцать подразделений. Следует заметить, однако, что духовенство у него не отнесено к числу «социальных паразитов».

Фурье видит всю анархию капиталистического производства и тот факт, что в странах, где промышленность наиболее развита гораздо больше нуждающихся, чем в странах отсталых в промышленном отношении. Вредные стороны конкуренции, кризисы от изобилия, преступления, непосредственно вызываемые всей системой, и т. д. не укрываются от его проницательного взора. Он бичует рабство женщины, как прямое следствие капитализма, и клеймит современные понятия о любви и браке. Его критика буржуазной семьи и воспитания детей во многих отношениях близка к нашей.

Вполне естественно, что, исходя в построении системы идеального общества из столь глубокой и верной критической оценки современного ему строя, он намечает ряд положений, целиком вошедших в научный социализм. В этом его огромная заслуга и все его исторические значение. Кроме того, эти стороны его учения сыграли большую роль в общественном движении Франции его эпохи. Его ученики, из которых наиболее выдающимся был Виктор Консидеран, популяризировали его учение, освобождая его от ряда чуждых элементов, и распространяли его путем устной и печатной пропаганды среди интеллигенции и рабочих. В отличие от сен-симонизма, фурьеристская школа обнаруживает—особенно в 40 г.г.—революционные тенденции, проявляет большую политическую активность и хотя в февральской революции 1848 г. фурьеристы заметного участия не принимают, но относятся они к ней с большим сочувствием, а непос-

редственно после нее выступают об руку с другими революционными элементами французского общества против реакции.

Переходя теперь к обзору взглядов Фурье, непосредственно относящихся к нашей теме, нужно иметь в виду, что эти взгляды значительного распространения среди его последователей не получили. Они больше всего характерны для оценки и понимания личности знаменитого утописта, а не для его социального учения. Правда, некоторые его ученики, и в том числе Консидеран, были склонны отождествлять фурьеризм с христианством, заявляя, что осуществление строя гармонии и есть осуществление истинных заветов христа. Но подобного рода утверждения вовсе не свидетельствуют о том, что на пропагандируемое ими учение они смотрели, как на учение религиозное. Идеальное христианство у мелко-буржуазных коммунистов, анархистов и социалистов часто играло роль социальной системы, которую они, яко бы, лишь развивают и применяют к жизни, причем сплошь и рядом наряду с такого рода христианскими высказываниями они исповедуют весьма решительный атеизм.

Совсем не так обстояло дело у Фурье. Он не только не был атеистом, но и последовательным деистом его нельзя назвать. Он с полной религиозной верой доказывает, что его учение соответствует во всех подробностях планам божества, было намечено в основных чертах божественным основателем христианства и запечатлено в евангелии. Он, повидимому, был совершенно искренен, когда заявлял, что считает себя вполне правоверным последователем христианства, и, может быть, просто не замечал, как и многих других своих противоречий, что на самом деле его учение противоречит христианству и скрыто враждебно ему. «Не нужно долго углубляться в воззрения Фурье,—говорит А. А-н,—чтобы убедиться, что его социальная система, основанная на счастьи, наслаждении, всестороннем удовлетворении страстей и, в особенности, любовной страсти, на стремлении к богатству и роскоши и т. д., не имеет ничего общего с бедностью, смирением, воздержанием и аскетизмом истинного христианства».

Понятие «бог» у Фурье тоже далеко не чуждо противоречий. Иногда его можно толковать в духе деизма. Так, по крайней мере, поступает биограф Фурье, которому мы в нашем изложении следуем. «Бог, создав мир, в дальнейшем предоставил его своему собственному развитию»—толкует он боговоззрение Фурье. «Хотя Фурье по всем видимостям отводит божеству очень значительную роль в механизме своей системы,—говорит он в другом месте [1]),—но это только «повидимому». Конечно, согласно воззрениям Фурье, бог от века предустановил планы и законы мироздания до механизма фаланги включительно; но, раз установив все в деталях, он уже больше не вмешивается в человеческие дела, даже тогда, когда они, под влиянием заблуждений, проповедуемых философами, приняли самый пагубный оборот. Теперь же, когда он, Фурье, открыл сущность божественного провидения, богу уже совершенно нечего делать в этом мире... Деистический отвлеченный бог-математик Фурье, таким образом, имеет мало общего с христианским богом». Наконец, Арк. А-н даже допускает, что он был атеистом,—очевидно, атеистом для себя [2]). Повторяем, Фурье можно так толковать без особенных натяжек. Действительно, иногда он как будто забывает о своем боге и подставляет на его место «природу», совсем в духе безбожников XVIII-го века, в своем атеистиче-

---

[1]) «Шарль Фурье», стр. 336.
[2]) Цит. сочин., стр. 361.

ском увлечении доходивших до олицетворения природы [1]). И во всяком случае, сплошь и рядом там, где Фурье пользуется словом «бог», смысл его откровений нисколько не изменится, если мы это слово заменим словом «природа». В подобного рода словесные прятки очень часто играли атеисты-одиночки.

Но нам кажется, что гораздо более оснований считать Фурье совершенно искренним богопоклонником и допускать, что если он и хитрил иногда, делая уступки католицизму, то только в вопросах, с его точки зрения, совершенно второстепенных. Последовательный деизм, (а тем более атеизм) предполагает в его носителе известные философские предпосылки. Одной из таких предпосылок является материалистический взгляд на мир. Даже у философов идеалистической школы, отрицавших религию в теории, мы всегда находим или зародыши или пережитки материалистического мировоззрения, об'ясняющие их отрицательное отношение к религии. У Фурье же, хотя и можно установить ряд заимствований — в области этики и психологии — у материализма XVIII-го века, эти заимствования им самим не осознаны, как собственно материалистические. Подлинно материалистический взгляд на мир у него совершенно отсутствует [2]).

Затем, при всей остроте и глубине его критики социальных условий, своего времени, он совершенно не способен к той критике слов и понятий, которая в иных случаях является отправной точкой неверия. Религиозная закваска, заложенная в нем домашним и школьным воспитанием, была усилена несочувственным отношением к революции и к ее богоборчеству. История не дает нам ни одного примера развития религиозного свободомыслия у людей, с самого начала отгородившихся стеной предубеждений от освободительных массовых движений. И судя по всем данным, Фурье не был в этом отношении исключением. Наконец, в истории общественной мысли последовательный деизм всегда самым недвусмысленным образом связан с отрицательным отношением к положительным религиям и более или менее враждебно относится к церкви и ее служителям. Фурье же совершенно не понимал истинной роли католической религии в деле угнетения народных масс, никогда не критиковал ее догм и соглашался на опеку католического духовенства с папой во главе над своими фалангами.

Его основные воззрения в области религиозно-философской сводятся, в немногих словах, к следующему: — Судьбами мира управляет верховное существо, бог. Свойства и фунции бога разделяются на пять ос-

---

[1]) Вот одно из таких мест: «Вы жалуетесь,—обращается Фурье к философам,— что природа отказывает вам в раскрытии ее законов. Но раз вы не могли их открыть по сию пору, чего же вы медлите сознаться в недостаточности ваших методов и не спешите искать других? Одно из двух: или природа не желает человечеству счастья, или ваши методы отвергнуты природой, раз вы не в состоянии вырвать у нее тайну, узнать которую вы добиваетесь. Видели вы, чтобы она столь же сопротивлялась усилиям физиков, как вашим? Нет. А почему? А потому, что они изучают законы природы, вместо того, чтобы диктовать ей свои. Вы же изучаете искусство заглушить голос природы, подавлять притяжение, являющееся истолкователем ее намерений...»

[2]) «Природа,—говорит Фурье, состоит из трех принципов—вечных, несоздаваемых и неразрушимых: 1) Бог или дух—принцип активный и движущий; 2) Материя—принцип пассивный и двигаемый; 3) Справедливость или математика—регулятивный принцип движения»—При наличии столь явно идеалистического взгляда на мир приходится удивляться тому, что Арк А-н безоговорочно относит его к материалистам. См. Ш. Фурье, стр. 351. Цит. место приведено на стр. 133.

новных категорий: 1) полное руководство движением, наполняющим мир; 2) целесообразное использование мирового механизма и экономия двигательных средств; 3) справедливость в распределении; 4) универсальное провидение; 5) установление единства всей системы. Таким образом, ничто в мире и в человеческом обществе не совершается независимо от воли божества. Человеческое знание бывает истинным лишь тогда, когда оно открывает волю бога, его план, его намерения. «Мы ставим бога на первый план, — говорит Фурье, — а человеческий разум на второй».

Бог руководит движением. В основе движения лежит притяжение естественное и социальное — притяжение между телами в природе и между индивидуумами и группами индивидуумов в социальном мире. Бог, таким образом, определяет не только течение естественных процессов, но и предопределяет, согласно законам притяжения, последовательность развития человеческих обществ. Идея закономерности, лежащая, по мысли Фурье, в основе социального развития, казалось бы, совсем не нуждается в божественном источнике. И если бы бог здесь, как у многих тайных атеистов, был только защитным придатком, в дальнейших выводах из этого основного положения он не фигурировал бы. Однако, Фурье без этого теологического костыля не делает ни одного шага. Мы уже слышали от него такое чудовищное утверждение, что бог, с целью покрыть позором философов, допустил, чтоб человечество купалось в крови двадцать пять столетий. Затем мы узнаем от него, что бог, «чтобы привязать нас к промышленному и земледельческому труду, создал систему индустриального притяжения». Бог весьма мудро установил для строя цивилизации единобрачие и семью. Но при самом сотворении мира он допустил кровосмешения, а Якову и другим патриархам, в соответствии с условиями их жизни, он разрешил многоженство. Из этого следует, что в новом строе, который сменит современную цивилизацию, бог может освободить нас от нынешних законов, регулирующих половые отношения, и ввести такие, какие были допустимы в первобытные времена. Бог, одним словом, накладывает свою печать на каждое социальное явление, как бы мелко и незначительно само по себе оно ни было. Он — истинный социальный законодатель, и люди должны только улавливать его тайное намерение. Кто лучше других угадает божью волю, тот спасет человечество, как это собирается сделать Фурье, от многих бедствий. Бог Фурье — такое же капризное и враждебное людям существо, как бог христианский, столь хорошо разоблаченный в свое время теми «философами», которых не даром ненавидит Фурье.

Говоря о четвертой функции божества—универсальном провидении, Фурье устанавливает, что наши социальные порядки не соответствуют божьей воле. Это явствует из того, что дикие и варварские народы — по божьему наущению, несомненно — отказываются перенять наши учреждения и порядки. Божественная воля направлена на осуществление такой системы, которая установила бы всеобщую гармонию. У нас все основано на насилии. Чтобы божественный промысел стал всеобщим, должен быть создан такой строй, какой приветствовался бы как дикими, так и цивилизованными народами, как бедными, так и богатыми.

Несоответствие подобных взглядов с последовательным деизмом, отводящему божеству только роль первого двигателя, бросается в глаза. Божественный промысел нет - нет да и вмешивается — может быть незаметно для самого Фурье — в предустановленное от века течение событий. В то же время в построениях Фурье крайне сильны теологические мо-

тивы, также совершенно несовместимые с концепцией чистого деизма. Ко всему этому следует добавить, что Фурье признает и загробную жизнь [1]).

Небезынтересны также и некоторые чисто практические предложения Фурье, связанные с планом организации фаланг.

Свой организационный план он строит на особенностях человеческой природы. Он придает очень большое значение разного рода празднествам и устанавливает целую иерархию должностей для выполнения тех обрядов и церемоний, которые должны содействовать наибольшей гармонии в проявлениях человеческих свойств. Отличительной чертой иерархии является преобладание в ней разного рода «божеств». Так, каждая группа, представляющая собою самую мелкую ячейку организации, выбирает себе бога или богиню. Эти боги помещаются во время празднества у алтаря, носят особые костюмы и им воздаются божеские почести. Их ранг определяется тем, какую—мелкую или крупную—ячейку социального организма они представляют. Их названия согласованы с родом производственной деятельности тех членов, которые об'единены данной организацией. Так, например, серия дровосеков является на празднество с корпусом лесных божеств: гамадриад, дриад и т. п.

Празднества носят полурелигиозный, полувоенный характер; все эти «боги» скорее декоративное украшение, чем символизация каких-либо таинственных сил. Несколько более религиозный характер носят «святые или патроны» — покойники, прославившие серию и фалангу и канонизированные соответствующими собраниями по отраслям индустрии, наук и искусств. Но и в поклонении им, повидимому, должно было преобладать восхваление гражданских доблестей.

Но кроме того, в организации фаланг имеется и духовенство своего рода: это — жрецы и жрицы, руководящие божественной службой в храме и на параде. «Божественная служба» предполагает, очевидно, уже не одну игру, но даже и некоторое мистическое поклонение верховному существу.

Мы затрудняемся сказать, как согласовал Фурье эти языческие, с точки зрения положительной религии, обряды и церемонии с той настоящей службой божией по католическому обряду, которая также включалась им в число обязательных занятий и развлечений членов фаланги. Что должны были делать представители официальной религии, которым в фаланге отводилась почетная роль [2]), в то время как функционировали жрецы и жрицы, феи и дриады? Вероятно, и сам Фурье затруднился бы ответить на этот вопрос. Это просто одно из тех бесчисленных противоречий, которых он или вовсе не видел, или же пытался сгладить различными софизмами.

Между прочим, католическое духовенство вместе с прочей реакционной компанией, вело ожесточенную травлю Фурье, доказывая, что его теории лишь прикрываются именем религии, чтобы тем вернее разрушить основы веры, нравственности и общественного порядка. Это его, конечно, огорчало, потому что таких намерений он отнюдь не питал. Еще большее огорчение доставило ему внесение его сочинений в «Индекс» — спи-

---

[1]) Эта загробная жизнь будет протекать в странствиях с одной планеты на другую, причем человеческая душа будет последовательно приобретать все более совершенные свойства.

[2]) Фурье в каждой фаланге обещал ввести столько священников, сколько пожелает римский папа.

сок запрещенных папой для чтения католикам книг. В этом он видел совершенно незаслуженный удар своему делу.

Итак, если можно говорить о деизме Фурье, то следует признать этот деизм весьма непоследовательным, совершенно непродуманным и представляющим собою отнюдь не антирелигиозную, а именно религиозную систему. Если фурьеризм в последующем развитии, как мы это увидим на примере русских фурьеристов, прекрасно сочетается с безбожием, то отнюдь не потому, что основатель системы был человеком свободомыслящим и это свободомыслие завещал своим ученикам, а потому что материализм и безбожие не противоречили всему тому действительно здоровому и прогрессивному, что содержалось в системе великого утописта — его анализу и критике современного строя и тому идеалу совершенного общественного строя, который он на основе своего анализа воздвиг. Напротив того, материализм и атеизм, приходившие к последователям Фурье из других источников и являвшиеся учением прогрессивным, гораздо более гармонировали с социальной теорией Фурье, чем его собственные глубокоошибочные и потому вредные с точки зрения развития социализма взгляды.

II.

ГЕГЕЛЬ И ГЕГЕЛЬЯНЦЫ В ИХ ОТНОШЕНИИ К РЕЛИГИИ.

1. Гегель и его учение.

«Подобно тому, как во Франции восемнадцатого века, — говорит Фридрих Энгельс в своем замечательном произведении «Людвиг Фейербах», — в Германии девятнадцатого столетия философская революция служила введением к политическому перевороту. Но как непохожи одна на другую эти философские революции. Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию. Напротив, немцы--профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения — одобренные начальством руководства, а система Гегеля, — венец всего философского развития, — как бы возводится даже в чин королевско-прусской государственной философии. И за этими профессорами, в их педантически-темных словах, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция?- Да разве люди, считавшиеся тогда представителями революции, — либералы, — не были самыми рьяными противниками этой философии, наполнявшей туманом человеческие головы? Однако, то, что не замечали ни правительство, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; правда, он назывался Генрих Гейне».

Рассматривая в своем месте взгляды немецких философов конца XVIII-го века на религию, мы имели случай отметить освободительное значение этих взглядов и указать на ту связь их с немецкой действительностью, которая обусловливала специфический философский туман, скрывавший от непосвященных революционную потенцию, таившуюся в метафизических системах. У Генриха Гейне мы нашли тогда не одно меткое определение, дававшее ключ к уразумению сказанной особенности немецкой философии. Что же видел уже в 1833 г. в гегелевской философии Гейне и какой «секрет школы, известный только ученикам высшей ступени», выбалтывает он теперь? В отрывке своих «Писем из Германии», относящемся, правда, к 1844 году, — но его точка зрения за это время не изменилась, — он рассказывает о том, в каком состоянии оказалась в Германии религия в результате атак на нее со стороны Гегеля и его школы. Нынешняя религия, говорит он, разбита на голову в теории, поражена в своей идее и живет еще лишь механической жизнью. В Германии побиты не только протестантские рационалисты, но и деисты. И в каком фанатическом тоне звучит порой антирелигиозная проповедь! У нас завелись инквизиторы атеизма, которые готовы были бы живым сжечь Вольтера за то, что он был закоснелым деистом. Но эта музыка, добавляет Гейне, меня не пугает. Я ведь стоял за спиной маэстро (Гегеля), когда он сочинял ее. Правда, ноты он изображал весьма запутанно и вычурно, чтобы не всякий их мог разобрать, причем я не раз видел, как он боязливо оглядывался, из страха, что его поймут. Он меня очень любил, так как был уверен, что я его не выдам... И однажды, когда я выразил возмущения его положением: «все существующее разумно», он как то странно усмехнулся и сказал: «Ведь эти слова могут означать тоже, что «все разумное должно существовать». Только впоследствии, — в

том же шутливом тоне продолжает Гейне, — понял я весь смысл подобных речей. Слишком поздно понял я также, почему Гегель в своей «Философии истории» утверждал, что христианство уже по одному тому является шагом вперед, что оно говорит о боге, который умер, в то время, как языческим богам смерть была неизвестна.

Таков, по Гейне, секрет учения Гегеля, целиком обнаружившийся у левых гегельянцев. Мы увидим впоследствии, что здесь выдумка и что правда. Но тенденция гегелевского учения в этом рассказе, при всей его шутливой форме, выяснена правильно и выпукло.

Каким же образом связана та философская революция, которая увенчивается учением Гегеля, с революцией политической, разразившейся в 1848 году, но еще задолго до этого великого года зревшей в немецкой действительности? Она являлась теоретическим выражением того почти не выходившего наружу брожения и среде образованного немецкого общества, которое особенно сильный толчок получило, как мы видели, от французского Просвещения и французской революции. До известного момента это брожение, вследствие отсталости немецких общественных отношений, выражается в форме отвлеченных теорий, дающих простор любому толкованию и доступных лишь избранным. Немецкое бюргерство, не доросшее до непосредственного понимания собственной классовой роли и вследствие этого неспособное к постановке политических задач, выдвигаемых общим развитием перед буржуазией, но уже выросшее достаточно, чтобы не удовлетворяться старыми формами мышления и миропонимания, находит выход своим смутным стремлениям в оторванных от практики теориях. Но эта оторванность великих систем немецкой философии только кажущаяся. Тот же самый Гегель, оказавшийся, сам того не зная, творцом «алгебры революции» (по выражению А. И. Герцена), был, как говорил Энгельс, порядочным филистером и воображал, что его теория оправдывает сословную монархию, т. е. «косвенное господство имущих классов, приспособленное к тогдашним мелкобуржуазным общественным отношениям Германии».

С вовлечением Германии в орбиту капиталистического развития в первые десятилетия XIX века, совершается естественная передвижка в социальных отношениях. Появляется рабочий класс, разростается промежуточная группа работников умственного труда, в среде самого бюргерства происходит расслоение, и прогрессивные элементы его обнаруживают явное тяготение к постановке политических задач. Ослабление политической реакции, происшедшее под влиянием июльской революции 1830 года в Париже, сильно способствует этому полевению. Особенно оживляется деятельность подпольных революционных кружков среди студенческой молодежи, и внимание их естественно направляется в сторону ремесленников и рабочих. Зарождаются и получают известное распространение также коммунистические идеи.

Философия Гегеля, до сих пор оторванная в общем от жизни, тут приходится весьма кстати. К этому времени — 30-ые годы — она получила в немецком образованном обществе чрезвычайно широкое распространение, она уже разработана и популяризирована. Она дает готовую форму для того содержания, которое теперь со стихийной силой выдвинуто жизнью. В школе Гегеля происходит раскол, выдвигается и постепенно приобретает все большее значение левое крыло, отбрасывающее с большей или меньшей решительностью идеалистические положения учителя, заменяющее их испытанным в освободительной борьбе оружием ма-

териализма, но сохраняющее революционный гегелевский метод. Перед нами в главных чертах встает знакомая картина «философской битвы», разыгрывается революция в умах, предшествующая взрыву политической революции.

Вот как описывает это движение общественной мысли Энгельс в уже цитированном сочинении: «...В конце 30-х годов разделение в школе Гегеля становилось все более и более заметным. В борьбе с правоверными пиетистами и феодальными реакционерами так называемые молодые гегельянцы—левое крыло—отказывались мало-по-малу от того философски пренебрежительного отношения к жгучим вопросам дня, ради которого правительства терпело их учение и даже покровительствовало ему. А когда, в 1840 году, правоверное ханжество и самодержавно-феодальная реакция вступили на престол в лице Фридриха Вильгельма IV, пришлось высказаться открыто. Борьба по прежнему велась философским оружием, но уже не ради отвлеченно-философских целей. Речь шла уже об уничтожении унаследованной религии и существующего государства. Если в Немецких летописях [1]) практические цели выступали еще в философском одеянии, то в «Рейнской газете» 1842 году[2]) проповедь молодых гегельянцев явилась уже прямо философией нарождавшейся радикальной буржуазии; философский плащ служил ей лишь для отвода глаз цензуре. Но политика тогда была слишком малодоступной областью. Поэтому главная борьба велась против религии. Впрочем, в то время, особенно с 1840 года, борьба против религии косвенно была и политической борьбой».

Философия, насыщенная антирелигиозным и политическим содержанием, в силу вещей должна была расширить круг своего влияния и прямо или косвенно воздействовать на умы той части немецкого народа, которая была условиями самой жизни подготовлена к восприятию революционных идей. «Уничтожение веры в небеса имеет не только моральное, но также и политическое значение, — говорит Гейне в уже цитировавшемся отрывке: — массы отказываются переносить с христианским терпением свои земные бедствия и стремятся к блаженству здесь на земле. Коммунизм является естественным последствием этого изменившегося мировоззрения и он распространяется по всей Германии. И это настолько естественное явление, что пролетариат в своей борьбе против существующего в качестве вождей имеет самые передовые умы, философов великой школы; эти последние переходят от доктрины к делу — конечной цели всякого мышления и формулируют программу».

Коммунизм, конечно, не был распространен по «всей Германии»; но если мы вспомним, что Маркс и Энгельс, вышедшие из левого гегельянства, уже в феврале 1848 года написали знаменитый «Коммунистиче-

---

[1]) «...В 1838 г. А. Ругэ и Т. Эхтермейер основали «Галльские летописи немецкой науки и искусства» (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenshaft und Kunst), которые по перенесении издания в Лейпциг получили название «Deutsche jahrbücher» (Немецкие летописи»). И в религиозном и в политическом отношении «Немецкие летописи» держались радикального направления. В 1843 г. они были запрещены в Саксонии, и тогда Ругэ вместе с Марксом решился издавать их в Париже под именем „Немецко-французских летописей". В числе их сотрудников были: Фр. Энгельс и Г. Гейне (Примечание Г. В. Плеханова к «Л. Фейербаху»).

[2]) «Rheinische Zeitung» («Рейнская газета») была основана в Кельне Кампгаузеном; Ганзельманом и его единомышленниками. Маркс был ее деятельнейшим и талантливейшим сотрудником. В половине октября 1842 г. он сделался ее редактором. 31 марта 1843 г. выход газеты должен был прекратиться в силу правительственного постановления. (Примечание Г. В. Плеханова к «Л. Фейербах»).

ский манифест» и что рабочие, участвовавшие в мартовской революции в Берлине, не были чужды коммунистическому движению, то мы поймем, как глубоко видел Гейне в современной ему действительности и как хорошо он понимал соотношение между философской и политической революцией.

Философия Гегеля сама по себе содержала ряд элементов религиозной критики. Из нее, затем, вышло младо-гегельянство, выступившее как определенно антирелигиозное течение, пришедшее в лице Фейербаха к возрождению, в некотором роде, атеизма французских материалистов. И наконец, Маркс и Энгельс — творцы научного социализма, для которых Фейербах во многих отношениях был, по замечанию Энгельса, связующим звеном между их взглядами и философией Гегеля, положили основу пролетарского атеизма наших дней. Все это показывает, какое значение в истории атеизма имеет Гегель и его школа.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 — 1831), сын вюртембергского чиновника, получил обычное в те времена богословское образование. Он был студентом теологии в Тюбингене в те годы, когда весь мир потрясали события французской революции. Эти события не остались без влияния на вюртембергскую молодежь и в том числе на Гегеля. Был основан политический клуб, читались газеты, обсуждались события и даже было организовано празднество в честь революции во время которого, по французскому обычаю, со всей торжественностью было посажено дерево свободы. Как горячо принимал все это к сердцу Гегель, показывает его альбом: его страницы испещрены революционными лозунгами. В смысле ломки традиционных, привитых семьей и школой, взглядов, эти годы также не остались без влияния. Гегель обнаруживает довольно далеко идущее религиозное свободомыслие.

Закончив свое теологическое образование, Гегель не пошел, однако, той дорогой, которая была предназначена всякому «кандидату теологии». Карьера пастора определенно отталкивала его от себя. Он предпочел ближайшие годы посвятить подготовке к занятию должности преподавателя философии. Эта подготовка продолжалась целых семь лет, причем она совмещалась со службой в частных домах в качестве гувернера сначала в Берне (Швейцария), а затем в Франкфурте на Майне.

Среди интересов, которые больше всего поглощают теперь ум молодого философа, на первом месте стоит философия Канта. Влияние идей кенигсбергского мудреца действует на него освобождающе и просветляюще. Он пишет «Жизнь Иисуса», в которой ставит вопрос о том, как следует представлять действительную жизнь основателя христианства, руководясь изложением и согласием между собой евангелий и исключая чудеса, и другое сочинение с характерным названием «Критика положительной религии».

Мировоззрение христа, по мнению Гегеля в этот период его жизни, было искажено догматами положительной религии. Чисто по лессинговски он все учение христианства сводит к принципу любви. Понятие бессмертия он отвергает, высказывая ту мысль, что бесконечное и конечное, в действительности, в истине не содержатся, а являются понятиями полученными в результате анализа, разлагающего единое понятие о жизни. «Победу догматизирующего церковного христианства в том виде, как оно господствовало в последние века древности, Гегель об'ясняет несвободой, к которой римское владычество низвело самостоятельные некогда государства. Для гражданина древних государств республика, как его «ду-

ша», была чем-то вечным. А несвободный, отчужденный от общего интереса индивидуум ограничивал свой взор самим собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его мир. Смерть должна была являться ему ужасной, — смерть, разрывающая всю ткань его целей. Таким образом, несвобода и бедствие вынудили человека видеть прибежище для своего абсолюта в божестве, искать и ожидать счастья в небе. Одна религия должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующий дух времени, его нравственное бессилие, которая бесчестие от попирания ногами называла честью и высшей добродетелью под именем страждущего послушания; и т. д.» [1]).

В этих мыслях молодой Гегель обнаруживает не только крайний радикализм своих взглядов, но и поразительно большую для его времени проницательность. Его об'яснение успеха христианства первых веков основывается на анализе экономических и политических обстоятельств эпохи, и хотя это об'яснение, в том виде, как его дает Гегель, не представляется исчерпывающим, оно, однако, до последнего времени отвечало самым строгим требованиям исторической критики.

Такой же радикализм и проницательность мы находим и в письмах Гегеля этого времени. Так, в одном из его писем к Шеллингу (1793) он говорит, что «ортодоксальная система, в качетсве господствующей церковной системы, настолько слилась со светскими интересами государства и опирается на них, что ортодоксальное учение, при всем пустословии, которое оно называет своими убеждениями, остается в спокойном и непоколебимом положении, что бы ему ни противопоставлялось; оно употребляет критический строительный материал для укрепления своего готического храма и для защиты против пожара догматики, которую угрожает поджечь критический костер; но похищая из него дрова, оно вместе с тем уносит и горящия уголья и, таким образом против воли распространяет философские понятия и идеи» [2]). В другом письме, изливая свой восторг по поводу той «необычайной высоты», на какую подняла человека философия Канта, он обнаруживает подлинную антирелигиозность и крайний политический радикализм, в которых нельзя не усмотреть прямого влияния, наряду с влиянием кантианства, французских идей.

«Я думаю, — говорит он, — нет лучшего знамения времени, как то, что человечество относится к самому себе с уважением; это служит доказательством, что исчезает тот ореол, которым окружены главы притеснителей и земных богов. Философы приводят доказательства в пользу этого достоинства, народы сумеют проникнуться сознанием его, будут не требовать, а сами возвращать и вновь присваивать себе свои попранные права. Религия и политика были за одно. Первая учила тому, что имел в виду деспотизм: презрению к человеческому роду, его неспособности к чему-либо другому, к какому-нибудь самостоятельному существованию. Вместе с распространением идей о том, что должно быть, исчезнет равнодушие степенных людей и наклонность вечно принимать все так, как оно есть. Живительная сила идей, — даже если они еще заключают в себе что-нибудь ограничивающее, как например, идеи отечества, его государственного устройства и т. п. — возвысит души, и люди научатся приносить

[1]) Ибервег-Гейнце «История нов. философии», СПБ, 1898, стр. 362.

[2]) Куно Фишер «История новой философии», т. VIII. Гегель, полутом I, пер. Н. О. Лосского, СПБ, 1902, стр. 33.

себя в жертву им, тогда как в настоящее время дух государственных учреждений заключил союз с своекорыстием и утвердил господство последнего».

Но «годы ученичества» и вместе с тем молодость прошли. В 1801 году Гегель защищает диссертацию и получает права университетского преподавания. Он преподает в Иене (1801—1806), в Нюрнберге (1808—1816), в Гейдельберге (1816—1818) и, наконец, в Берлине. Его отношение к практическим проблемам современности—к религии и политике—испытывает значительное изменение.

В политике он приходит к весьма жидкому либерализму, переходящему временами в совершенно определенный консерватизм. Он, по его словам, держится того убеждения, что «мировой дух скомандовал идти вперед». И хотя это движение вперед встречает упорное противодействие, тем не менее препятствия его не остановят. Он идет, «как закованная в панцырь сомкнутая фаланга, неодолимо и так же едва заметно, как солнце, все вперед». Медленное и постепенное развитие, когда можно зорко следить за идущим вперед великаном, останавливая его на пути по мере необходимости или замедляя его ход,—таков его идеал, вытекающий из чисто филистерской оценки действительности его времени. Понятно поэтому, что июльская революция, предвещавшая Европе новые потрясения, была им встречена с неудовольствием.

Своему философскому учению Гегель придавал очень высокое государственное значение. Он был убежден, что оно призвано воздействовать на государственную власть и на общество в духе умеряющем и предохраняющем от всяких скачков, от революционных, равно как и от реакционных, потрясений. Так же смотрел на его учение и прусский министр вероисповеданий Альтенштейн, когда пригласил ставшего уже знаменитым философа занять кафедру в берлинским университете. Этот государственный муж хотел, как говорит К. Фишер, «серьезного противодействия незрелому поведению учащейся молодежи, ее преждевременному вмешательству в практическую политику, ее страстному преследованию неопределенных целей». Революции, рассуждал министр, обыкновенно бывают следствием взрыва насильственно подавленной эволюции, и соответствующим образом поставленное преподавание, особенно философское, может предотвратить переворот и направить разрушительные стремления к добру. Таким целительным средством против смятения умов, в его глазах, и была система Гегеля. И старый философ счел себя обязанным не за страх, а за совесть внушать юношеству подчинение и благоразумие. Он «рекомендовал студентам правильное пользование академической свободою и предостерегал их от злоупотреблений ею, из которых возникает распущенность; правильное пользование ею состоит в свободе учиться и усваивать ценные блага, которые университет доставляет своими факультетскими науками, учреждениями и лекциями». Конечно, он не рекомендовал уже им тех «увлечений», которым отдал он сам дань в своей молодости!

Так же далеко отошел Гегель от взглядов своей молодости и в отношении к положительной религии. Конечно,его философия,взятая в ее,так сказать, очищенном виде, была далека от подлинного догматического христианства. Как далека она была от него, показывает хотя бы тот факт, засвидетельствованный со всей компетентностью К. Фишером [1]), что во всех сочинениях Гегеля «нет ни одного места, которе может служить доказа-

[1]) «История новой философии», т. VIII, полутом II, СПБ, 1903, стр. 439.

тельством бессмертия и подтверждением веры в него». Но протестантская теология, пользуясь Гегелем, как исключительно ценным для нее источником, без труда отличала горячие уголья от сырых дров. И сам Гегель имел все основания обижаться, когда какой-нибудь ограниченный берлинский теолог выражал подозрения относительно его христианских чувств. Такие «жалкие выходки жалких берлинских попов» (выражение Гегеля) имели место. Особенно же сердился он на жалобы католических церковных учреждений по поводу его непочтительного отношения к католической мессе, выражаемого им в лекциях. В таких случаях он со всей нетерпимостью «жалкого попа» от лютеранства говорил: «Слушатели католики,неприятно пораженные некоторыми выражениями, сделали бы лучше, если бы не посещали в евангелическом университете философские лекции профессора, который хвалится тем, что он крещен и воспитан, как лютеранин, и всегда остается и останется таковым». Нападая на католицизм с ужимками протестантского богослова, Гегель в то же время на все лады расхваливал лютеранство. В речи, произнесенной по весьма торжественному случаю трехсотлетнего юбилея аугсбургского исповедания, он говорил о «христианской свободе»,как сущности протестантизма. Эту «свободу» завоевал великий Лютер. Лютер разрушил в сношениях между богом и людьми ту преграду, которая создана католицизмом. Он засыпал пропасть между духовенством и светскими людьми, вырытую римской церковью, и т. д. в том же духе.

То же восхваление протестантизма мы неоднократно встречаем и в чисто философских сочинениях Гегеля. Он утверждает, что государство без религии невозможно. Несовершенством религиозной системы он объясняет политическую отсталость романских стран. «С католической религией,—писал он,—безусловно несоединима разумная конституция, так как правительство и народ должны иметь последнюю взаимную гарантию в настроении, и могут найти ее только в религии, не противоположной разумному государственному строю». Отсюда следует, что, благодаря реформации, немецкие страны ближе к свободе, чем романские. Так Гегель и говорит. Благодаря протестантской церкви, религия в Германии примирилась с правом. В протестантской стране нет священной религиозной совести. Конституционная монархия,—венец политических стремлений Гегеля!—становится предметом общих стремлений.

Еще более показательными с этой точки зрения представляются нам суждения Гегеля о французской просветительной философии. Он следующим образом исторически оправдывает разрушительную роль этой философии. «Мы можем упрекать французов за их нападения на религию и государство, но нужно иметь перед своими глазами образ ужасного состояния общества, бедствий и низостей во Франции, чтобы оценить их заслуги. Лицемерие, ханжество и тирания, потерявшие свою добычу, могут теперь говорить слабоумию: они нападали на религию... Но на какую религию! Не на очищенную Лютером, а на позорнейшее суеверие, поповство, глупость, извращенный образ мыслей, в особенности на мотовство и наслаждение имуществами духовенства при состоянии общественного угнетения». Французские философы, по Гегелю, «произвели в другой форме то же, что и реформация Лютера». Таким образом, безбожная философия французов только потому заслуживает оправдания, что католицизму от нее доставалось гораздо больше, чем лютеранству. Ведь Гегель не мог не знать, что отрицание «очищенной Лютером» религии было у философов столь же принципиально выдержанным, как и отрицание като-

лицизма. Распространение этой философии в протестантских странах, с этой точки зрения, заслуживало бичей и скорпионов. Так далеко от исторической справедливости отходит глубокий Гегель, когда садится на своего любимого конька!

При всем политическом и религиозном консерватизме Гегеля, консерватизме, обусловленном отсталостью и слабостью немецкой буржуазии и ее склонностью вследствие этого идти на компромисс с сословно-полицейским государством, нельзя забывать о тех достоинствах его учения, которые в свою очередь были обусловлены великим экономическим и социальным переворотом, совершавшимся в Германии как и во всех цивилизованных странах. Как чуткий сейсмограф, великий философ не раз отмечал подземные толчки, предвестники грядущих катастроф, и не всегда в таких случаях ужас сковывал его тонкий ум. Напротив, этот ум, выведенный из усыпительного однообразия абстрактных логических построений, забывал порой о серой прусской действительности, к охранению которой он был призван, и начинал строить на реальном фундаменте общественных отношений [1]).

Свою философскую систему сам Гегель называл абсолютным идеализмом. Этот идеализм, в отличие от идеализма суб'ективного, считавшего явления внешнего мира формами человеческого сознания, вне его не существующими, рассматривал весь окружающий нас мир не как самостоятельно существующие вещи, а как проявления всеобщей божественной идеи, абсолютного разума. Абсолютная идея существует бесконечно и представляет собою основу всего, непрерывно и бесконечно развиваясь. Философия есть познание абсолютной саморазвивающейся идеи. Идея в себе, изучаемая отделом философии логикой, отчуждается в природе, переходит в иную форму своего бытия и здесь изучается философией природы, имеющей дело с естественной необходимостью. Последним этапом странствования абсолютной идеи является ее возвращение в себя и превращение ее в дух; философия духа расматривает это самосознание абсолютной идеи в человеке. Мир, природа, человек, расматриваемые сквозь призму абсолютной идеи, принимают в философии Гегеля совершенно обескураживающий непосвященного вид. Человеку, привыкшему мыслить только материалистически,—а материалистически в повседневной практической жизни мыслят все люди,—гегелевская система, как и все идеалистические системы, может показаться бредом умалишенного. Но по Гегелю всякая философия,т.-е. познание саморазвертывания абсолютной идеи, необходимо облечена в форму диалектического метода. Диалектика—это единственый принцип, регулирующий научное познание и дающий гарантию его правильности. Диалектика это—«всеобщая непреоборимая сила, которая должна разрушить все, как бы оно ни казалось устойчивым». Что же такое диалектический метод? «Диалектический метод рассматривает переход всякого понятия в его противоположность и соединение противоположности в высшее единство... Понятие всегда в движении. Оно не остается тем, что есть, а в силу противоречия, содержащегося в нем, уничтожает само себя, но из этого противоречия снова возвращается к самому себе. Оно в такой же степени бывает своею противоположностью, кака и самим собою» [2]). В этом определении диалек-

[1]) У Г. В. Плеханова в статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» приведен ряд мыслей и рассуждений Гегеля из области истории, где он «расчищает поле для материализма».

[2]) Ибервег-Гейнце «Истор. нов. философии», стр. 364.

тика еще связана с понятием, с идеей, вне которой Гегель, как философ, не мыслил действительности. Но не трудно увидеть, что связь эта чисто внешняя и искусственная. Если, употребляя выражение Энгельса, оставить в покое абсолютную истину, за которой гонится вооружившийся идеалистическими очками диалектический метод у Гегеля, и, вооружившись данными науки и достижениями связанной с ней материалистической философии, пуститься в погоню за относительными и вполне достижимыми истинами, то диалектический метод окажет большие и неоценимые заслуги. Так именно и перевернули гегелевскую диалектику Маркс и Энгельс, произведя этим величайший переворот, все благотворные последствия которого далеко не исчерпаны еще и поныне. Они воспользовались революционной стороной философии Гегеля—его диалектическим методом. Вот как со всей ясностью и сжатостью описывает возникновение диалектического материализма Энгельс:

«Обнаруживающееся в природе и истории диалектическое развитие, т. е. причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все отклонения в сторону и сквозь все попятные шаги, пробивается от низшего к высшему, это развитие у Гегеля является простым снимком с поступательного движения понятия, движения произвольного, вечного, совершающегося неизвестно где, и во всяком случае совершенно независимо от человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы (Маркс и Энгельс) снова увидели в человеческих понятиях снимки с действительных вещей, вместо того, чтобы в действительных вещах видеть снимки с абсолютного понятия, находящегося на известной ступени развития. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения во внешнем мире и в человеческой мысли: два ряда законов, которые в сущности тождественны, а по форме различны, так как человеческая голова может применять их сознательно, между тем, как в природе, а большей частью пока еще и в человеческой истории, они действуют безсознательно в виде внешней необходимости, посредством безконечного множества кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения внешнего мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута на голову, а лучше сказать, на ноги, так как на голове она стояла прежде» (Энгельс «Людвиг Фейербах»).

Диалектический материализм, ставши на место диалектического абсолютного идеализма, многим обязан великому философу Гегелю. И из противопоставления его основных положений положениям Гегеля можно гораздо лучше уяснить себе сущность учения Гегеля в его положительных и отрицательных сторонах, чем из простого изложения системы абсолютного идеализма. Поэтому, не смущаясь длинными цитатами и слишком большим отступлением от рассматриваемого здесь вопроса, мы позволим себе привести слова Г. В. Плеханова, являющиеся по своей ясности и точности не менее классическим образцом изложения диалектического материализма, чем вышеприведенное место из Энгельса.

«В основе нашей диалектики,—говорит основоположник русского марксизма [1]),—лежит материалистическое понимание природы. Она на нем держится; она пала бы, если

[1]) В предисловии к 2-му русск. изд. «Людвиг Фейербах». Подчеркнуто везде Г. В. Плехановым

бы суждено было пасть материализму. И наоборот. Без диалектики неполна, одностороння, скажем больше: невозможна материалистическая теория познания.

«У Гегеля диалектика совпадает с метафизикой, у нас диалектика опирается на учение о природе.

«У Гегеля демиургом действительности,—чтобы употребить здесь это выражение Маркса,—была абсолютная идея. Для нас абсолютная идея есть лишь абстракция движения, которым вызываются все сочетания и состояния материи.

«У Гегеля мышление движется вперед вследствие обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в понятиях. Согласно нашему—материалистическому—учению, противоречия, заключающиеся в понятиях, представляют собою лишь отражения, перевод на язык мысли, тех противоречий, которые заключаются в явлениях, благодаря противоречивой природе их общей основы, т. е. движения.

«У Гегеля ход вещей определяется ходом идеи. У нас ход идей определяется ходом вещей, ход мысли—ходом жизни.

«Материализм ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля. Но тем же самым он обнаруживает революционный характер диалектики.

«В своей мистифицированной форме,—говрит Маркс,—диалектика сделалась немецкой модой, потому что она, казалось, оправдывала существующий порядок вещей. В ее рациональном виде она ненавистна буржуазии и ее теоретическим вожакам, потому что в положительное понимание существующего она включает также понимание его отрицания и его неизбежного падения; потому что она рассматривает всякую сложившуюся (точнее,—ставшую: geworden, Г. П.) форму в процессе движения, т. е., стало быть, также и с ее преходящей стороны; потому что она ни перед чем не склоняется, будучи критической и революционной по своему существу».

Мы сделали это отступление для того, чтобы сразу же оттенить все различие между идеалистическим и материалистическим толкованием диалектики и чтобы, в то же время, выяснить все положительное значение гегелевского метода. Прав был Генрих Гейне, когда приписывал гегелевской философии революционный смысл. Но он неправ был, конечно, когда давал понять, что самому Гегелю этот смысл был не только ясен, но и пользовался его тайным одобрением. Знаменитое положение (Гейне его умышленно изобразил в вульгаризованном виде)—«все действительное разумно и все разумное действительно» самим Гегелем понималось чисто логически, абстрактно. Но и в абстрактном виде первая — консервативная — часть положения диалектически отрицается второй частью—революционной. «По всем правилам гегелевского метода мышления тезис, провозглашающий разумность всего действительного, превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует» (Энгельс). Нет нужды доказывать, что с этой диалектической точки зрения, даже при сохранении ее идеалистической оболочки, такие чисто человеческие вещи, как религиозная истина, догмат, церковь и т. п. теряют свою непреложность, незыблемость, вечность, святость и т. д. Все это оправдывается, как разумное, в той стадии, когда оно является действительным, но теряет, по мере развития, свою разумность и должно погибнуть. Всякая религия и

все ее составные части имеют положительное значение или, правильнее сказать,оправдываются известными сторонами действительности в ту эпоху, когда они возникают или приходят на смену прежде существовавшим формам того же порядка,—иначе бы они не возникли и не появились;—и они осуждены на умирание и смерть, когда изменившаяся действительность утвердить их неразумность. А действительность вне непрерывного процесса изменения Гегелем не мыслилась.

Таким образом, и для атеистической критики религии Гегель создал «алгебру». Больше того, благодаря своим огромным знаниям во всех областях и присущему ему стремлению универсально охватить своей системой весь мир человеческой жизни и мышления, он дал ряд примеров применения этой алгебры. Его анализ первобытных религий и их места в развитии культуры представляет собою первую прочную ступень к нашим нынешним взглядам в этой области [1]).

Гегель решительно разрывает с традицией ортодоксального богословия, согласно которой библейский рассказ отвечает действительному ходу развития религиозных форм. Райское состояние,—говорит он,—которое есть состояние первобытной грубости, а вовсе не невинности, должно быть отвергнуто. Глупо считать «рай» состоянием нравственного и умственного совершенства, а еще глупее придавать этому продукту воображения исторический характер. Идеал религии не в прошлом, а в будущем, т. е. высшие формы религии развиваются из низших, а не могут так, ни с того, ни с сего, путем откровения, появиться тогда, когда само человеческое общество находится только в зародыше.

Такая постановка вопроса чревата самыми разрушительными последствиями, даже когда ее принимают искренно верующие головы. Известно, что историческая критика христианства в Германии, находившаяся под преобладающим влиянием гегелевской философии, пришла к самым уничтожающим относительно подлинности и достоверности христианской традиции результатам, хотя ее представители были верующими протестантами и никаких антирелигиозных задач перед собой не ставили.

Самая низшая ступень религиозного развития соответствует периоду дикости человека. Следы этой первобытной религии содержатся даже в «абсолютной религии»—христианстве и продолжают действовать в нем. Гегель называет ее непосредственной или естественной религией. Но естественную религию он понимает отнюдь не в том смысле, в каком этот термин употреблялся в XVIII-ом веке просветителями, а до них английскими деистами. Это—не самая разумная, простая и чистая религия неиспорченных цивилизацией, идеализированных первых людей, совпадающая с деистическими представлениями о божестве и с моралью, основанной на «чистейшем» христианстве, а грубая религия колдовства, фетишизм, религия, которую в настоящее время можно наблюдать у эскимосов, у монгольских народов и в особенности у негров Африки.

Основу естественной религии, по Гегелю, составляет вера в колду-

---

[1]) В дальнейшем мы следуем изложению «Лекций о философии религии» Гегеля Куно Фишера, руководствуясь в то же время работой В. Рожицына «Гегель и Фейербах о религии» ГИЗ 1925.—Эта последняя работа ставит себе задачей выяснение того, что Гегель и Фейербах «дали научному пониманию религии, как предшественники современной этнологии» и «об'яснить происхождение живых, актуальных и боевых элементов марксизма». К ней мы отсылаем читателя, желающего ближе познакомиться с этими весьма важными для воинствующего атеиста вопросами.

нов, религия колдовства. Колдовство состоит в приписывании отдельному человеку непосредственной власти над природой, способности своей индивидуальной волей, без всякого постороннего вмешательства вызывать или прекращать вредные и опасные явления. Здесь еще нет даже намека на какое бы то ни было божество, и поэтому можно полагать, что религия, хотя и на ее «неистинной ступени», началась без бога. В дальнейшем своем развитии колдовство делается предметным, т. е. его действия совершаются уже не людьми, а различными предметами, в отношении которых колдуны играют роль владельцев волшебных средств. Это волшебное средство становится идолом или фетишем. Фетишизм—дальнейшая ступень развития религии колдовства и в то время низшая ступень идолослужения. Из фетишизма в дальнейшем развиваются культ животных, культ предков, культ реликвий. Наконец по мере роста значения фетишей и развития их типичной определенности усиливается социальная роль колдунов. Они становятся князьями и пастырями в одно время. Таким образом, начало господства жреческой касты следует видеть в фетишизме.

Мы изложили лишь весьма схематически взгляды Гегеля на происхождение религий и воздерживаемся от изложения его теории дальнейших ступеней развития религиозных форм. Из этого резюме его взглядов можно уже без всякой натяжки заключить, что взятые сами по себе, они были антитеологичны, хотя и не антирелигиозны. Но подлинная революционная антирелигиозность, оперирующая в своей критике взглядами несравненно более обогащенными в смысле привлекаемого фактического материализма, стоит в сущности на той же плоскости.

«Непреходящая ценность изложенной Гегелем теории происхождения и развития религии,—говорит В. Рожицын,—заключается в том, что он считает древнейшие формы религии деятельностью (а не чистым умозрительным верованием), и при том такой деятельностью, которая находится в прямой зависимости от жизненных потребностей и практических интересов примитивных народов... Легче недооценить, чем переоценить заслугу Гегеля, об'явившего первоначальной формой религии именно деятельность, а не умозрение, и притом деятельность колдовскую, магическую практику, связанную с борьбой человека за жизнь, за удовлетворение своих непосредственных потребностей. В этом выражается глубокая революционность отношения Гегеля к религии».

К этому мы добавим, что, преодолевая реакционность своего идеалистического мировоззрения, Гегель часто сохранял такое революционное отношение к религии и при об'яснении ее изменений на высших ступенях. Например, говоря в своей «Философии истории» о реформации, он задается вопросом, почему реформация, проникнув сначала в страны, населенные славянами, не удержалась у них. Говорят, ведь, что если истина проникла в сердца людей, то ее уже нельзя вырвать оттуда. Но реформация здесь была побеждена. Это обстоятельство Гегель об'ясняет тем, что славянские народы были земледельческими народами. В земледелии, говорит он, главная роль принадлежит природе, а человеческое уменье и изобретательность играют роль второстепенную. Земледельческий труд поэтому располагает занимающихся им к подчинению внешнему авторитету, меньше располагает к самодеятельности. Поэтому славяне и не могли принять участия в освободительном движении, каким была, по существу, реформация. Экономическими отношениями здесь об'ясняется как религия, так и отношение к социально-политическим движениям.

В сущности, Гегель истинно верующим человеком не был, и, когда впоследствии левые гегельянцы, полемически и с заранее обдуманным намерением перегибая палку, доказывали, что их учитель был атеистом и антихристианином, они не слишком далеко отходили от истины. Гегель верил только в «абсолютную идею», что далеко от подлинной веры в личного бога теизма, а в христианстве он признавал лишь «внутреннюю правду» его, что далеко уводило его от правоверной догматики. Он, можно полагать, до конца оставался тайным приверженцем того молодого Гегеля, который видел в Иисусе только человека, а в положительном христианстве орудие политики. И во всяком случае он открыто не верил в божественное происхождение «священного писания».

2. Левые гегельянцы. (Штраус.—Братья Бауэры.—Руге).

Когда один из первых последователей Гегеля К. Ф. Гешель, желая продолжить философию религии учителя, стал доказывать, что между абсолютным знанием и содержанием христианства, между гегельянством, следовательно, и догматами веры существует полное согласие, Гегель, сам не заходивший в своих уступках религиозной действительности так далеко, выразил свое полное одобрение. Другие последователи гегелевской философии, как государственной прусской философии, поощряемые этим одобрением учителя, а еще больше, может быть, высоким покровительством короля и его министров, не замедлили в свою очередь развить в ультра-реакционном духе неясно выраженные или умышленно обойденные «королем философов» вопросы, имевшие ближайшее отношение к вере. Вопросы о личном боге, об индивидуальном бессмертии, о божественности Иисуса, о троичности божества получили таким образом самое ортодоксальное подтверждение и истолкование и, казалось, протестантская религия могла шествовать теперь с высоко поднятой головой и смеяться над всеми другими вероучениями, не имевшими за собой столь высокого авторитета философии. Но мощное давление назревавших в стране революционных настроений вызывает волнение даже в тихом философском омуте. Преобладание консервативных и реакционных сторон в господствующей философской школе не соответствует духу времени, и те элементы, которые не могут примириться с создавшимся положением, выступают в защиту «истинного» гегельянства, в свою очередь приспособляя его к назревающим потребностям общественного движения. Так произошел в гегелевской школе раскол, сыгравший большую роль не только в дальнейшем развитии философии, но и в общественной жизни.

Полем немецкой философской битвы естественно стали вопросы богословские, и лишь постепенно, в процессе преодоления реакции теологической, в порядок дня выдвигаются другие вопросы и в том числе общественные.

Левые гегельянцы, младогегельянцы, далеко не едины по своему мировоззрению и по источникам этого мировоззрения. Так, к ним обычно причисляют критико-богословскую тюбингенскую школу, которая в лице своего главы Ф. Х. Баура (1792—1860), пытается, опираясь в значительной степени на учение Гегеля, применить научный метод к изучению первоначального христианства. Со своей критикой ортодоксальной теологии Баур выступил еще в 1825 г., но главное его произведение «Христианский гнозис или христианская философия религии в ее историческом развитии» вышло в 1835 г., одновременно с знаменитой книгой «Жизнь Иисуса»

Штрауса, послужившей началом подлинного левого гегельянства. Тюбингенская школа ограничилась историко-критическими исследованиями, не покушаясь непосредственно на основы протестанизма. Косвенно она, конечно, содействовала развитию антирелигиозности, и подлинные левые гегельянцы много черпали у нее. Это особенно верно относительно Штрауса.

Давид Фридрих Штраус (1808—1874) тоже был богословом по образованию и даже служил некоторое время пастором. Сочинения Гегеля оказали на него огромное влияние, но слушать его лекции молодому богослову не пришлось: Гегель умер как раз тогда, когда Штраус приехал для этой цели в Берлин.

Он отнюдь не отличался антирелигиозностью и в своем выступлении имеет в виду прежде всего историческую и богословскую «истину». Он с уважением относится ко всякой религии, проникнут сознанием, что «содержание высшей религии, именно христианства, тождественно с высшей философской истиной» и решительно отмежевывается от свободомыслия XVIII-го века.

Тем не менее, «Жизнь Иисуса» для своего времени была подлинным антирелигиозным деянием. Теперь нам трудно даже представить себе то впечатление, какое она произвела. Достаточно отметить пока, что книга Штрауса—два толстых тома—в короткое время выдержала четыре издания. Нам также совершенно чуждо и содержание этого блещущего всеми литературными достоинствами труда: Иисус, как историческая личность, в настоящее время уже похоронен, причем в музыке, игравшей на этих похоронах, участвовали ни одни отпетые безбожники из пролетарского лагеря, но и весьма почтенные защитники «религии вообще». А Штраус рассматривает христа, как человека из плоти и крови, следуя в этом по стопам юноши-Гегеля.

Мифический христос, превращенный Штраусом в человека, не творит никаких чудес; рождение и смерть его обычны и естественны. В отличие от всех бывших до него рационализаторов христианства, Штраус не истолковывает аллегорически все чудеса и знамения евангелий. Он даже не об'ясняет их, как неправильно переданные естественные явления. Он их просто отрицает, потому что чудеса вообще невозможны, потому что чудо было бы перерывом в цепи явлений природы, потому что всякое творческое вмешательство в естественные процессы противоречит разуму и логике. Большинство евангельских рассказов, по Штраусу, совершенно не содержат истины, а отличаются поэтически-легендарным характером. Он предпочитает, во избежание ложного толкования, называть их мифами, а не легендами, подчеркивая таким образом их исключительно религиозный характер. Основатели христианства, люди, закрепившие в письменном виде христианские мифы, были фантазерами, религиозными мечтателями, добросовестно обманывавшимися сами и передававшими дальше этот обман. В основе христианской веры в божественное посланничество Иисуса лежат не новозаветные предания, а ранее существовавшая вера в чудесного мессию. Эта вера, будучи приложена к жизни замечательного человека, послужила основанием новозаветного мифотворчества.

Вот как сам Штраус впоследствии кратко изложил свои взгляды на возникновение «священной истории» христиан [1]):

---

[1]) Цит. у Г. В. Плеханова «От идеализма к материализму», «Собрание сочинений», т. XVIII, стр. 153—154

«Напрасно было бы, — говорил я,—искать естественных об'яснений для таких, например, фактов, какие сообщаются нам в рассказах о звезде, явившейся восточным мудрецам, о преображении, о чудесном насыщении несколькими хлебами нескольких тысяч человек и т. п.; но так как, с другой стороны, нельзя допустить, что такие сверх'естественные явления действительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопрос, почему же во время возникновения наших евангелий сочинялись об Иисусе такого рода рассказы, я отвечал прежде всего указанием на тогдашние ожидания мессии. Я говорил, что после того, как сначала небольшое, а затем более и более возраставшее число людей стало признавать Иисуса за мессию,эти люди проникли с уверенностью в том, что с ним должно было случиться все то, что ожидали от мессии, основываясь на ветхозаветных пророчествах, прообразах и их ходячих об'яснениях. Как бы ни было хорошо известно, что Иисус родился в Назарете, но в качестве мессии и сына Давидова он все таки должен был родиться в Вифлееме, потому что так пророчествовал Михей. Предание могло сохранить очень резкие отзывы Иисуса о страсти его земляков к чудесам. Но так как первый освободитель народа, Моисей, делал чудеса, то их должен был совершать и последний его освободитель, мессия, т.-е. Иисус. Исаия предсказывал, что, когда явится мессия, откроются очи слепых, глухие станут слышать, хромые будут скакать, как олени, и развяжутся языки косноязычных. Таким образом, было с точностью известно, какие именно чудеса должен был совершить Иисус, т. е. мессия. Вот почему первые христианские общины не только могли, но и должны были сочинять рассказы об Иисусе, сами не сознавая, однако, что они их сочиняют!... Такой взгляд ставит происхождение христианских мифов на одну доску с тем, что мы встречаем в истории возникновения прочих религий. В том то и заключаются новейшие успехи науки в области мифологии, что она поняла, как возникают мифы, представляющие собою не сознательное и намеренное измышление отдельного лица, а продукт общего сознания целого народа или религиозного общества. Конечно, кто-нибудь первый должен высказать это общее убеждение. Миф не есть оболочка, в которую мудрец, для пользы и назидания невежественной толпы, прячет известную идею. В мифе идея возникает лишь вместе с рассказом, существует лишь в виде рассказа и в своем чистом виде непонятна самим рассказчикам...».

Как замечает Плеханов, такую постановку вопроса можно признать научной. «В лице Штрауса школа Гегеля в самом деле подошла к религии,—или, по крайней мере, к некоторым плодам религиозного творчества,—с хирургическим ножом научного исследования в руках». Но от правильной постановки вопроса Штраус не был способен перейти к правильному решению его, так как продолжал целиком в то время стоять на почве идеализма и суб'ективно был далек от разрыва с положительной религией. Действительной и серьезной исторической критикой новозаветных источников он не занимался и в этом последнем отношении в невыгодную сторону отличался от позднейших и даже некоторых современных ему (тюбингенская школа) либеральных протестантских теологов.

В критике отдельных христианских догматов Штраус пользуется гегелевским методом. Он показывает возникновение, развитие и конечное разрушение каждого догмата, разрушение неизбежное, так как отрицание и разложение их содержатся, по закону диалектики, в самом их развитии. Сокрушительный удар правому гегельянству, а вместе с тем и христиан-

ской вере наносится утверждением, что христианская религия—это теизм, вера в личное божество, тогда как философия приводит к пантеизму. Бог не есть лицо, но нечто безличное, бытие всего сущего, лишь олицетворяющееся в человеческом сознании. Личное бесмертие «истинной философией» также отрицается. Штраус толкует его не в загробном смысле, но как силу духа, преодолевающую индивидуальную смертность в идее.

Выступление Штрауса было весьма важным событием в умственной и общественной жизни Германии и знаменовало назревший раскол в гегелевской школе. Многих колебавшихся и неопределившихся, особенно среди молодежи, «Жизнь Иисуса» поставила на те рельсы, которые через религиозную критику прямым путем вели к политическому радикализму, через пантеизм к атеизму. Одним из испытавших на себе все благотворное влияние этой книги был Фридрих Энгельс. Как мы можем проследить по его переписке с братьями Греберами [1]), Штраус не только освободил его от «тяжелых сомнений», вызванных «противоречиями» евангельских повествований, но и от самой веры. В письме от 8-го октября 1839 г. с чисто юношеским энтузиазмом Энгельс писал своим «верующим друзьям»: «... Я теперь восторженный штраусианец. Приходите-ка теперь, теперь я имею оружие, шлем и щит,теперь я чувствую себя уверенным; приходите-ка, и я буду вас колотить, несмотря на вашу теологию, так что вы не будете знать,куда удрать...Jacta est alea (жребий брошен),я штраусианец, я, жалкий поэт, прячусь под крылья гениального Давида Фридриха Штрауса. Послушай-ка, что это за человек! Вот четыре евангелия с их хаостической пестротой; мистика распростирается перед этим в молитвенном благоговении,—и вот появляется молодой бог, Штраус, извлекает хаос на солнечный свет и adios (прощай) вера!—она оказывается такой же продырявленной, как губка. Местами, в мелочах он злоупотребляет своей теорией мифов, но в целом он гениален.Если вы сумеете опровергнуть Штрауса—eh bien (ну), тогда я снова делаюсь пиетистом». И в новых доспехах штраусианца Энгельс в ближайшие же дни показывает, что он стал первоклассным «мифологом». В полном убеждении, что Штрауса «невозможно совсем опровергнуть», что исторический фундамент христианства отныне безвозвратно погиб, а за ним последует и догматический фундамент, он «богословит» во всю. Конечно, его чрезмерно высокая оценка Штрауса долго не удержалось. В своем стремительном под'еме к атеизму, материализму и коммунизму он скоро оставляет далеко внизу крохоборческую теологическую критику. Но приведенная нами оценка прекрасно иллюстрирует огромную — на исторически весьма ограниченном пространстве—роль, которую сыграла знаменитая книга.

На время Штраус становится главой младогегелььянцев. Ему и принадлежит инициатива в обозначении обоих течений школы. как правого и левого, на подобие разделения, существующего в парламенте. Дальнейшая литературная деятельность Штрауса, однако, представляет мало интереса для истории атеизма. В немногих словах его жизнь сводится к следующему. Выход знаменитой книги навлек на автора нападки и гонения. Всякий доступ к преподавательской деятельности, к которой он стремился. был для него закрыт. Он вынужден жить на скудный заработок литератора. Но своим либерально-теологическим взглядам он не изменяет и остается им верен в течение всей своей долгой жизни. Им написан ряд работ, имевших в свое время известное просветительское значение не толь-

---

[1]) К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения под редакцией Д. Рязанова Т. II.

ко для Германии; в частности, некоторые его произведения были переведены на русский язык. В то же время следует отметить, что к числу радикальных в политике людей Штраус не принадлежал. Он решительный противник социализма, убежденный консерватор, особенно в последние годы своей жизни. В истории философии господствует представление, что Штраус был материалистом. Последнее его сочинение, вышедшее в свет уже в 1872 г., «Старая и новая вера» Ф. А. Ланге называет даже материалистическим завещанием Штрауса. Но сам Штраус не противопоставляет свое мировоззрение идеализму, он стремится лишь установить монистический принцип воззрения на мир. Он только приближается к материализму в отдельных пунктах своего учения, сохраняя в основе гегелевский идеализм. Этот идеализм особенно сказывается в провозглашении своего рода религии всеединого — мировой закономерности, полной разума и жизни. Эта пантеистическая религия противопоставляется им христианству, против которого он продолжает резко полемизировать.

Видную роль среди левых гегельянцев играет Бруно Бауэр (1809—1882), читавший с 1834 г. в Берлине и в Бонне лекции по теологии. По выражению Куно Фишера, он принадлежал к числу тех людей, которых критика христианства Штрауса должна была толкнуть «на путь дикого отрицания, где они вели неустойчивую жизнь блуждающих огоньков». И при внимательном рассмотрении жизни и деятельности Бруно Бауэра приходится признать, что этот отзыв не страдает чрезмерной суровостью. Бауэр—человек крайностей, несомненно искренний в своих увлечениях как левых, так и правых, но при всей искренности неустойчивый и поверхностный. Об руку с ним, но в то же время часто оставляя его позади в своих увлечениях, идет его брат Эдгар Бауэр (1820—1886).

Вначале Бауэр занимает позицию правоверного гегельянца. Он вступает в полемику с Штраусом и обрушивается на автора «Жизни Иисуса» со всей нетерпимостью гегельянца-теолога. Но в процессе полемики младогегельянцев со старогегельянцами он стремительно перекатывается влево и уже в 1840—1842 г.г. выпускает одно за другим два произведения—«Критика евангельской истории Иоанна» и «Критика евангельской истории синоптиков», которые заставляют реакционных теологов и правых гегельянцев перенести на него огонь, направлявшийся до того преимущественно на Штрауса. Опубликование этих сочинений привело его к лишению преподавательской должности, и с этого момента он принимает живейшее участие в походе на религию и королевский режим. Впрочем, кроме названных богословско-полемических сочинений, в 1841 г. Бруно Бауэр (возможно, в сотрудничестве с Марксом) выпустил памфлет «Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и врагом христианства», который, по замечанию Д. Рязанова [1]), сыграл роль манифеста для молодых гегельянцев. В этом полемическом сочинении, путем подбора цитат из сочинений Гегеля, доказывалось, что Гегель был атеистом и революционером, стремился низвергнуть церковь, подрывая авторитет священных писаний и т. п.

Перейдя на крайний левый фланг гегельянства, Бауэр продолжает полемизировать со Штраусом. Но теперь полемика его носит совершенно иной характер. Он обвиняет Штрауса в недостаточном радикализме. Штраус, говорит он, конечно, заслуживает благодарности за то, что ре-

[1]) В примечании к I т. сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

шительно порвал с ортодоксией. Но он остановился на этом и ордоксальный мистицизм заменил своим собственным. Его теория мифов представляет собою возрождение религиозных представлений на почве критики и есть, в сущности, та же вера в чудеса, которую он стремился изгнать. Теория бессознательного возникновения евангельских рассказов открывает широкий простор для сверх'естественного, так как здесь непосредственно действует общее, род, религиозная община, предание. Необходимо об'яснить, откуда взялось это предание, исследовать именно его процесс. И Бауэр развивает теорию «посредствующей деятельности самосознания», согласно которой евангельские рассказы являются продуктом сознательной деятельности отдельных людей, а не мифотворчеством религиозных общин, т. е. восстанавливает в терминах гегелевской философии теорию преднамеренного обмана, распространенную среди просветителей XVIII-го века. Если в этом отношении Бр. Бауэр делает шаг назад по сравнению с Штраусом [1]), то в отношении к личности Иисуса он становится на правильную позицию: он отрицает его историческое существование.

Как Штраус, так и Бауэр в своей критике христианства оставались на почве гегелевской философии, и спор между ними был лишь «разногласием на основе Гегелева умозрения» (Плеханов). Если Бауэр обвинял Штрауса в том, что по его теории евангелия сочинены мистическим преданием, рассматриваемым как субстанция, то несколько позже Маркс очень метко сказал, что по Бауэру евангелия были продиктованы не святым духом, а бесконечным самосознанием [2]).

Вначале, по свидетельству молодого Энгельса, младогегельянцы еще считали себя стоящими внутри христианства и даже «чванились своим христианством перед евреями». Вопрос о личном боге и индивидуальном бессмертии представлялся слишком сложным и серьезным, чтобы по нему решились выступить открыто, да и не было здесь единомыслия. Когда же почувствовали, что крайние выводы будут неизбежно сделаны, то возникла даже мысль о том, что, пожалуй, целесообразно оставить новое учение эсотерическим (тайным). «Младогегельянцы,—говорил Энгельс об этой стадии движения,—так слабо сознавали, какие последствия вытекают из их собственных идей, что они отбрасывали от себя упрек в атеизме и сами называли себя христианами и протестантами, хотя и отрицали существование сверхчеловеческого бога, а историю священного писания сводили к чистой мифологии. Лишь в прошлом (1842) году автор этих строк признал в одном произведении правильность упрека в атеизме» [3]). Полевение младогегельянцев было вызвано не столько естественным процессом выработки и кристиллизации «партийной программы», сколько внешними обстоятельствами. Одним из этих обстоятельств была бешеная травля их в печати, поднятая клерикально-реакционными кругами. Другой причиной смелости и дерзости их выступлений было, как отмечает Энгельс, временное облегчение цензуры над печатью. «Выходившие под опекой правитель-

---

[1]) Как Штраус впоследствии пересмотрел свою теорию образования евангельского обмана бессознательным путем и внес поправку на сознательный подлог, так и Бауэр позже ограничил преднамеренный обман, указывая на социально-историческую обстановку возникновения христианства.

[2]) Освещение философской разницы между Бауэром и Штраусом см. Г. В. Плеханова в ст. «От идеализма к материализму», см. также его примеч. к 1-му изд. «Людвиг Фейербах», перепечат. в Сочинениях т. VIII.

[3]) Статья «Германия и Швейцария» в Собр. сочинений Маркса и Энгельса, т. II, стр. 299.

ственного цензора газеты содержали такие вещи, которые даже во Франции преследовались бы, как государственная измена, и кое-что, чего в Англии нельзя было сказать, не рискуя попасть под суд по обвинению богохульстве». К 1842 году младогегельянцы стали открытыми атеистами и республиканцами.

Энгельс, принадлежавший в эти годы к самым решительным и пылким, был, как мы только что слышали от него, одним из первых, публично провозгласивших истину атеизма. Он в то время писал под псевдонимом Фридриха Освальда, и потому обычно имя его в деяниях младогегельянства не упоминается. Кроме того, он скоро вместе с Марксом отмежевался от поверхностного атеизма и буржуазного республиканизма Бруно Бауэра с компанией. Настоящим застрельщиком младогегельянского похода был Эдгар Бауэр, поплатившийся даже за свою смелость заключением в крепости. Эта его смелость достигла крайних пределов в сочинениях «Спор критики с церковью и государством» и «Бруно Бауэр и его критики». Он отрицает в них не только существование бога, но отрицает частную собственность и государство. Больше того, он выступает даже против священнейшего из авторитетов, против самого Гегеля и отрицает существование «абсолютного разума» или—что то же—всемирного духа, как основы всего. Он провозглашает революцию во всем.

Не только в книгах и брошюрах, но и в периодических изданиях выступают левые гегельянцы со своей критикой религии и политического строя современной Германии. Их органами являлись, как было сказано выше, «Галльские летописи», превратившиеся затем в «Немецкие летописи» и «Рейнская газета». Но кроме того, в их руках или под их влиянием была вся либеральная печать Германии.

В связи с литературно-издательской деятельностью младогегельянцев необходимо назвать Арнольда Руге (1802—1880), приват-доцента в Галле, честного и последовательного демократа и республиканца. Именно он совместно с Т. Эхтермейером приступает в 1838 г. к изданию «Галльских летописей» и переносит их в 1841 г. в Лейпциг под названием «Немецких летописей». Затем, когда журнал в 1843 г. был запрещен, он совместно с Марксом приступает к его продолжению в Париже под именем «Немецко-французских летописей». Им изданы затем в 1843 г. в Цюрихе «Анекдоты относящиеся к новейшей немецкой философии и публицистике», представляющие собою собрание запрещенных немецкой цензурой произведений левых гегельянцев. Статьи Руге в споре между младогегельянцами и правыми сыграли немалую роль. Руге—решительный атеист. В философских взглядах он подпадает сильному влиянию Фейербаха. Гораздо позже (в 1869 г.) он издал атеистические «Речи о религии, ее происхождении и гибели», содержащие много заимствований от Дюпюи.

На крайнем левом фланге гегельянства стоит некоторое время также небезызвестный—особенно у нас русских—Макс Штирнер (Иоганн Каспар Шмидт, 1806—1856), автор знаменитой книги «Единственный и его собственность», подвергшейся уничтожающей критике со стороны Маркса и Энгельса в «Святом Максе». Штирнер—несомненный атеист, но атеизм его построен на идеалистическом фундаменте, равно как и его анархизм.

Стремительный и бурный рост младогегельянства вызвал вскоре правительственные репрессии. «Памфлеты, газеты, периодические издания, научные произведения,—рассказывает Энгельс,—дюжинами воспрещались, и скоро возбужденное настроение страны сосредоточилось в себе самом». Любопытно отметить, что к этому моменту среди наиболее серь-

езных элементов движения назревает реакция против поверхностных крайностей. Эти элементы видят гораздо глубже своих соратников, они революционеры не на словах только, как братья Бауэры, и, в противоположность этим последним, стремятся перевести чисто интеллигентскую, мелкобуржуазную «критику критики» в глубокое давление народных масс на весь политический и общественный строй. В одном из своих писем к Руге Маркс уже в 1842 г. очень решительно высказывается в этом смысле. Он рекомендует бороться с религией скорее «в критике политического положения, чем критиковать политическое положение в религии». «Религия,—говорит он,—сама по себе лишена содержания и живет не небом, а землей, и с уничтожением той извращенной реальности, теорией которой она является, она гибнет сама собой». Надо «поменьше размахивать формой атеизма, а лучше популяризировать содержание ее среди народа».

Продолжением младогегельянства явилась материалистическая философия Фейербаха, послужившая, в свою очередь, посредствующим звеном к диалектическому материализму. Но младогегельянство продолжало жить еще ряд лет, и его представители сыграли известную роль в революции 48-го года. В истории атеизма, однако, его роль кончилась именно около 1843 года. Оставаясь в своей критике религии в общем и целом на почве идеализма, это философское течение большего значения иметь и не могло. Его наиболее крайние выразители Бруно и Эдгар Бауэры, несмотря на заимствование у Фейербаха некоторых материалистических положений, не пошли дальше требования на место религии поставить философию. Конечно, они хотели, чтобы философия, устранив господство предрассудков, содействовала переустройству человеческого общества на справедливых началах, как этого добивались французские просветители. Но теория, которая в свое время имела прогрессивный и даже революционный смысл, потому что служила оформлению классового сознания буржуазии, теперь, когда на арену истории выступил уже рабочий класс и в порядке дня стояло теоретическое оформление его классовой борьбы, становилась консервативной и даже реакционной. «Программа Б. Бауэра и его единомышленников,—говорит Г. В. Плеханов,—оставалась прогрессивною лишь до тех пор, пока сохраняла вид алгебраической формулы. А когда потребовалось заменить в ней алгебраические знаки определенными арифметическими числами, она приобрела сомнительный и даже прямо консервативный характер. Братья Бауэры не сумели связать отвлеченного радикализма своего мышления с общественными стремлениями своей эпохи. Гордые своим «критическим духом», они пренебрежительно смотрели на «массу»,—чуждую, как они думали, всякой критике,—и считали вредным сближение с нею... Величественное презрение идеалистической «критики» к материальному интересу массы сделало недоступным для ее понимания смысл освободительного движения пролетариата и даже поставило ее в оппозицию к этому движению» [1]).

Антирелигиозность братьев Бауэров была только «философской» и совершенно чужда тому социальному содержанию, которое отличает атеизм пролетарский от атеизма прогрессивной буржуазии и которое одно только, начиная с этой эпохи, делает атеизм, как одну из сторон научного социализма, действительно революционным учением.

Для характеристики обоих Бауэров, как ярких представителей мел-

---

[1]) «От идеализма к материализму», «Сочинения» т. XVIII, стр. 161—Подчеркнуто Г. В. Плехановым.

ко-буржуазной демократии до-мартовской Германии, весьма показателен их переход в конце жизни в лагерь реакции. Люди, говорившие, что надо жить в мире революции и, ни перед чем не останавливаясь, итти вперед, перевернувшие своей критикой вверх дном христианство и нанесшие ряд серьезных ударов всякой религии, докатились—один до участия в реакционнейшей «Крестовой газете» («Kreuzzeitung», а другой—до издания строго ортодоксальных «Церковных листков» («Kirchliche Blätter»).

3. Людвиг Фейербах

К числу людей, которые, увлекшись философией Гегеля, не могли примирить ее с теологией, принадлежал Людвиг Фейербах (1804—1872). К теологической карьере предназначал его отец, известный криминалист, но весьма отсталый человек в политике и религии. Да и сам будущий философ безбожия еще в очень юном возрасте проявлял большую склонность к «вещам божественным». В Гейдельбергском университете он приступает к изучению богословия, портит им себе желудок, по его выражению, и очень скоро приходит к твердому убеждению в неудобоваримости подобной пищи. Лекция известного теолога-рационалиста Паулуса представляется ему паутиной софизмов, склеенных между собою слюной недоброкачественного остроумия. Он всей душой стремится в Берлин, чтобы изучать там из первых рук «настоящую, а не так называемую философию», т. е. слушать лекции самого знаменитого Гегеля. Уговаривая отца разрешить ему переезд из Гейдельберга в Берлин, Фейербах, однако, мотивирует свое желание не отвращением к теологии, а тем, что образованному теологи хорошее знание философии совершенно необходимо и это даже предписывается правительством».

Но, победив сопротивление отца и перебравшись в Берлин, он теологию забрасывает совершенно и слушает лекции только одного Гегеля. Через год (в 1825 г.) он уже находит мужество заявить отцу, что «Палестина» для него чрезмерно тесна, и он должен выйти на вольный свет, а это по силам лишь философу. Теология для него умерла, а брать себе в невесты труп он не намерен. Он хочет прижать к своему сердцу природу, от которой бежит трусливый теолог, и человека в их живом единстве. Он приглашает отца вместе с ним радостно приветствовать его избавление «из рук грязных попов» и заключение дружбы с такими великими умами, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель.

Разрыв с ортодоксальной теологией, как видим, совершается, если не под знаком антирелигиозности, то во всяком случае под лозунгов освобождения от религиозной опеки.

Прослушав в течение двух лет (1824—1826) все отделы системы Гегеля, за исключением эстетики, Фейербах возвращается на родину в Баварию, где в Эрлангене изучает еще анатомию. физиологию и ботанику и готовит докторскую диссертацию. Эта диссертация «Об едином, общем и безграничном разуме» написана в духе гегелевской философии и с точки зрения нашей темы интереса не представляет. Тем не менее. уже в это время (1828), не взирая на все восторженное отношение к всеоб'емлющему гению учителя, у Фейербаха начинает пробиваться недовольство гегелевской схоластикой, которая, по его позднейшему отзыву, наново рационализировала христианство вместо того, чтобы подвергать его критике. Его начинала уже отталкивать вся спекулятивная теология, в которой, как в колбасной начинке, смешаны устаревшие христианские и современные

элементы, причем ортодоксальное церковное учение представляет собою мясо, шлейермахеровская теология—шпек, а гегелевская философия—чеснок и перец.

Эти мятежные настроения находят себе весьма выпуклое выражение в письме, которое Фейербах послал Гегелю вместе с своей диссертацией. «Весь Фейербах,—говорит Куно Фишер, у которого мы заимствуем изложение этого письма [1]),—с его нетерпеливою стремительною манерою и страстным потоком идей стоит перед нашими глазами; только его стиль вовсе не имеет того взрывчатого характера, который сделал его впоследствии таким убедительным и для многих «захватывающим» писателем».

Сжатое содержание этого письма таково: В течение двух лет пишущий был непосредственным учеником Гегеля и пользовался его поучительным и воспитывающим преподаванием. Оно породило или пробудило в нем идеи, которые творчески продолжают действовать в нем, и он надеется, что и его диссертация, несмотря на все ее недостатки, все же заключает в себе следы того рода философии, которую можно было бы назвать осуществлением и обнаружением в мире идеи, воплощением чистого логоса. Такого рода философия бродит в недрах его духа. В философии, обозначаемой именем Гегеля, речь идет об интересах человечества, а не школы; дух этой новейшей философии стремится прорвать границы школы и стать всеобщим, всемирно-историческим, откровенным миросозерцанием. Этот дух заключает в себе зерно нового мирового периода. Теперь надобно основать царство идеи, царство мысли, созерцающей себя во всяком бытии и сознающей себя самое, уничтожить всякий дуализм и низвергнуть с трона то миросозерцание, которое со времени христианской эры главным образом управляло миром; нужно сделать это для того, чтобы идея действительно существовала и господствовала, чтобы свет светил во всем и через все, и чтоб старое царство Ормудза и Аримана, дуализм вообще, было побеждено. «Наступит и должно, наконец, наступить это единое господство разума». Поэтому теперь задача заключается не в развитии понятий в форме их всеобщности, в их всеобщей чистоте и замкнутом в себе-бытии; а в том, чтобы действительно уничтожить, до основания разрушить прежние всемирно-исторические точки зрения на время и смерть, земной и потусторонний мир, я, индивидуум, личность бога и т. п., в которых заключается основание прежней истории, а также источник системы христианских как ортодоксальных, так и рационалистических представлений... Разум в христианстве вовсе еще не искуплен. Поэтому-то смерть, хотя она есть чисто естественный акт, все еще безсмысленно считается необходимейшим поденщиком в винограднике господа, преемником и спутником христа, впервые вполне заканчивающим дело искупления».

«Было бы интересно знать,—замечает К. Фишер,—что сказал Гегель на изложенное выше письмо, в котором ученик, выражая свое почтение и восторг, с скромною миной об'являет ему революцию». Действительно, было бы интересно знать. Но Гегель Фейербаху не ответил. И не ответил наверное не потому, что подобное скромное провозглашение революции

[1]) «История нов. философии», т. VIII, полутом 1, стр. 192—192. — Подчеркнуто нами.

показалось ему дерзким посягательством на величие и цельность его системы, а потому, что ему просто не подобало, как королевскому и протестанскому философу, признать, что гадкий утенок высижен из куриного яйца его же собственной королевско-прусской философией. В самом деле, мысль Фейербаха здесь бьется о прочные границы гегельянства в мятежном порыве против христианства, бессмертия, искупления, самого христианского бога, но из этих границ она не выходит и самый мятеж поднимает во имя торжества гегелевской «идеи, созерцающей себя во всяком бытии и сознающей себя самое». Разрыв с абсолютной идеей здесь можно только предвидеть, но линия его сколько-нибудь определенно еще не намечена.

С 1829 по 1832 г. Фейербах в качестве приват-доцента читает лекции в Эрлангене. Он преподает, естественно, в духе учения Гегеля, однако известную самостоятельность обнаруживает и на официальном поприще, что создает ему много врагов и делает его подозрительным в глазах реакционного начальства. Когда же стало известно, что вышедшее анонимно в 1830 г. и конфискованное сочинение «Мысли о смерти и бессмертии» принадлежат его перу, с его академической карьерой дело было навсегда покончено.

«Мысли о смерти и бессмертии» представляют собою дальнейший шаг на пути преодоления Фейербахом абсолютного идеализма, но они отнюдь не знаменуют радикального переворота в его мировоззрении. Он стоит в них, как и в других произведениях этого периода, на точке зрения мистического пантеизма в духе спекулятивной философии. Смерть есть полное уничтожение человека, как индивидуума. Вечностью обладает только дух или разум, проявляющийся в знании, человеческое сознание, но не индивидуальное, а родовое. Против религиозной веры Фейербах выступает теперь с ненавистью и энергией подлинного просветителя. Всякая теология и философия, имеющие своей целью охранение и укрепление веры в воскресение плоти, по его мнению, должны быть отнесены к области лжи и шарлатанства и против них следует повести самую решительную борьбу. Он задается вопросом о действительном происхождении веры в бессмертие и намечает уже с достаточной ясностью зерно той теории, которая легла в основание его позднейших трудов. Эта вера продиктована людям их тщеславием и эгоизмом. Но кроме психологического мотива намечается наряду с ним и мотив культурно-исторический. Он оперирует в своих доводах также и данными естествознания, но, не будучи еще материалистом, применяет их очень слабо.

Наиболее интересным для нас в этом раннем произведении будущего материалиста является полемический тон в отношении к религии и церкви. Неужели современный человек,—восклицает Фейербах,—должен находить какой-нибудь вкус в детской соске библии и, будучи уже взрослым, сосать бессильное молоко?! Неужели он должен питаться хлебом из пустой соломы? Христианство—только паспорт в страну филистеров, для того чтобы спокойно, по полицейской указке, вкушать свой хлеб насущный. Радости того света никогда не вознаградят за страдания здешней жизни. Нам нужен врач только для тела, а не для души; дух обойдется без посторонней помощи. Вникните в природу, познайте в ней мать свою, и тогда вы спокойно в свой час погрузитесь в землю.

Лишившись должности, Фейербах отправляется в Франкфурт. В его голове роятся всевозможные планы. Он собирается, между прочим, переселиться в свободную атмосферу Парижа, где другие свободомыслящие

немцы—в их числе Гейне и Берне—без полицейских стеснений и вдали от филистерской травли отдаются делу раскрепощения Германии. Он мечтает о публицистической деятельности на родине и даже предлагает одному издателю выпускать под его, Фейербаха, редакцией политический орган. И в то же время он продолжает свои научные занятия. Результатом этих занятий являются «История философии от Бекона до Спинозы» (1833) и «Писатель и человек» (1834).

В последнем из этих сочинений Фейербах доказывает несостоятельность веры в существование души и ее бессмертие. Он говорит о бессмертии «об'ективном», о «качественном»— в отличие от количественного, суб'ективного—бессмертии, которое полагает «ценность человека не по количеству, а по качеству его жизни». Это бессмертие духовное и не на небесах, а здесь на земле, в памяти людей. В то же время в этом произведении намечается теория религии любви, с которой мы познакомимся в дальнейшем.

Продолжая в этот период своей жизни стоять на почве идеализма и утверждая тождество мышления и бытия, Фейербах, однако, уже начинает прозревать истину материализма. Он уже не в состоянии выводить целиком природу из духа, а видит здесь две формы существования. «Для Фейербаха,—говорит А. Деборин [1]),—мышление остается сущностью, но для него мышление и бытие собственно уже не тождественны... Он делает значительный шаг вперед в направлении к сенсуализму и материализму». В частности, в своей «Истории философии» он устанавливает, как отличительное свойство новой философии, то, что она, в противоположность теологии и схоластике, признает природу и материю, как положительные ценности. Он, между прочим, упрекает Спинозу в том, что его природа лишена чувственности и представляет собою бога или разум.

Из дальнейших произведений Фейербаха до-материалистического периода следует отметить его монографию о Пьере Бейле (1837). В ней он выясняет историческое значение скептицизма Бейля и, в свою очередь, ведет решительное наступление на религию, противопоставляя религии философию. Однако, и здесь еще «философия»-освободительница сама влачит цепи абсолютного духа. Лишь в 1838 г., являющемся поворотным годом в эволюции Фейербаха он становится более или менее решительно на точку зрения материализма и сбрасывает с себя ветхие одежды гегельянства.

В жизни Фейербаха к этому времени также произошли значительные изменения. До сих пор он еще надеялся на возможность возврата к академической деятельности. Эту надежду в известной мере оправдывала та известность, которую создало ему опубликование его трудов и достаточно благосклонное отношение к этим трудам в правительственных сферах. Одну за другой он делает ряд попыток получить кафедру, но всякий раз наталкивался на решительный отпор реакционной и правоверно-протестантской профессуры. Последняя такая попытка была им сделана в 1836 году. В 1837 г. он женился на Берте Лев, давшей ему не только личное счастье, но и глубокое понимание его взглядов и стремлений, благодаря чему этот брак явился новым импульсом к плодотворной работе. Этот брак, кроме того, благодаря состоянию его жены, совладельцы фарфоровой

---

[1]) А. М. Деборин. «Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение», М. 1923, стр. 24—25.

фабрики, избавил его на время от вечной заботы о хлебе насущном, связанной со свободной научной деятельностью. В Брукберге близ Ансбаха, вдали от центров умственной жизни, живет с этих пор Фейербах с женой до конца 50-х годов, когда вследствие промышленного кризиса фарфоровая фабрика закрылась. Но эта печальная перемена в судьбе философа произошла уже тогда, когда главное дело его жизни сделано, а наступавшая старость и безвременье не сулили новых подвигов на поприще духовной борьбы.

Фейербах некоторое время был связан со старогегельянцами и даже печатал свои статьи в издававшемся ими журнале «Берлинские летописи». Этот союз не мог быть длительным. Если высказанные им в первом томе «Истории новейшей философии» мысли не расходились резко с тем умеренно-либеральным отношением к протестантскому вероучению, которое допускалось в этом журнале, то последующие его произведения уже нарушают философский «хороший тон». И наоборот, выраженные им независимые мысли делали его естественным союзником зарождавшегося младогегельянства. Совершенно поэтому ошибочным, на наш взгляд, представляется утверждение Маутнера, что разрыв со всей христианской философией следует приписать не естественной эволюции взглядов мыслителя, а тем связям, которые завязываются у него в эту эпоху с издателем «Галльских летописей», свободомыслящим Арнольдом Руге. Антихристианские настроения возникли у Фейербаха до приглашения его Руге сотрудничать в левогегельянском журнале; напротив, он был приглашен сотрудничать потому, что его антихристианство было известно инициаторам журнала. А что касается влияний, определивших воинствующую антирелигиозность Фейербаха, то гораздо правильнее искать их источник в той обстановке жизни передовых людей Германии, которая определила самое младогегельянство, как движение общественной мысли.

Частные влияния, разумеется, некоторую роль в оформлении общих среде и эпохе настроений играли. Если уж искать людей, которые своими советами и убеждениями могли подействовать на Фейербаха в смысле скорейшего и более решительного разрыва с гегельянством, то во всяком случае их надо искать не среди тех, кто в своем развитии должен быть скорее поставлен в идейную зависимость от него [1]).

Одним из таких людей, чье влияние на Фейербаха можно проследить, был Доргут, служивший по судебному ведомству в Магдебурге. Он был автором книги, в которой опровергает идеализм, исходя из точки зрения своего рода физиологического материализма [2]). Фейербах, как мы знаем, хотя и сдал к этому времени (1837) некоторые позиции правоверного гегельянства, стоял, однако, в общем на идеалистической точке зрения. Именно с точки зрения идеализма он выступил с резкой критикой Доргута. Это послужило поводом для переписки между двумя противниками. В своих письмах Доргут отстаивает ту мысль, что всякая отвлеченная субстанция есть продукт фантазии, а реальна только одна материя с

---

[1]) Свое отношение к Руге Фейербах выражает в следующих словах: Руге «...меня побуждал к высказыванию и развитию мыслей, которые бы в противном случае остались под спудом». Роль Руге, следовательно, сводится к содействию в выявлении уже наличного в миросозерцании мыслителя переворота, что, конечно, дело не маленькое и заслуживает благодарности, но отсюда далеко до стимулирования самого разрыва с христианством, заслуга которого принадлежит раньше всего самому философу.

[2]) О нем см. А. Деборин, цит. соч., стр. 14 и сл.

неразрывно связанными с ней качествами. Без качеств материя ничто, как ничто человек, взятый вне совокупности его физических и духовных проявлений. Материя едина и человек един. И Доргут убеждает Фейербаха бросить бесплодную трату сил и времени на погоню за бестелесными субстанциями, не могущими быть об'ектом опыта и, следовательно, мышления. Но Доргут верил в то же время в бога и откровение. И отвечая ему, Фейербах возражает не против его материализма, а против того противоречия, в которое впадает этот оригинальный «верующий», допуская здесь отвергаемую им в других случаях бестелесную субстанцию. «Мы убеждены,—говорит А. Деборин,—что последний толчек в направлении к материализму Фейербаху был дан Доргутом». Это, действительно, могло быть так, потому что на обратном примере Доргута Фейербах должен был с особенной наглядностью увидеть противоречие между собственным неверием и сохранившимися у него следами идеалистического мировоззрения.

Вступив по приглашению Руге в число сотрудников «Галльских летописей», Фейербах уже не отрывается от того общественного движения, органом которого был этот журнал. Его статьи принимают тот же боевой тон, каким проникнуты произведения левых гегельянцев в этот период. Но в то же время Фейербах движется совершенно независимо вперед, преодолевая шаг за шагом ограниченность, характеризующую левое гегельянство в философии, и становясь на точку зрения атеизма и материализма. Естественно, что его статьи в «Галльских», а затем в «Немецких летописях» обращают на себя совершенно исключительное внимание как общества, так и властей. Самой своей популярностью этот журнал в значительной степени был обязан Фейербаху. И цензурные гонения обрушивались также с особенной силой на его статьи. «Все указывают пальцами на ваши статьи,—писал ему Руге,—и предсказывают в связи с этим крушение всех церковных и социальных основ». Все, что напоминает Бауэра, Фейербаха и меня,—писал несколько позже Руге Марксу,—не принимается цензурой».

В «Галльских летописях» именно и была помещена (1839) знаменитая статья Фейербаха «К критике гегелевской философии», в которой кратко, но совершенно ясно ставился крест над гегельянством. Гегелевский метод, говорит здесь он, хотя и подражает природе, но оторван от нее, лишен жизненности. При всей строгой научности, универсальности гегелевской системы,она имеет ограниченный и конечный характер и страдает всеми теми же недостатками, которыми страдали те системы, из которых она развилась. Главный из этих недостатков—спекулятивность, оторванность от чувственного опыта. Философия должна быть наукой о живой и конкретной действительности, а такая действительность только одна—природа в универсальнейшем смысле этого слова. «Глубочайшие тайны,—говорит Фейербах,—скрываются в простейших естественных вещах, которые попирает ногами вздыхающий о потустороннем умозрительный философ. Возвращение к природе—вот единственный источник исцеления. Ошибочно воспринимать природу в противоречии с этической свободой. Природа создала не только мастерскую желудка; она создала и храм мозга»... «Всякое умозрение, которое хочет выйти за пределы природы и человека, является ничтожным, столь же ничтожным, как и искусство, которое силится дать нам что то более высокое, чем человеческий образ, а взамен этого дает нам одно кривлянье»[1]).

[1]) Л. Фейербах. Сочинения т. I, стр. 41—42.

Гегелевская философия и христианскую религию рассматривает, как абсолютную религию, и в этом видит ее отличие от остальных религий. Задача же истинной философии заключается в том, чтобы найти ту абсолютную природу всякой религии, которая обуславливает ее возникновение и историческую преемственность.

В 1841 г. вышла «Сущность христианства» Фейербаха, книга, сыгравшая огромную роль в свое время, такую же роль, может быть, как «Система природы» в предреволюционной Франции. Одним ударом—вспоминает Энгельс—рассеяла она противоречие между абсолютной идеей и теми материалистическими положениями, к которым потребности борьбы привели молодых гегельянцев. Снова и без всяких оговорок провозгласила эта книга истину материализма. «Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть основание, на котором выростаем мы, люди—ее произведения. Вне природы и человека нет ничего. Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией,—это лишь фантастические отражении нашей собственной сущности. Заклятие было снято; «система» была пробита и отброшена в сторону, противоречие разрешено простым обнаружением того обстоятельства, что оно существует только в воображении. Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не может и представить себе его. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха». «Даже недостатки названного сочинения Фейербаха,--продолжает Энгельс, — усиливали тогда его влияние. Беллетристический, местами даже напыщенный слог обеспечивал ему широкий круг читателей и, во всяком случае, действовал освежительно после тяжелой и отвлеченной гегельянщины».

Главное впечатление «Сущность христианства» произвела, конечно, на молодежь. Все современники отмечают это. Так Руге в письме к Фейербаху писал: «Всюду, даже в Берлине, ваша книга произвела большой эффект, гораздо больший, чем люди склонны сами себе признаться... Так же, как в Берлине, в Галле я нашел преимущественно молодых людей преобразившимися». Дорогой друг Фейербаха, Капп писал своим родным: «Фейербах... имеет баснословно много почитателей и врагов. Последние, именно попы, говорят о всяком невыносимом им человеке—«он бесстыден, как Фейербах»... Фейербах во многих домах является нарушителем домашнего мира. Родители его проклинают, сыновья и дочери удивляются ему и любят его».

Враги Фейербаха сначала пытались замолчать его книгу в надежде, что она пройдет незамеченной. Но когда эта надежда не оправдалась, против него поднялась бешеная травля. Выступали не только официальные представители теологии и философии—заслуженные профессора, но и наемные газетные писаки, не только признанные руководители реакционной Германии, но и бесчисленные шавки, кормящиеся об'едками политики. Не трудно представить себе, что не было такой лжи, такой клеветы, которая не была бы пущена в ход, чтобы развенчать внезапно выросший авторитет нового вождя революционной общественности. Но больше всего, разумеется, ярилось духовенство, выступавшее и устно, в проповедях, и печатно. Фейербах прекрасно заклеймил их словами: «если попы рассудительны, то они злы, бесчестны, лицемерны, если же они честны, добры, то они глупы».

В нашу задачу не входит подробное изложение «Сущности христианства», равно как и других произведений Фейербаха; достаточно отме-

тить лишь его главные мысли и основные положения, поскольку они являлись определяющими для антирелигиозности своего времени и послужили исходными пунктами для атеизма Маркса и Энгельса.

Современное христианство, говорит Фейербах, давно уже выродилось, оно стало лишь тенью христианства первоначального, его привидением. С точки зрения философии мало интереса доказывать, что современное «привидение» представляет собою иллюзию и самообман. Важно исследовать, чем было привидение тогда, когда оно представлялось еще существом, обладающим плотью и кровью. Но Фейербах не выпускает из виду современное привидение, рассматривая его первоначальное существо. Хотя содержание его книги, употребляя выражение самого философа, патологическое или физиологическое, но цель ее терапевтическая или практическая. Выражаясь более понятно, следует сказать, что он ставит себе антирелигиозную задачу. Он разрешает ее доказательством того, что «человек есть начало религии, ее средоточие и завершение». В то же время эту антирелигиозность он заостряет самым решительным, самым атеистическим отрицанием, низводя «внемировую, сверх'естественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого, как его основным элементам» [1]).

Человек никогда не может выйти за пределы своего чувственного опыта, он не может встать выше своей истинной сущности. Истинная же сущность в человеке, подлинная человечность заключается в единстве разума, любви и свободы воли—божественной троичности, очерчивающей весь круг бытия челвеческого. Эта сущность человека является для него абсолютным существом, богом. Когда человек мыслями и чувствами своими охватывает безконечное, он только мыслит, чувствует и утверждает бесконечность своих способностей мышления и чувства, их божественность с точки зрения самого человека. Человек,--но не просто индивидуум, а человек вообще, родовой человек,—бог для самого себя. И когда человек выходит за пределы чувственного мира, он от внешних по отношению к нему предметов переходит к предметам внутренним, возвращается в себя самого. Религиозный предмет есть внутренний предмет, т.-е. сам человек, взятый в том или другом из элементов, образующих его существо. «Каковы мысли и намерения человека, таков и бог его; какова ценность человека, такова же, и не выше, ценность его бога. Сознание бога есть самосознание человека, познание бога—самопознание человека. Человека ты узнаешь по его богу, и наоборот—по человеку познаешь и бога его, ибо они—едино суть... Бог есть откровенная внутренняя природа человека, проявление сущности его; религия есть торжественное откровение сокрытых в человеке сокровищ, признание его внутренних помыслов, открытое исповедание его тайн любви».

Но, утверждая, что религия есть самосознание человека, Фейербах отнюдь не хочет сказать, что в религии это выворачивание человеческой психики наизнанку совершается сознательно. Напротив, он говорит, что религия—это сон человеческого духа, когда все действительные вещи представляются в очаровательном сиянии воображения и произвола. Ночь с ее мраком есть мать религии. Религия—это продукт детского возраста человечества; как в истории человечества, так и в истории отдельного человека религия всегда предшествует философии, т.-е. сознательному отношению к себе самому и окружающему. Дитя свою сущ-

[1]) Л. Фейербах, «Сущность христианства», изд. «Мысль» 1906, стр. 177.—В дальнейшем мы цитируем по этому изданию. Имеется новейший русский перевод «Сущности христианства»; входит в «Сочинения» Фейербаха, т. II.

ность всегда об'ективирует, т.-е. видит вне себя, вне связи с собственным сознанием; «в период детства человек является об'ектом себе самому, как другой человек». И в своем историческом развитии религия, говорит Фейербах, идет именно путем все возрастающего самопознания и превращает в суб'ективное то, что на предыдущей ступени было об'ективным. «Предшествующая религия для позднейшей есть идолопоклонство; человек поклонялся своей собственной сущности». Сущность человека,—Фейербах этого не говорит, но предполагает само собой разумеющимся,—также не остается неизменной, и всякая позднейшая религия претерпевает изменения вследствие уже происшедших в этой сущности изменений.

Итак, религия есть почитание человеком своей собственной сущности, но только эта сущность вынесена за пределы действительного, телесного человека, об'ективирована и почитается, как иная, от человека отличная. Все определения божественной сущности представляют собою в конечном итоге определения сущности человеческой. Без определений, без человеческих свойств бог—ничто. Утверждая непознаваемость бога, теолог тем самым практически отрицает его бытие, ибо бытие без существования немыслимо, а существование обязательно требует, чтобы существующее обладало теми или иными определенными и положительными свойствами. Отрицание таких свойств за богом при утверждении его бытия есть не что иное как утонченный и лукавый атеизм. Истинно верующий в бога не боится приписывать ему даже грубо-чувственные свойства. Религия удовлетворяется только цельным, безусловным личным богом, иначе она—религия фальсифицированная, уже не-религия. Признание того, что религиозные предикаты (качества, свойства божества) суть антропоморфизмы, т.-е. перенесение на божество человеческих свойств, или человеческие представления есть уже неверие, хотя бы и не сознательное. Это—скептицизм, сомнение.

Бог, по Фейербаху, отражает человека, его сотворившего. Это доказывается всем развитием религии, тождественным с развитием человеческой культуры. У первобытного, естественного человека такой же и бог. Когда человек начинает жить в домах, он переселяет в храмы и своих богов. Храмы, воздвигаемые в честь богов, в сущности созидаются в честь архитектуры. У цивилизованного человека—цивилизованный бог, у народов воинственных—воинственные боги. Божественными в религии всегда бывают те свойства, которые человек чтит и ценит в себе самом. «Не свойства божества, а божественность или богоподобность свойств есть первоначальное, истинно-божественное существо». «Не потому данное качество божественно, что им обладает бог, а потому им обладает бог, что оно само в себе божественно, что без него бог был бы существом несовершенным». Истинным атеистом, отрицателем божества, поэтому, Фейербах считает не человека, отрицающего бога, как носителя божественных свойств, а человека, ставящего ни во что божественные предикаты, как, напр., любовь, премудрость, справедливость. С этой точки зрения атеизм в вульгарном словотолковании представляется ему явлением отрицательным. Свой собственный атеизм он склонен называть атеизмом религиозным, так как божественность свойств, переносимых человеком на бога, представляется ему чем-то исключительно высоким и ценным, едва ли не мистическим. Следует, впрочем, оговориться, что в других своих сочинениях Фейербах от этой двусмысленной терминологии отступает и говорит ясным и честным языком материализма и атеизма.

Тайна религии—в антропологии, т.-е. изучение человека позволяет проникнуть в самые заповедные уголки религиозных систем, чтобы снова обрести там человека и всю его жизненную обстановку, но в очищенном и преувеличенном виде. Антропологией преодолевается теология. Общий путь развития религии, в конце которого религия переходит в антропологию, состоит в том, что человек, по мере своего культурного развития, совлекает с бога и присвоивает себе все те качества, которые ранее облекали обожествленную абстракцию. «Что еще вчера было религией, то сегодня уже перестает быть ею, а что вчера считалось атеизмом, то завтра будет уже религией».

Переходя конкретно к христианской религии, Фейербах на целом ряде примеров, весьма многословно и с постоянными повторениями, устанавливает, что именно человек является богом христианства и что антропология есть тайна христианской теологии.

Об'ективируя в религии свою собственную сущность, человек раздвояется. Бог приобретает все то, что в глазах человека возвышает самого человека. Бог есть человеческий разум, выражающий себя, как высшее существо, и утверждающий свою власть над природой; единство рассудка становится единством божиим, бесконечность и необходимость—неотделимые свойства божества, потому что разум человеческий не может мыслить себя иначе, как бесконечным и необходимым. Но бог, выражающий одну только сущность его рассудка, религиозного человека удовлетворить не может. Практические побуждения приводят человека к наделению божества—особенно в христианской религии—нравственным совершенством. Ведь в религии—особенно в христианстве—человек ищет прежде всего самоудовлетворения, в ней должна найти исключительно сильное выражение любовь человека к самому себе. В этом «подлинный корень религии». И поэтому бог делается воплощением морального закона и в то же время проникается такими «утешительными» для сознающих свое несовершенство и греховность людей свойствами, как любовь, милосердие, всепрощение. В христианстве любовь облекается в плоть и кровь, потому что она только может отпускать грехи, соделываемые плотью и кровью. Бог христианский воплощенный, чувственный бог любви, бого-человек, христос. Через любовь человек примиряется с богом, т.-е. с самим собою. Тайна воплощения или вочеловечения бога—в сознании человеком божественности любви. Нас не бог-спаситель спас, а спасла любовь. В любви божественной об'ективируется, утверждается лишь любовь человеческая, глубочайшая потребность человеческого сердца. Тайна страждущего христианского бога в том, что здесь обожествляется страдание за братьев-людей. Бог есть зеркало человека, и поэтому именно, говорит Фейербах, «страдание составляет высшую заповедь христианства. Самая история христианства есть история страданий человечества».

Этот чисто идеалистический взгляд на христианство, являющийся гораздо больше восхвалением его, чем критикой и отрицанием, представляет собою одно из самых слабых мест в книге Фейербаха. Здесь с особенной силой сказывается его «испорченный богословием желудок». И недаром Энгельс в зрелых годах так резко высказался против Фейербаховского окутывания религиозными покровами тех человеческих отношений, которые раньше всего и больше всего нуждаются в трезвом анализе и жестокой критике с точки зрения отношений классовых. И именно здесь, в то же время, сказывается вся религиозность—на христианско-философский лад—атеизма Фейербаха. Он,

действительно, хочет упразднить христианство,—об этом он неоднократно говорит,—но упразднить он хочет христианство теологическое, а не антропологическое, если можно так сказать в его же собственных терминах. Те якобы моральные ценности христианства, о которых всегда говорится с таким пафосом в богословских книжках, не только не развенчиваются свободомыслящим философом, но, напротив, возносятся на новую высоту, на высоту «религии без бога». В этом отношении атеизм Фейербаха сильно уступает прямолинейному, хотя порой—но не всегда—примитивному атеизму французских материалистов XVIII-го века.

В духе этого атеистического христианства, т.-е. христианства, освобожденного от теологических элементов и противоречий, Фейербах говорит, что «наилучшая, истинная сущность христианства произошла от сердца, из внутреннего побуждения творить добро, жить и умирать за людей, из божественного побуждения к благодеянию, из желания всех осчастливить, никого, даже презренного и униженного, не отталкивать, из нравственной обязанности благотворения в высшем смысле слова, соделавшейся внутренней необходимостью, т.-е. сердцем, следовательно, из человеческой сущности, открывающейся как сердце и через сердце». Такого рода разглагольствования, весьма часто встречающиеся у Фейербаха, нашему читателю, знающему истинную классовую сущность христианской морали, совершенно естественно покажутся вредным поповством. В наше время они, действительно, не только не антирелигиозны, но, напротив, часто служат оружием против пролетарской антирелигиозности, безсознательно, а еще чаще вполне сознательно, используемыми врагами революционного социализма. В свое время, однако, известную антирелигиозную и, следовательно, революционную ценность даже и они имели. Они, как говорил Энгельс о всех вообще недостатках «Сущности христианства», действовали освежительно после тяжелой и отвлеченной гегельянщины; они, кроме того, будучи соединены с весьма немаловажной критикой религий вообще и с проповедью материалистических взглядов, будили мысль современников от богословской спячки, столь тяжело давившей Германию. И даже у нас, в России, в течение целых десятилетий фейербаховский взгляд на христианство, как на изуродованную богословием чистую и святую мораль, господствовал у передовых людей, нисколько не гася в то же время их оппозиционного и революционного отношения к русской действительности. Это не значит, конечно, что указанные отрицательные стороны фейербаховской философии религии и в свое время не были использованы теми, чье социальное положение предрасполагало к межеумочным позициям во всех острых вопросах современности. По свидетельству Энгельса, как раз ими воспользовался т. н. «истинный социализм», который, как зараза, распространялся с 1844 г. между «образованными» людьми Германии. Этот социализм, воспользовавшись фейербаховской религией любви, «на место освобождения пролетариата посредством экономического преобразования производства ставил освобождение человечества посредством любви».

Было бы совершенно излишним загромождением изложения, если бы мы вслед за Фейербахом стали входить в детальные подробности его теории превращения человеческих свойств в «предикаты» бога. Он тщательно выискивает в таинствах и догматах их сокровенный человеческий смысл и доходит до утверждения, что христианская троица есть выражение потребности любви и общения, при чем бог—отец есть я, бог-сын—т ы, а третье лицо троицы, дух святой, есть не что иное, как лю-

бовь обоих лиц божества друг к другу. Бог-сын вселился в утробу женщины, потому что необходимо было найти выражение глубочайшей естественной любви сына к матери. Но не только взаимные отношения людей служат Фейербаху для раскрытия «тайн» религии, но и отношение человечества к природе. Здесь особенно любопытно его об'яснение «тайны промысла и сотворения мира из ничего» (глава XI).

Сотворение мира из ничего означает ничтожество мира и выражает всемогущество, проявляющееся в чудесном акте творения. Именно чудо есть сотворение вещей из ничего. Промысл божий тождественен с чудотворением. Он отменяет законы природы, разрывает железную цепь необходимости, словом, обнаруживает себя в чуде. Вера в промысл определяет веру в бога; вера в бога без веры в промысл—ненастоящая вера, так как бог, не промысляющий о человеке, есть смехотворный бог. Но вера в промысел устанавливает факт существования мира для человека; человек есть цель творения и он, следовательно, есть истинная причина существования мира. Здесь главной вещью является личность бога, т.-е. по существу человеческая личность, освобожденная от всех определений и ограничений природы. Отличие бога от природы выражает таким образом отличие человека от природы. В противоположность пантеизму, отождествляющему человека с природой, христианская вера в личного бога, персонализм, изолирует его от природы. «Суть творения есть не что иное, как самоутверждение человеческого существа в отличие от природы». Это самоутверждение имеет своим источником непреодолимое стремление, вопреки действительной зависимости от природы, бессилию и ничтожеству человека, утвердить его ценность и бесконечность. Эту тенденцию христианства Фейербах расценивает, как отрицательную. «Бог, зеркало человеческого существа,—говорит он,—обращается в зеркало человеческого тщеславия и самодовольства». «Религия,—говорит он в другом месте, имея в виду то же христианство [1]),—чуждо физическое воззрение на мир, она не интересуется естественным об'яснением, утвержденным на понятии происхождения... Христианское религиозное сознание отвергло это понятие, как понятие языческое, нерелигиозное и заменило его практическим или суб'ективно-человеческим понятием творения, которое есть не что иное, как запрет говорить и мыслить об естественном возникновении вещей, запрет на физику и натур-философию... Вопрос, как сотворил бог мир, есть уже косвенное скрытое сомнение в том, бог ли сотворил мир, и именно этот вопрос человека доводил до атеизма, материализма и натурализма.

Христианство враждебно образованности, враждебно развитию. С установлением христианства исчезла идея рода, родовой жизни. Вместо идеи человечества, об'ективированной, как идея божества, на сцену выступила идея индивидуума. Христианину нужен только его бог, потребность в других людях в нем отсутствует, или, во всяком случае, ограничена до крайности. Главный предмет, основная идея христианства это—спасение души. Как необходимое последствие веры в небо, обетованное христианской религией человечеству, появилось монашество, институт, вся вредность которого Фейербахом подчеркивается с большой силой.

Ложь и ограниченность, нелепость и безнравственность религии, зловредный источник религиозного фанатизма, высшее метафизическое начало кровавых человеческих жертвоприношений, словом, первопричину всех ужасов и трагических событий, наполняющих историю христианства,

---

[1]) «Сущность христианства», стр. 211.

Фейербах усматривает в том, что религия заставила человека смотреть на бога не как на его, человека, собственную сущность, а как на принципиально иное, противоположное человеку существо. Первоначально это различие между человеком и богом было непроизвольным, детским, наивным и невинным. Но когда религия стала превращаться в богословие, т. е. когда внутри ее пробудились зачатки понимания ее действительной сущности и начало мерцать сознание тождества человека с божеством, тогда первоначальное различие бога от человека стало превращаться в сознательное, преднамеренное обособление, имевшее целью вытеснить из головы укоренившую мысль о тождестве бога и человека.

Таким образом, и в теории Фейербаха находит себе место взгляд на христианскую религию, как на сознательный обман. Религия, возникшая непроизвольно, из внутренних, психологических потребностей человечества, в дальнейшем обростает теологической ложью, ловко использующей слабость неразвитого человеческого ума. Но в «Сущности христианства» Фейербах совершенно не останавливает своего внимания на социальном моменте в религии. Читая его, приходишь к невольному заключению, что иных корней, кроме психологических, религия не имела или, во всяком случае, если другие корни у нее и имеются, то преодолеть религиозное суеверие можно только выдергиванием психологических корней. Он сам преодолевает его разложением теологии в антропологию, т.-е. по существу путем чисто психологического об'яснения. Ответа или даже попытки ответа на важнейшие вопросы действительно антирелигиозной критики мы у него не находим. Историческая точка зрения, даже в той несовершенной форме, какую она находила у антирелигиозных мыслителей XVIII-го века во Франции, ему совершенно чужда. Как говорил Маркс в своих тезисах о Фейербахе, написанных с 1845 году и направленных преимущественно против «Сущности христианства», «сущность религии Фейербах об'ясняет сущностью человека. Но сущность человека—это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений. Фейербах не доходит до критики этой действительной сущности. Поэтому он оказывается вынужденным абстрагироваться от хода исторического развития, рассматривать религиозное чувство, как нечто, совершенно отдельное и ни с чем не связанное, и исходить из предположения об отвлеченном—изолированном—человеческом индивидууме... Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт, и что анализируемый им абстрактный индивидуум в действительности принадлежит к определенной форме общества». В этих немногих словах дана исчерпывающая оценка основного заблуждения фейербаховской критики христианства.

Так же, как зависимость человеческой психики, творящей религию, от общественных, или точнее, от производственных отношений, совершенно обходится Фейербахом, им обходится и зависимость человека от природы. Но если в первом случае на лицо имеется основной и кардинальный порок мировоззрения философа, прямое последствие унаследованного им от гегельянства идеалистического взгляда на ход исторического развития, то во втором случае нужно видеть скорее просто недостаток изложения. Этот пробел «Сущности христианства» впоследствии Фейербах сам не вполне удачно, впрочем,—об'яснял тем, что само христианство игнорирует природу, так как оно, являясь выражением идеалистического воззрения,

почитает силы, которые, «в противоположность природе лежат в основе существа человека». Отвечая своим хулителям и насмешникам из идеалистического лагеря, он писал: «Я знаю столь же хорошо,—быть может, лучше, чем вы,—что человеческое существо, мыслимое, как существующее само по себе, ни от чего не зависимое и абсолютное, есть нелепость, идеалистическая химера. Но существо, которое человек считает себе предшествующим, к которому он по необходимости имеет отношение, без которого ни его существование, ни его сущность не могут быть мыслимы, это существо, господа, не что иное, как природа, а не ваш бог» [1]). Таким образом, идеалистическая односторонность, с этой точки зрения, в «Сущности христианства»—только кажущаяся, и указанный недостаток своего главного произведения сам Фейербах в ближайшее время поспешил поправить.

«Сущность христианства» при всем ее огромном значении для своего времени, была слишком громоздким трудом, была перегружена деталями и не могла вследствие этого служить вполне программным сочинением для вызвавшего ее общественного движения. В большей мере, чем эта книга, таким программным сочинением явились запрещенные цензурой и напечатанные Руге в «Анекдотах о новейшей немецкой философии и публицистике» (1843) «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842). По крайней мере, как отмечает Фр. Меринг, влияние Фейербаха на Маркса заметно сказалось не после выхода в свет «Сущности христианства», но лишь после опубликования «Тезисов». «Тезисы» «в сжатых, кратких, решительных положениях порывали с гегелевской философией и должны были произвести на Маркса глубокое впечатление; ведь та самая телесная действительность, которую Фейербах с решительной силой противопоставил нечувственной абстрации Гегеля, вызвала и в Марксе глубочайшее сомнение в правильности этой философии» [2]).

Если в «Сущности христианства» Фейербах разоблачил теологию, сводя ее к антропологии, то здесь он спекулятивную философию сводит к этой самой теологии, разоблачая таким образом ее истинное происхождееин. Разница между богословием и абсолютным идеализмом, таким образом, не принципиальная, и гегелевскую философию нужно преодолеть так же, как и богословскую религию. Кто не отказывается от гегелевской философии, тот не отказывается и от теологии, потому что у Гегеля признание природы инобытием идеи есть лишь своего рода переделка богословского учения о том, что природа создана богом, материальная сущность—нематериальной. Гегелевская философия это—последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии.

Гегель выводит бытие из мышления. Следует, наоборот, мышление выводить из бытия. Бытие же возникло из себя и через себя, оно имеет свою основу в себе самом, ибо только бытие есть чувство, разум, необходимость, истина, словом,—все во всем. Бытие есть, ибо небытие есть бессмыслица. Сущность бытия есть сущность природы. Природа и человек едины суть. Все науки должны покоиться на природе. Философия должна соединиться с естествознанием, естествознание—с философией. Этот союз, основанный на взаимной потребности, на внутренней не-

---

[1]) «Лекции о сущности религии», Сочинения, т. III, стр. 22—23. — Подчеркнуто автором.

[2]) К. Маркс и Фр. Энгельс «Литературное наследство», изд. Фр. Мерингом, т. I, М. 1907, стр. 299.

обходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее, чем противоестественное сожительство между философией и теологией.

Философия, по Фейербаху, есть познание того, что действительно дано в природе, и высший закон философии сводится к требованию, чтобы мышление отображало вещи так, как они суть. Только мышление о вещах, соответствующее их об'ективной действительности, освободит человека от всяких предрассудков. С этой точки зрения гегелевская абсолютная идея, абсолютный дух—это умерший дух теологии, призрак его. Идеалистическая философия имеет дело с призраками, только не с призраками чувственного воображения, как религия, а с призраками отвлеченными; она рассматривает сущность природы вне природы, сущность человека вне человека, сущность мышления вне процесса мысли. Фейербах совершенно материалистически, но не отказываясь от гегелевской диалектики, а напротив, с ее помощью, преодолевает гегелевскую философию, изгоняет призраки религии, нашедшие в ней себе последнее прибежище, и делает человека—живого, конкретного человека—мерилом мышления и действования. В этом и состоит истинный «гуманизм» Фейербаха.

Но и здесь, равно как в «Основах философии будущего» (1843), служащих дальнейшим развитием его «Тезисов», мы находим наряду с последовательно материалистическими и атеистическими положениями, некоторую уступку если не религиозному способу мышления, то, во всяком случае, религиозному словоупотреблению. Благодаря этому его антирелигиозное значение в прошлом, несомненно, ослабляется, а для нашего времени, в отличие от произведений французских материалистов, почти совершенно утрачивается. В самом деле, вместо того, чтобы в результате своей критики положительной религии решительно покончить со всякой формой религии, он направляет человеческую мысль к замене отвергнутого чем-то новым, к преобразованию религии и религиозной философии. Он провозглашает религию человекобожества — антропотеизм.

До сих пор,—говорит Фейербах,—оплотом религии (теологии) считалось человеческое сердце. Это—ошибка. Сердце как раз в человеке атеистично (в вульгарном словоупотреблении), потому что бог религии и есть человеческое сердце. В сердце есть потребность в другом существе (боге), однако, только в таком, которое похоже на него, не отлично от него, не противоречит ему. Это разум человеческий; голова превратила сущность сердца в отличное от сердца внешнее существо. Вера в личного бога—теизм основывается на разделе между головой и сердцем. Вера в бога мирового — пантеизм заменяет этот разлад новым, и только антропотеизм достигает единства. «Антропотеизм — это осознанное сердце; он выражает в голове разумным способом то, что сердце говорит по своему. Религия — это только аффект, это чувство, сердце, любовь, т. е. отрицание, растворение бога в человеке. Будущая философия, как отрицание теологии, отвергающее истинность религиозного аффекта, является, поэтому, утверждением религии. Антропотеизм — это религия, осознавшая сама себя, религия понимающая сама себя» [1]. «... Философия будущего — это осуществленная идея и истина христианства. Но так как она сущность христианства имеет в себе, то она и отказывается от названия христианства. Христианство выражало исти-

[1]) Сочинение, т. I, стр. 69—70; подчеркнуто автором.

ну только в противоречии с истиной. Беспротиворечивая, чистая, универсальная истина есть новая истина, новое самодовлеющее деяние человечества» [1]). Будущая философия, — говорит еще Фейербах, — в качестве философии религии, высказалась уже столь же отрицательно, сколь и положительно. Она отрицает как рационализм, так и мистицизм, как пантеизм, так и индивидуализм, как атеизм, так и деизм. Утверждает же единство всех этих противоположных истин в качестве безусловно самостоятельной и чистой истины.

Все это слишком отдает идеализмом, и надо прямо сказать, трудно усвояемо простым, нерелигиозным сознанием. В конце концов мы так и остаемся в полном неведении о содержании этой «безусловно самостоятельной и чистой истины». Но, пытаясь все же проникнуть за эту метафизическую завесу, можно истолковать Фейербаховскую религию человекобожества, как превозглачение нравственного идеала, который сводится к расплывчатым, но весьма ходким и по настоящее время, «истинам»: человек для человека — бог, человечество — высшая святыня для отдельного человека, стремление к единству рода человеческого — цель нашего бытия и т. п. В своих «Лекциях о сущности религии» — произведении наиболее зрелом и предназначенном для самого широкого круга читателей, Фейербах и сам оставляет всякую религиозную терминологию и дает достаточно ясный ответ на интересующий нас вопрос. Этот ответ его мы приведем здесь же, оговариваясь, впрочем, что к тому времени (1853) он мог уже упростить и, так сказать, еще более очеловечить свой антропотеизм.

«Если мы в лучшую жизнь больше не верим, но ее хотим, — говорит он здесь, — хотим не в одиночку, но соединенными силами, — то мы и создадим лучшую жизнь, то мы и устраним, по крайней мере, самые грубые, самые вопиющие и терзающие несправедливости и бедствия, от которых до сих пор страдало человечество. Но чтобы этого хотеть и это осуществить, мы должны на место к богу поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию, на место веры в бога — веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным богом человека является человек». Это звучит в достаточной степени атеистически, несмотря на трафаретное словоупотребление, ибо термины «единственная истинная религия», «вера в человека», «человек-бог» здесь не могут пониматься в сколько-нибудь религиозном смысле. Здесь Фейербах, кроме того, не открещивается от атеизма, как он делал это раньше. Атеизм для него уже не представляет собою только частичной истины, преодолеваемой, наряду с теизмом, новой «чистой истиной». Он, напротив, утверждает атеизм не только как отрицание бога, но и как положительную истину. Если бы атеизм был ничем иным, как отрицанием, простым непризнанием без содержания, — говорит он, — то он не годился бы для народа, т. е. не годился бы для людей, для общественной жизни. Атеизм истинный вместе с тем и положителен: отрицая существо, отвлеченное под именем бога от человека, он на его место ставит действительное су-

---

[1]) Там же, стр. 75; подчеркнуто автором.

щество человека. Отрицательна без положительного общественного содержания именно вера в бога, потому что она построена на признании ничтожества мира, природы и действительного человека. Теизм приносит в жертву фантастическому образу всю действительность. Атеизм же, наоборот, жертвуя мысленным, фантастическим существом ради утверждения действительной жизни и действительного существа; он возвращает природе и человечеству то значение, которое отнял у них теизм, он оживляет природу и человечество, из которых теизм высосал лучшие силы, он либерален, щедр и свободомыслящ; он каждому существу предоставляет иметь свою волю, свой талант; он от сердца радуется красоте природы и добродетели человека; радость, любовь не разрушают, а оживляют.

Эти красноречивые строки напоминают нам атеистическое вдохновение великих безбожников XVIII-го века. Человекобожество представляется нам здесь скорее поэтической скорлупой, чем действительным ядром мысли Фейербаха. Эти мысль здесь обращает гораздо больше в сторону той социальной борьбы, которой горячо сочувствовал Фейербах, чем в сторону успокоительного, замораживающего парения среди «высоких» философских истин, которое так сильно чувствовалось в прежних произведениях философа.

И все же, несмотря на атеистическое завершение в духе французского атеизма, «человекобожество» Фейербаха должно расценивать, как несомненный минус в его мировоззрении. Дело в том, что 40-ые годы XIX века были уже эпохой, когда революционная буржуазия сходила даже в Германии на нет; и когда классовая борьба пролетариата порождала уже величественное теоретическое здание научного социализма. Для революционной буржуазии «религиозный атеизм» Фейербаха мог бы сыграть положительную роль. Но для революционного пролетариата он был все таки шагом в сторону, если не назад. «Человек», « человечество» Фейербаха были сшиты по старой моде и революционному пролетариату могли дать только весьма потрепанное знамя. Под этим знаменем на баррикадах 48-го года еще сражалась мелкая буржуазия, сражалась за половинчатый демократизм и во имя туманного человечества. Однако, рядом с этим знаменем развевалось уже новое знамя, которое Фейербах не мог признать своим, несмотря на все свои симпатии к нему. В то время, когда Фейербах бессильно пытался сломать сковывавшие его мысль рамки идеалистического взгляда на историю человечества, — а именно этот его идеалистический взгляд обусловливал несовершенный характер его атеизма,—Маркс и Энгельс делали тот шаг вперед, к которому их в значительной степени подготовил Фейербах, и своим учением о значении классовой борьбы вырывали последнюю подпорку «человекобожества», еще поддерживавшую изветшавшее и готовое рухнуть здание религии.

Личная судьба Фейербаха в значительной степени определяла его относительную отсталость в вопросах политических и социальных. Его отшельничество в Брукберге, совпавшее как раз с наиболее оживленным периодом общественной жизни, периодом подготовки к революции 48-го года вызвало в нем сильное понижение интереса к практическим проблемам дня; оборвалась, между прочим, его переписка с Марксом. Теоретический интерес в нем, однако, все еще не атрофирован совершенно. В 1844 г. он изучает коммунизм, к которому относится с большим сочувствием. Главное сочинение раннего немецкого коммуниста портного Вейт-

линга [1]) «Гарантия гармонии и свободы» (1842) вызывает даже переход его на сторону коммунизма. Но этот переход был платоническим. Он считал, как писал Энгельс, Марксу в начале 1845 года, что «сначала должен основательно разделаться с религиозными призраками, чтобы потом заняться коммунизмом и публично выступить с его литературной защитой». Кроме того, большое сомнение вызывал в нем вопрос о способах осуществления коммунизма. При разрешении этого вопроса он, несомненно, становился не на точку зрения классовой борьбы и насильственного свержения капиталистического строя.

Классового характера революции 48-го года Фейербах не понял. Но встретил он ее восторженно и даже, под влиянием событий, на время вырвался из своего деревенского уединения, чтобы принять участие в общественной жизни. Это участие, однако, особенно заметным не было. Он был членом демократического конгресса, принадлежа к последовательным республиканцам. Наиболее важным его выступлением на общественном поприще представляется чтение им публичных лекций о сущности религии перед гейдельбергскими студентами, ремесленниками и рабочими. Эти чтения имели огромный успех. Рабочие и ремесленники вручили Фейербаху благодарственный адрес, в котором говорили: «Мы не ученые и поэтому не умеем, как следует, оценить научное значение ваших лекций, но настолько мы чувствуем и понимаем, что обман попов и веры, против которых вы боретесь, есть последний оплот современной системы порабощения и подлости, под игом которой мы страдаем, и что, поэтому, ваше учение, которое ставит на место веры любовь, на место религии—образование, на место попов—учителей, может быть единственно прочной основой того будущего, к которому мы стремимся» [2]). Среди немецких рабочих и ремесленников религия была еще далеко не пережитком. Даже в песне, распевавшейся на собраниях немецкими революционными рабочими «гневу божьему» приписывалось то обстоятельство, что пролетариат есть класс угнетенный. В ней говорилось:

«Мы—сила! Мы перекуем заново старое гнилое государство,

«Мы, которые по гневу божиему до сих пор составляем пролетариат.

«Лекции о сущности религии», читанные в 1848-1849 г.г., были опубликованы Фейербахом уже в период злейшей реакции и потому в них, применительно к цензуре, значительно ослаблен тот энтузиазм, который воодушевлял философа при непосредственном обращении к сочувственно настроенной аудитории. Однако, как наш читатель может судить по приведенному выше славословию в честь атеизма, «Лекции» и в печатном виде далеко не утратили характера антирелигиозного произведения.

В основу «Лекций» была положена небольшая программная статья Фейербаха «Сущность религии» (1845), долженствовавшая служить до-

---

[1]) Вильгельм Вейтлинг (1808—1871) вышел из среды тех странствующих подмастерьев, которые в 30-х и 40 г.г. являлись главными распространителями в Германии французского утопического социализма. Вейтлинг находился под сильным влиянием фурьеризма. Но он отрицательно относился к проповедывавшемуся Фурье классовому миру и не отрекался от революционного способа преобразования общества. Стоя, подобно всем утопическим социалистам, на почве идеалистического понимания общественного развития, он тем не менее пытался ряд социальных явлений об'яснить материалистически. Он был настроен антирелигиозно, но в истории атеизма существенного значения не имел.

[2]) Цит. у А. М. Деборина в ст. «Фейербах как мыслитель и человек», соч. Л. Фейербаха, т. I, стр. XII.

полнением к «Сущности христианства». Ее общий характер и задачу мы позволим себе кратко изложить словами самого Фейербаха.

«Сущность религии»,—говорит Фейербах,—тем отличается от «Сущности христианства», что трактует не только о сущности христианской религии, самой по себе, но и о сущности религии вообще, следовательно, также о дохристианских, языческих и первобытных религиях. В «Сущности христианства» его предметом был лишь бог, как моральное существо. Необходимо было представить опущенную здесь другую половину бога—его физические свойства, а это было возможно об'ективно сделать только в таком сочинении, где речь идет и об естественной (первобытной) религии, имеющей главным своим предметом физического бога. «Как я уже в «Сущности христианства» показал, что бог, расматриваемый в отношении своих моральных и духовных свойств, бог, стало быть, как моральное существо, есть не что иное, как обожествленное и нашедшее свое предметное выражение существо человека,—теология, следовательно, есть в действительности, в ее последнем основании и конечном выводе лишь антропология, так в «Сущности религии» я показал, что физический бог или бог, расматриваемый только как причина природы, звезд, деревьев, камней, животных, людей,—поскольку и они суть естественные физические существа,—не выражает ничего другого, как обожествленное олицетворенное существо природы, так что тайна физико-теологии есть лишь физика или физиология,—физиология в данном случае не в том узком смысле этого слова, который она сейчас имеет, но в его старом универсальном смысле, означавшем вообще естествознание. Поэтому, если я раньше выразил свое учение в формуле: теология есть антропология, то теперь для полноты я должен прибавить: и физиология... Моя цель была доказать, что силы, перед которыми человек склоняется в религии и которых он боится, которым он решается даже приносить кровавые человеческие жертвы, чтобы расположить их к себе, что эти силы—не что иное, как создание его собственного, несвободного, боязливого духа и невежественного, необразованного ума, доказать, что существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии, как совершенно другое, от него отличное, есть его собственное существо...».

В «Лекциях», как мы сказали, Фейербах лишь более подробно трактует этот основной вопрос своей религиозной философии. В положительном смысле современный читатель в них может почерпнуть, столь же мало, как и в «Сущности христианства». Но хотя положительное значение этой книги всецело в прошлом, в ней можно найти ряд ярких мыслей, множество метких определений, являющихся горячим призывом к борьбе с религией во имя торжества независимой светской мысли. Ведь целью этих «Лекций» было—«сделать людей из теологов антропологами, из теофилов—филантропами, из кандидатов потустороннего мира—студентами мира здешнего, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии—свободными и исполненными самосознания гражданами земли». И эту цель Фейербах, действительно, редко теряет из вида.

Жизнь Фейербаха после революции 1848 г. не содержит в себе ярких моментов и творческих под'емов. Вынужденный жить в глухой провинции, он завидовал тем, кто мог эмигрировать в Америку и не был, подобно ему, «водворен на навозе старой и гнилой Европы». От безрадостных политических перспектив он уходит в далекое прошлое и углубляется в изучение источников древних религий и христианства. Полное расстройство его

материальных дел, в результате которого он был вынужден покинуть замок, дававший ему убежище в течение почти четверти века, тяжело отразилось как на его творческих, так и физических силах. Но он сохраняет до конца верность своим убеждениям. Больше того, в начале 60-х г.г. в нем пробуждается вновь интерес к политике, к общественным наукам и к естествознанию. «Капитал» Маркса производит на него сильное впечатление, и можно даже предполагать, что в последние годы своей жизни он стал марксистом. В 1870 г. он официально вступает в социал-демократическую партию, стремясь, повидимому, этим актом выразить свое сочувствие делу социализма.

III.

БОРЬБА С НЕВЕРИЕМ В РОССИИ В ПЕРВУЮ ЧЕТВЕРТЬ XIX СТОЛЕТИЯ.

Если относительно второй половины XVIII-го века можно было утверждать, что проникновение капиталистических отношений в экономический строй России совершалось, по сравнению с предыдущим периодом, ускоренным темпом, то в первой четверти XIX века экономическая отсталость России преодолевается еще больше. Вывоз продуктов сельского хозяйства чрезвычайно возростает уже на самой грани нового столетия, и в дальнейшем, несмотря на ряд неблагоприятных внешних условий, это вовлечение страны в сферу притяжения мирового рынка все усиливается. Растет также внутренняя торговля. Капиталы, накопившиеся в сельском хозяйстве и в торговле, в руках помещиков дворян и в руках купечества, начинают все более переливаться в промышленность, развитие которой уже не может быть задержано даже разорительной «отечественной» войной. Применение крепостного труда в сельском хозяйстве и в промышленности становится все менее выгодным.

Капиталистический строй, внедряясь в хозяйственную жизнь России, постепенно расшатывает сословные перегородки, и границы, отделявшие среднее и мелкое дворянство от «черной кости», от торгово-промышленных слоев, передвигаются, а порой совершенно стираются. Владение капиталами возвышает выходцев из крепостного крестьянства, усиливающих ряды «статейного» купечества, и удельный вес образующейся торгово промышленной и финансовой буржуазии непрерывно возрастает. С другой стороны, те слои дворянства, которые, отказываясь от исконного дворянского занятия—государевой службы, строили заводы, фабрики или же рационализировали методы сельского хозяйства, чтобы выбрасывать его продукты на разростающийся рынок, невольно утрачивали узко-сословную психологию и делались восприимчивыми к усвоению плодов европейской буржуазной образованности. Из этих слоев, главным образом, рекрутировалась та интеллигенция, которая явилась застрельщицей революционного движения 20-х г.г.

Несоответствие существующего порядка укрепляющимся новым отношениям предрасполагало различные группы общества к недовольству. Основная масса населения—крестьянство глухо волновалось, питая своими непрекращавшимися стихийными выступлениями против тяжести крепостного рабства оппозиционные настроения тех слоев, которые наиболее остро воспринимали свое бесправие и произвол власти. Это недовольство крайне усилилось под влиянием того расстройства всей хозяйственной жизни, которое явилось следствием военных обстоятельств. «От севера к югу во всех губерниях все классы подданных... одинаково наполнены чувствами негодования и отчаяния—все ропщут»,—писал автор широко распространенного анонимного письма Александру I. При этом всеобщем недовольстве, корни которого в конечном итоге питались основным противоречием между крепостнической надстройкой русского общества и его изменявшимся социально-экономическим основанием, выход был возможен лишь по двум линиям: в существенных реформах сверху или в насильственном перевороте. Поскольку либерализм Александра I и его ближайших помощников первых лет царствования оказался несостоятельным, инициативу вынуждена была взять на себя еще недоразвившаяся и невполне осмыслившая свою социальную роль буржуазно-дворянская ин-

теллигенция. Движение декабристов, бывшее, в сущности, только наиболее оформившимся выражением общего оппозиционного движения, имело своей об'ективной задачей устранение феодальных пережитков, связывавших рост буржуазного общественного порядка. Естественно, поэтому, что как в общем движении, так и особенно в его частном наиболее ярком и красочном проявлении мы находим в основных чертах те же, только менее сильно выраженные антирелигиозные мотивы, которыми в странах Запада сопровождалась борьба с феодализмом.

1. Принципы священного союза и борьба с просвещением.

Религиозное и политическое свободомыслие первых десятилетий XIX в. стоит в прямой связи с рассмотренными в предыдущих главах течениями общественной мысли второй половины XVIII в. Вольтерьянцы, Радищев и Пнин имеют законных наследников в лице декабристов. Вся обстановка русской жизни продолжает предрасполагать передовых людей к более или менее полному усвоению теорий революционной французской буржуазии, причем весьма показательно и как нельзя лучше характеризует направление русских умов этого периода то обстоятельство, что модная в то время в Германии идеалистическая философия, хотя и находит себе у нас отдельных поклонников и последователей, никакого заметного влияния в общественной жизни не имеет. Это влияние в русских условиях ведь неизбежно было бы реакционным, отвлекающим от острых злободневных вопросов действительности к примирению с этой действительностью во имя отвлеченных духовных ценностей. Для примирения же время еще не настало и «высокие истины» идеалистической философии для подлинных выразителей русской общественности были пустым звуком. «Типичными представителями 20-х г.г.,—говорит Н. П. Павлов-Сильванский [1])—были не мечтательные поклонники немецкой небесной метафизики, а политики и материалисты, воспитанные на французской литературе Века Просвещения... Ученики французов не удалялись от жизни в монашескую келью философии и уроками философов пользовались для своих политических целей. Источником их воодушевления была борьба с действительностью, и в этой борьбе отрицание церкви и религии у них тесно соединялось с отрицанием старого политического строя». Декабристы—еще говорит названный историк—«стояли перед такою же стеною отживших учреждений, как французы перед революцией; там монархия опиралась на католичество; у нас самодержавие опиралось на православие. Их боевое отрицание направлено было одновременно против церкви и против самодержавия и рабства».

Эти настроения, так ярко сказавшиеся у участников восстаний на Сенатской площади и при Белой Церкви, были в разных оттенках широко распространены в русском обществе, и их наростание можно проследить от самого начала Александровского царствования до 1825 года. Правда, в литературе эти настроения нашли весьма слабое отражение. И. П. Пнин был едва ли не последним, имевшим достаточную долю мужества, чтобы открыто коснуться проклятых вопросов современности. Но именно история его «Опыта о просвещении» и представляет собою блестящую иллюстрацию того, насколько даже в первые годы Александровского царство-

---

[1]) «Материалисты двадцатых годов» в сб. «Очерки по русской истории XVIII—XIX в.в.» СПБ 1910, стр. 239.

вания пресс полицейского государства давил независимую общественную мысль. Его «Опыт», формально удостоившийся одобрения самого царя, был запрещен цензурным комитетом главным образом на том основании, что «автор с жаром и энтузиазмом жалуется на злосчастное состояние русских крестьян, коих собственность, свобода и даже самая жизнь, по мнению его, находятся в руках какого-нибудь капризного паши». Александровская цензура полагала, что питать такие мысли дозволительно, и допустимо свои пожелания в таких вопросах представлять в канцелярском порядке правительству, «но разгорячать умы, воспалять страсти в сердцах такого класса людей, каковы наши крестьяне, это значит на самом деле собирать над Россией черную губительную тучу». Цензурный устав 1804 г., на основании которого была запрещена замечательная книга Пнина, считается, однако, самым либеральным из всех существовавших в России. Прямо им не запрещалось писать о положении крестьян. Но этот устав предоставлял самую широкую свободу для произвольных толкований, а александровские цензоры были людьми, весьма ревниво оберегавшими неприкосновенность священных устоев.

Понятно, что если не давали писать о крестьянском вопросе, вопросе самим правительством выдвинутом для очередных разговоров, то писать о вещах, относительно которых в программе правительства изменений не предполагалось, было положительно невозможно. Цензурный устав не только запрещал цензурным комитетам пропускать сочинения, авторы которых отвергали бы бытие божие, вооружались против веры и законов отечества, оскорбляли верховную власть и т. п., но прямо предписывал предавать таких авторов в руки правосудия. Рассуждать о «вере, человечестве, гражданском состоянии, законодательстве, государственном управлении или какой бы то ни было отрасли правительства» разрешалось лишь «скромно и благоразумно». Мы хорошо знаем, что означала эта формула в практике самодержавия и православия. И не хуже нас знали это те русские люди начала XIX века, которые были воспитаны на французской философии и горячо желали в духе этой философии просветить своих сограждан. Они, естественно, даже в самой либеральной цензуре усматривали орудие угнетения и подавления. Но открыто выступить они не решались даже в этот переломный момент.

Один из таких русских людей, благоразумно скрывший свое имя, счел необходимым от имени своих единомышленников обратиться к правительству с требованием совершенно отменить цензуру.

Вполне в тоне и духе радищевского «Путешествия» он писал: «Истинные сыны отечества ждут уничтожения цензуры, как последнего оплота, удерживающего ход просвещения тяжкими оковами и связывающего истину рабскими узами. Свобода писать в настоящем философическом веке не может казаться путем к развращению и вреду государства. Цензура нужна была в прошедших столетиях, нужна была фанатизму невежества, покрывавшему Европу густым мраком, когда варварские законы государственные, догматы невежеством искаженной веры и деспотизм самый бесчеловечный утесняли свободу людей и когда мыслить было преступление». Главный вред от цензуры неизвестный русский просветитель видел в том, что ее удары разят преимущественно философию. В нашей литературе, говорил он, есть хорошие поэты и прозаики, выходят книги по математике, физике и т. п., но... «философии«нет и следа! Может быть, скажут, что у нас есть переводы философских творений. Это—правда. Но

все наши переводы содержат только отрывки своих подлинников: рука цензора умела убить их дух».

«Рука цензора» продолжала и в первую половину александровского царствования давить независимую общественную мысль. «Смерть Радищева,—говорит А. Н. Пыпин [1]),—была страшным предзнаменованием, что времена гонений еще не кончились; два-три голоса из нового литературного поколения почтили его память выражениями горячего сочувствия к его личности, но его критическое направление не нашло продолжателей даже в смягченной форме».

Это не значит, конечно, что радищевское направление совершенно угасло. Оно только обреталось в глубочайшем подполье и распространяло свое влияние скрытыми путями. Почва для его роста была благоприятна: недовольство, вызванное самыми различными внешними поводами, было широко распространено в стране еще накануне критического момента царствования—войны 1812 года. «Россия наполнена недовольными,—писал Карамзин в 1811 г. в своей верноподданнической записке «О древней и новой России»,—жалуются в палатах и в хижинах, не имеют ни доверенности, ни усердия к правлению, строго осуждают его цели и меры». Карамзин, бывший когда то деистом и сочувствовавший «лживым прелестям французского переворота», видел единственное средство против сигнализируемой им опасности в укреплении позиций родового дворянства и в поднятии авторитета духовенства. Без прочего, говорил он, обойдемся и не будем никому завидовать в Европе. Другие реакционеры, подобно ему встревоженные проникновением в самодержавную Россию разрушительных идей, более прямо подчеркивали необходимость искоренять французское вольнодумство. В ближайшие годы, с наступлением полной реакции, эти призывы воплотились в самые черные деяния.

Наиболее ярким проявлением в России всеевропейской политической реакции был тот нажим, которому подверглось народное образование. Именно в этой области принципы «священного союза», сводившиеся, как известно, к водружению «святого знамени религии» всюду, куда его только можно было воткнуть, были проведены российскими реакционерами с исключительной настойчивостью и энергией. В истории просвещения всех стран мало было моментов, когда инквизиционное усердие мракобесов достигало такой силы как у нас. Соединение веры и знания,—говорит далекий от всякого радикализма М. И. Сухомлинов [2]),—провозглашено было целью умственного развития, но под соединением понимали не равноправный союз двух начал, а полное и безусловное господство одного над другим. Отвергая свободу научного исследования и увлекаясь крайнею нетерпимостью, отрицали построение наук на независимых основаниях, и научный элемент даже в сфере богословия считали несовместимым с идеею чистой, неиспытующей веры».

Нам сейчас даже трудно представить себе, чтобы уже в XIX веке из светского образования возможно было исключить все то, что еще за два века до того свободно преподавалось в европейских учебных заведениях, которыми руководили столь просвещенные люди, как иезуиты. А между тем, согласно правительственным инструкциям, русскому юношеству предписывалось преподавать только те науки, которые «не отделяют

---

[1]) «Общественное движение в России при Александре I», 4-е изд., СПБ., 1908, стр. 263.

[2]) «Исследования и статьи», т. I, стр. 160.

нравственности от веры». «Книги, учащие мнимой добродетели без всякого указания на единственный ее источник, а равно и теории о естественном праве, о первобытном состоянии, в котором человек уподоблялся животным, должны быть отвергнуты». Преподавание истории должно было сводиться к указанию «на дивный и постепенный ход богопознания в человеческом роде», а верная синхронистика с священным бытописанием и эпохами церкви должны напоминать учащимся высокое значение и спасительную цель науки». Из естествознания отстранялись «все суетные догадки». В физике и химии не должно было быть никакой «примеси надменных умствований», а физиология, патология, анатомия очищались от учений, «низвергающих духовный сан человека, внутреннюю его свободу и высшее предопределение в будущей жизни».

Применяемые со всем служебным рвением эти общие положения доводились порой до абсурда. Так, в одном случае, профессору анатомии приказывалось доказывать учащимся, что в строении человеческого тела проявляется «премудрость творца, создавшего человека по образу и подобию своему». В другом случае, профессор математики доказывал, что эта наука в своих законах свидетельствует об истинах христианского учения. Математику,—поучал он, обвиняют в том, что она, требуя на все доказательств самых строгих, располагает дух человеческий к недоверчивости и пытливости, от чего и бывает, что увлекающиеся ею, не находя в вещах, относящихся к вере, должной убедительности, становятся материалистами и отрицают все, что не подтверждается свидетельством их чувств, На самом деле не математика повинна в распространении вольнодумства, а дух времени. Математика же, в действительности, содержит превосходные подобия священных истин. Например, как числа без единицы быть не может, так и вселенная без единого владыки существовать не может, ибо она есть множество. Треугольник есть символ господа, как верховного геометра; гипотенуза в прямоугольном треугольнике «есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, чрез ходатая бога и человеков, соединившего горнее с дольним, небесное с земным».

Некоторые науки совершенно исключались из преподавания. Так, в отчете Казанского университета сообщалось, что от наук естественных отнята геология, «как наука в нынешних ее системах вулканистов и нептунистов противная св. писанию». Философия, гибельному влиянию которой приписывались революции и распространение неверия, была сведена только к двум наукам—к логике и истории философии, причем второй ставилась специальная цель: обличение философских систем. Вообще же философия, как предмет преподавания, делилась на два рода: положительную и отрицательную. Положительная учила «мудрствовать небесная», отрицательная о т у ч а л а «мудрствовать земная». «Мудрствовать небесная» должно было в полном согласии с... посланиями апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею! Что касается политических наук, то начала их преподаватели Казанского университета, на котором реакция отразилась всего сильнее, должны были черпать из Моисея, Давида, Соломона, отчасти из Платона и Аристотеля. В лекциях по словесности на первом плане должна была быть библия, «как величайший образец литературного совершенства».

С особой яростью реакция обрушилась на тех представителей независимой научной мысли, которые по своему официальному положению не могли укрыться от преследований в подполье. Самые грубые формы сыска, доносы и вопиющая клевета в короткое время «очистили» от крамолы и вольнодумства и без того негустые ряды русской профессуры.

Еще в 1816 г. был изгнан из России профессор Шад, первый преподаватель философии в Харьковском университете.

Иван Егорович (Иоганн-Баптист) Шад (1758—1834)—одна из любопытнейших фигур немецкой философии. Сын немецкого крестьянина, он был с детства отдан в бенедиктинский монастырь, где получил первоначальное воспитание. Учился затем в иезуитской семинарии, но, не окончив философского класса, вернулся в монастырь и принял монашество. Однако, как ни глубоко пустило в нем корни «зелье монашеского обольщения», он скоро почувствовал сильную неудовлетворенность и стал изучать светские науки и философию. Изучение кантовской «Критики практического разума» особенно сильно повлияло на него. С этого момента «патер Роман» превращается в свободного мыслителя, остающегося верующим лишь в весьма относительном, философском смысле слова. Но монастыря он сразу не покинул. Он хотел, «оставаясь сам в рабстве, спасти от рабства других». Занимаясь с этой целью литературными работами, он пытается внести в богословие разлагающий дух критической философии. Понятно, что бунтующий монах скоро навлек на себя преследования своих собратий. Ему угрожала инквизиция. Он бежит из монастыря и, чтобы обезопасить себя от ярости ополчившихся на него католиков, принимает протестантство. Поселившись в Иене, он получил ученую степень доктора философских трудов, читает лекции; наконец, после опубликования ряда философских трудов, добивается звания экстраординарного профессора.

Как философ, Шад самостоятельного значения не имеет. В значительной степени он является последователем Фихте, но с течением времени все более проникается идеями «натур-философии» Шеллинга. Гораздо большее значение имела его критика монашества. Он опубликовал (1803—1804) историю своей жизни, в которой описал соответствующими красками свое пребывание в монастыре. Второй том этого сочинения носит весьма красноречивое заглавие: «Монахи в конце 18 ст., или опасности для государства и религии со стороны монашества».

Когда для Харьковского университета подыскивали заграничных профессоров, на Шада обратили особое внимание, как на человека, изучившего «догматы различных христианских вероисповеданий, особливо законодательство и историю», и кроме того отличавшегося «ясным и сильным преподаванием лекций». В сущность его учения в то время (1804) вникнуть не догадались, и Шад был приглашен на кафедру философии.

Среди многих иностранных профессоров русских университетов Шад выделялся своим свободомыслием—на немецкий манер, разумеется. Он, между прочим, весьма энергично громил Наполеона, как врага общественной свободы и представителя тирании. Как философ, в своих лекциях и трудах, написанных на латинском языке, он пытался согласить веру с разумом, но был далек от мысли подчинить разум вере. Он учил, например, что человеческий разум абсолютно свободен и не нуждается ни в каком внешнем принуждении. Поэтому только то законодательство, которое согласно с разумом, достойно человека. Принимая законы, противные разуму, человек утрачивает свое достоинство разумного существа. Никакая внешняя сила не может лишить человека его права «жить согласно со своей природой».

В течение ряда лет Шад пользовался тем уважением и почетом, которых он заслуживал, но с 1815 г. начались преследования. В одном из доносов правительство предупреждалось, что Шад распространяет небла-

гонамеренные мысли о христианской религии и морали. Министр народного просвещения граф Разумовский внял этим призывам. Он запретил сначала печатать один перевод Шада, а затем распорядился из'ять из употребления его сочинение «Естественное право». Мотивируя это последнее запрещение, министр, между прочим, особенно подчеркивал рассуждения «о праве свободно мыслить, хотеть, действовать и сообщать свои мысли», «о правах и обязанностях государя», «о праве семейном» и проч. С момента вступления на пост министра народного просвещения кн. А. Н. Голицына, ярого обскуранта и ханжи, участь Шада была решена. Все грехи свободомыслящего профессора были собраны. Относительно его «Автобиографии» министр замечает, что она «вся проникнута духом борьбы против иезуитов, монашества, папства и католичества во имя свободы совести, разума и философии»; в предисловии к изданной им книге о «Знаменитейших мужах Рима» высказываются такие же взгляды, причем Шад сопоставляет добродетели язычников и христиан не в пользу последних. Чтобы Шад не продолжал «свои вредные наставления и поступки», министр предлагал без суда и следствия уволить его, хотя такая расправа и противоречила университетскому уставу. Комитет министров пошел еще дальше. Он признал, что Шада не только нельзя оставить при прежней должности, но и вообще в России человек с такими правилами терпим быть не может. Поэтому было постановлено выслать его за границу, изданные им книги истребить и об этом сообщить всем прочим университетам. В конце декабря 1816 г. Шад под строгим конвоем был вывезен из Харькова и доставлен на границу.

Преследование Шада имело место еще до того, как реакционные веяния в области народного просвещения были официально провозглашены соответствующим манифестом и нашли себе полное выражение в законодательных актах. В 1817 г. министерство народного просвещения было преобразовано в министерство духовных дел и народного просвещения, причем целью этого преобразования ставилось подчинение народного образования духу христианского благочестия. Созданный новым министерством «ученый комитет» является важнейшим орудием в проведении реакционной политики. Это была своего рода верховная цензура и в то же время сыскное бюро, с исключительной подозрительностью выискивавшее следы нечестия и крамолы в ученых трудах наставников русского юношества. Из бесчисленных подвигов его на этом поприще отметим следующие.

Профессор Царскосельского лицея Куницын, один из виднейших русских ученых того времени, оказавший своим преподаванием общественных и политических наук огромное влияние на Пушкина и других первых питомцев Царскосельского лицея [1]), автор книги об естественном праве, человек крайне осторожный в публичном изложении своих воззрений, был провозглашен безбожником, неспособным в своем преподавании следовать предначертаниям начальства. Книга Куницина отнюдь не содержала в сколько-нибудь откровенной форме таких идей, которые могли бы оправдать отнесение его к числу безбожников. Один из членов ученого комитета даже нашел ее достойной поднесения императору. И тем не менее, она была признан не только опасною, но и разрушитель-

[1]) В одном из своих стихотворений Пушкин писал о Куницыне:

Он создал нас, он воспитал наш пламень.
Поставлен им краеугольный камень.
Им чистая лампада возжена.

ною в отношении к основаниям веры и достоверности св. писания. «Она есть ни что иное, — утверждал член ученого комитета, известный мракобес Рунич, — как сбор пагубных лжесвидетельствований, которые, к несчастью, довольно известный Руссо ввел в моду и которые волновали и еще волнуют горячие головы поборников прав человека и гражданина, ибо, сличив последствия сего философизма во Франции с наукою, изложенною Куницыным, увидим только раскрытие ее и приложение к гражданскому порядку. Марат был ни что иное, как искренний и практический последователь сей науки». И так как «публичное преподавание наук по безбожным системам не может иметь места в царствование государя, давшего торжественный обет перед лицом всего человечества управлять врученным ему от бога народом по духу слова божия», то книга «О естественном праве» должна была быть из'ята из употребления.

Куницын был, несомненно, человеком свободомыслящим и если не в своей осужденной книге, то в своем непосредственном общении с юношеством, исповедывал открыто взгляды, резко противоречившие началам, провозглашенным Александром I. Поэтому обрушившиеся на него преследования в известной мере были «воздаянием по заслугам». Совсем незаслуженно пострадал казанский профессор философии Лубкин, горячий противник кантианства,полагавший,что только религия может служить истинным основанием нравственности. Но этот Лубкин, являясь приверженцем основанной на откровении религии, полагал, тем не менее, что и разум имеет свои права. Стремясь согласить эти два противоположных начала, он написал книгу «Начертание метафизики» и, понятно, не сумел угодить тем, кто, в своем рвении отстоять принципы «священного союза», в провозглашении даже частичной независимости разума видели только хитрый подкоп под алтарь христов. Ученый комитет осудил книгу Лубкина, как подозрительную.

Так же «незаслуженно» пострадал другой профессор Казанского университета Солнцев, преподававший естественное право. Известный деятель реакции М. Л. Магницкий, бывший в то время попечителем Казанского учебного округа, обвинил его во внесении в свое преподавание «разрушительных начал». Обвинение было явно вздорным, и однако Солнцев был предан университетскому суду и приговорен к удалению навсегда от профессорского звания и к запрещению занимать вообще какие бы то ни было должности в учебном ведомстве.

В этом деле любопытно то, что обвиненный профессор отказался представить ответы на предложенные ему судилищем сто семьдесят четыре вопроса. Единственным материалом для суждения об его вине послужили тетради, отобранные у его слушателей, причем, понятно, подбор этих тетрадей был произведен пристрастно. Кроме того, студенты под присягой допрашивались о характере преподавания Солнцева. И все же, несмотря на столь исключительно благоприятную для обвинения обстановку, суд был вынужден признать, что обвиненный в своих лекциях «желал основать естественное право на началах, согласных с инструкций», выработанной самим Магницким. Преступление его свелось к тому, что эти его благие намерения оказались выполненными неудачно. Совокупляя, мол, святое евангельское учение с распространенными учениями естественного права, он влил вино новое в меха старые и новую заплату приставил к ризе ветхой. «Помещение некоторых изречений спасителя между мнениями разрушительными изображает всевание малых

семян пшеницы между многими плевелами, их подавляющими, или вливание драгоценного мирра в сосуд нечистый». Солнцев «смешал божественное учение с мнениями человеческими, проистекающими из поврежденного разума, который хотя и называется практическим и здравым, но не пленяется в послушании веры». А практический разум... «подобен древнему змию, прельстившему праматерь Еву, а чрез нее и праотца Адама».

В Харьковском университете, жертвой гонений пал в 1820 году выдающийся математик, автор ученых трудов Осиповский, человек чуждый обычного в те времена низкопоклонства, бескорыстно преданный науке и своему призванию учителя юношества. «Профессорская деятельность Осиповского,--говорит Сухомлинов,--занимает почетное место в летописях Харьковского университета. Благородным,чистым образом действий Осиповский приобрел общее уважение ученой корпорации, неоднократно избиравшей его ректором университета».Своим преподаванием он оказывал благоприятное влияние также и на студентов, приучая их к последовательному мышлению и внушая отвращение и к метафизическим системам. Осиповский был решительным противником философского идеализма. Он неоднократно выступал против Канта и его русских последователей, упрекая их в том, что они возраждают старые и смешные мудрствования древних философов, основанные не на изучении явлений природы, но почерпнутые почти исключительно из собственного воображения. «Благодаря вразумлениям Баконов, Декартов и других, — говаривал он, — системы сии мало-по малу теряли свою доверенность, и умные (люди) Европы радовались, видя освобождение от раболепственного к ним внимания. Но с недавнего времени дух древних греческих философов опять начал возникать в Германии; опять начали умствовать о природе a priori, и опять начали появляться системы одна страннее другой». Сам Осиповский, очевидно, был материалистом в философии и, вероятно, подобно Лапласу, «Небесную механику» которого он перевел на русский язык, не нуждался в гипотезе бога для об'яснения явлений природы. Во всяком случае, он был далек от того, чтобы доказывать согласие между физико-математическим науками и истинами священного писания, как это делали другие профессора, слепо преклонявшиеся перед волей начальства. Надо думать, что именно эта его независимость и послужила главным поводом к его увольнению от должности [1]).

2. Дело петербургских профессоров.

Из всех гонений на независимую научную мысль наибольшее внимание не только в России. но и заграницей привлекло к себе дело профессоров Петербургского университета. По свидетельству Магницкого, общественное мнение столицы было крайне возбуждено, и публика разделилась на два лагеря, так что это «ничтожное дело» приняло «некоторый политический вид». На чьей стороне было большинство, мы узнаем от того же Магницкого. «Те из нас, — говорит он, — кои посещают общества большого и малого света, услышали повсеместный вопль неверия в

[1]) Сухомлинов передает, что конец педагогической деятельности Осиповского был положен доносом попечителя учебного округа, человека с мистическим направлением, невзлюбившего заслуженного профессора за замечание, сделанное им на экзамене студенту и состоявшее в том, что говоря о боге уместнее употребить выражение существует, нежели живет.

пользу виновных». Но это выражение сочувствия обвиненным профессорам и негодования против неистовств мракобесов, в сущности, оставалось частным мнением отдельных людей, не выходившим за пределы гостинных, и никакого заметного влияния на ход дела не оказало.

Как и в других однородных случаях, в деле петербургских профессоров, на беспристрастный взгляд, не было серьезных оснований для обвинения в распространении действительного неверия и других «разрушительных начал». Самое большое, в чем были виновны они, это в умеренном религиозном свободомыслии и в политическом либерализме. Но уже одна из первых инстанций, через которые прошло это «дело», — главное правление училищ — признала, что в лекциях профессоров Галича, Раупаха, Германа и Арсеньева «отвергается достоверность священного писания и находятся дерзкие хулы на распоряжения правительства». Главное правление убедилось в том, что сотни молодых людей, под видом обучения высшим наукам, «систематически напитываемы были смертоносною отравою для рассеяния по всему отечеству пагубных семян неверия, благоотступничества и мятежнических правил, которые потрясли уже перед нашими глазами крепость других государств».

Что же проповедовали эти страшные разрушители священных начал?

Профессор Галич приобрел свои философские знания в немецких университетах, но семинарская закваска насквозь пропитывает его ученые труды. В выпущенной им в 1818—1819 гг. «Истории философских систем» он с большим сочувствием отзывается о молодом немецком философе Якоби, заменявшем философию верою и утверждавшем, что бог является бесконечной и безусловной причиной всего существующего. В другом случае, излагая воззрения отцов церкви, он находил, что их попытке возвысить мудрость божественного откровении за счет человеческого разума были малоуспешны, «так как откровение едва ли уничтожит разум, потому что такое уничтожение касалось бы или неудачных опытов сего последнего, или же общего виновника и откровения и разума», т.-е. другими словами, он стоит здесь за примирение философии и веры на основе равноправия их. Такую же попытку примирить разум и веру, но на этот раз с явным перевесом для последней, он делает в своих рассуждениях о скептицизме. Без сомнения философия не могла бы развиться —говорит он. Только применение скептицизма могло возвеличить благодать, так как благодаря ему были глубоко унижены естественные силы познания и воли. «Как — спрашивает он, — победительнее явить необходимость веры, ежели не подробным изображением тьмочисленных заблуждений самонадеянного ума?» И он ссылается на Паскаля и даже... Бейля. Профессор Галич, как видим, гораздо ближе стоял к либеральным богословам немецкого типа, чем к тем неверующим светским ученым, к которым хотели во что бы то ни стало причислить его российские мракобесы.

Другой русский ученый, Арсеньев, читавший лекции в университетском пансионе о статистике, по своему характеру преподаваемой им науки не мог особенно грешить против обязательного благочестия. Он, очевидно, грешил тем, что не проповедывал тех благочестивых истин, которыми менее совестливые его коллеги уснащали свои лекции. Кроме того, он обнаруживал большой политический либерализм, что можно отчасти привести в связь с его происхождением из крепостных крестьян и с его принадлежностью к масонству. В своей книге

«Начертание статистики Российского государства» он, хотя и в умеренных выражениях, восставая против крепостного права, доказывал, что свободный труд является необходимым условием роста народного благосостояния, а совершенная, ничем не ограниченная гражданская свобода есть единственный источник величия страны. Такие же крамольные взгляды были обнаружены в отобранных у его учеников тетрадях. Между прочим, в них имелись такие выражения, как «народ был прежде правительства, следовательно, народ важнее правительства», тайная полиция «есть семя раздоров и недоверчивости между гражданами государства», «налоги вредны» и т. п. Он особенно хвалил государственный строй Англии, называя его «совершеннейшим правлением». Книга Арсеньева была запрещена и ему было пред'явлено обвинение в том, что он распространял среди воспитанников благородного университетского пансиона вредные мнения о религии и правительстве, обнаруживая начала и заключения, возмутительные противу благосостояния общественного.

Третий из обвиняемых, учитель Арсеньева, Герман читал статистику в Петербургском университете и, кроме того, занимал ряд других должностей в учебном ведомстве. На русскую службу (он был уроженец Данцига) вступил в конце восемнадцатого века и был автором ряда весьма ценных статистических исследований и описаний. Понятно, что и он в своих трудах и лекциях не мог выходить сколько-нибудь далеко за пределы дозволенного и, самое большее, мог высказать лишь пожелания о постепенном устранении наиболее вопиющих зол русской жизни. Но он был одним из лучших представителей светской науки своего времени, не поддавшимся реакционным веяниям и не пожелавшим изменить своего преподавания в угоду начальству; в этом и состояло его преступление. Его обвиняли в том, что преподаваемые им науки — теория статистики и статистика России, «имели вообще явным основанием своим и целью порицание христанства, оскорбление достоинства церкви, существующего в России правления и вообще верховной власти». Обвинение, как видим, направлено против наук вообще. Что касается злого умысла самого профессора, то даже придирчивый член главного правления училищ граф Лаваль, предлагавший прекратить преподавание целого ряда наук, в том числе и статистики, как вредных, находил, что Герман повинен преимущественно в легкомысленных суждениях об образовании современных государств... Кроме того,говорил он,профессор лучше сделал бы,если бы некоторых вещей в своих сочинениях не затрагивал. Например, Герман говорит, что в католических, реформаторских и лютеранских землях богословие приобрело такую силу, что препятствовало успехам других наук. Богословы осмелились решать вопросы философии, юриспруденции, медицины и астрономии. И только наступление века философии положило конец такому ненормальному положению вещей. Здесь, означает Лаваль, не безбожие в прямом смысле слова, но такие рассуждения дают ложные понятия и противоречат всем нашим историческим представлениям. Вина Германа, таким образом, сводилась к тому, что он придерживался взглядов, с которыми были несогласны его судьи.

Гораздо больше поводов для придирок дал четвертый обвиняемый — профессор всеобщей истории Раупах, тоже выходец из Германии, читавший свои лекции по латыни. Этот профессор был, между прочим, весьма плодовитым немецким драматическим писателем. Его обвиняли в том, что, уклоняясь от общепринятых классиков, он преподавал свою науку в духе ложной и произвольно им составленной философской системы,

причем стремился «потрясти достоверность книг св. писания, а с тем вместе отвергнуть божественное откровение ветхого и нового завета». Другой обвинительный пункт гласил, что он вводил в свое учение такие понятия, которые ведут к материализму и атеизму. Обвинение политическое было формулировано в виде следующего вопроса: «С каким намерением и по какому праву, служа Российскому правительству, учили вы в императорском университете, что верховная власть есть только насильственное завладение народною свободою, и таким образом, вместо полезного преподавания истории, рассеивали мнения и начала возмутительные?»

В отношение профессора Раупаха обвинения не были столь голословны и безосновательны, как в отношении других его коллег. Конечно, материализму и атеизму он не учил. Но совершенно в духе века Просвещения он делал выпады против религиозных суеверий, подвергал критике и сомнению ряд ветхозаветных преданий и развенчивал чистоту побуждений первых учителей христианства. Как истый просветитель, он утверждал, что «всякая вера упадает со временем в той мере, как разум просвещается, что необходимо случается при умножающейся опытности». Он говорил затем, что в древние времена понятия нравственные внушались, якобы от имени божества, жрецами и, образовывая систему гражданского законодательства, отражали в сущности ту ступень нравственных понятий, до которой достигла каста законодателей-жрецов. «Таким образом, — пояснял он.—в виде божеского закона извне вошло в человека то, что произошло только из развития его собственных способностей, и как повеление всесильного божества, управляющего судьбою человека, изобрело повиновение, которое оно всегда бы изобрело, как закон его собственного рассудка». К этому лессинговскому мотиву Раупах, повидимому, неоднократно возвращался в своих лекциях. В выписках из тетрадей его слушателей мы находим ряд подобных утверждений. Можно предполагать, что все выводы отсюда этими слушателями делались.

На всех перипетиях этого дела, тянувшегося весьма долго (с 1821 по 1827 г.), мы останавливаться не будем. Известный интерес для нас представляет лишь тот момент, когда судьи — представители реакции и обвиненные — представители официальной науки того времени сошлись лицом к лицу на общем собрании профессоров университета.

Это была инквизиция, как выразился один из участников этого удивительного судилища. Роль великого инквизитора играл попечитель учебного округа Рунич, которому, собственно, принадлежит вся честь возбуждения дела: он именно обнаружил, что в Петербургском университете профессора учинили «заговор против религии и морали, заговор, который слепое или увлеченное преступниками начальство допустило развиться». Помощником его не за страх, а за совесть был директор университета Кавелин. Несколько профессоров, подкупленных обещаниями служебного повышения и иных наград, играли роль послушных подручных. Большинство профессуры, опасаясь разделить участь обвиняемых или запуганное прямыми угрозами по их адресу, расточаемыми Руничем, не решалось громко протестовать и в лучшем случае лишь воздерживалось от вынесения обвинительного приговора. Самой процедуре судилища был придан нарочито торжественный характер. Обвиненные профессора вызывались для ответа по одиночке, а студенты были заперты в своих комнатах, — очевидно, для того, чтобы выражениями своего сочувствия они не могли поддержать дух подсудимых. Заседания продолжались девять и одиннадцать часов.

В первый день к ответу были призваны Герман и Раупах. Ни тот. ни другой не проявили раскаяния. Герман, впрочем, обнаружил большую покорность. Он не протестовал против дерзких выходок Рунича и только просил у собрания разрешения взять вопросные пункты на дом, чтобы спокойно и обдумав дать ответ на них. Когда его просьба уважена не была, он с полным послушанием тут же принялся писать. Сылаясь на свою совесть, он уверял; что никогда не имел ни малейшего намерения говорить против религии и правительства. Но он требовал, чтобы прочитанные ему в качестве обвинительного материала выписки из студенческих тетрадей были им просмотрены, и те из них, которые будут им признаны соответствующими его взглядам, были подвергнуты обсуждению со стороны людей компетентных в политических науках и беспристрастных. Он не хотел понять того, как говорил Рунич, что «дело идет не об учености, но о нападении на религию и правительство». Такого рода требованием, кроме того, он кровно оскорблял попечителя, полагавшего, что как он сам, по своему официальному положению. так и главное правление училищ во всех вопросах являются судьями как нельзя более компетентными.

Профессор Раупах повел себя иначе. «Не быв личным свидетелем,— говорит Рунич, — невозможно представить гордости, дерзости и, можно сказать, презрения, с каким он вошел, по выслушании предписания, решительно и упорно отверг справедливость обвинения и об'явил, что письменных ответов на вопросы дать не может, доколе не получит своих собственных и студентов его записок»... Рунич обрушился на него с угрозами, обвиняя в том, что он не повинуется, таким образом, верховной власти, поставленный от бога, и не признает никакого закона. «Меня нельзя заставить повиноваться закону, требования которого для меня невыполнимы», — «коротко и с некоторым благородным негодованием» (так рассказывает один из участников собрания) ответил Раупах. На повторные требование дать какой-нибудь письменный ответ на поставленные вопросы Раупах согласился ответить кратким отрицанием по всем пунктам. Тогда под присмотром экзекутора его вывели из присутствия. Директор университета, разыгрывая крайнюю степень негодования, советовал обратиться к обер-полицейместеру, чтобы в помощь ученому судилищу были присланы четыре жандарма. «Тогда, мол, между голых палашей, стоя за налоем, Раупах бы того не сделал». Новые увещания преступника и новые угрозы не дали никаких результатов. «Я бывал при подобных криминальных следствиях, в коих преступники во всем запирались, также как и ныне Раупах, — сказал, обращаясь к собранию, Рунич, — и знаю, что потом следует делать». Он не договорил своей угрозы до конца и предложил присутствующим тут же вынести приговор по ответам допрошенных профессоров. Сначала дело пошло гладко: подготовленные члены собрания не задумываясь высказывались в духе попечителя. Но среди петербургской профессуры нашлись и люди, которым не все в этом деле казалось ясным и которые стали делать робкие оговорки и возражения. Это вывело инквизиторов из себя, они «не только не давали никому произнесть ни одного слова, но и заглушали всякого криком, который проницал сквозь каменные своды». С одним из профессоров случился «род обморока и он не мог усидеть на своем месте», другой был терроризован в такой степени, что, как повествуется в одном из относящихся к документов, «он тогда же лишился памяти и вышедши из собранья ночью вместо того, чтобы идти домой в 6-ю линию, очутился в Коломне, сам про то ничего не зная, а быв приведен в свою квартиру матросами, впал в чрезвычайное расслабление телесное и душевное».

Следующее заседание было посвящено суду над профессорами Галичем и Арсеньевым. Оно прошло более гладко, так как на этот раз закулисная подготовка была произведена более энергично. Увещание, с которым Рунич обратился к Галичу, представляло собою типичный образец жандармского красноречия.

Вот как описывается этот момент в «Исторической записке о деле С.-Петербургского университета», составленной одним из независимых профессоров: «Поводом к такому увещанию, как из самых слов г. Рунича заключалось, было то, что Галич русский; и каких ругательств не наговорил он при сем случае на счет всех иностранцев, в России пребывающих, а особливо замечая, что некоторые из членов конференции, родом иностранцы, до которых, следовательно, сии ругательства непосредственно касались, оными обижались. Потом, между ласковых слов, делая Галичу горькие упреки в мнимой его неблагодарности к месту, в котором он воспитан, к отечеству, богу и государю и обвиняя его в неверии, безбожии, в святотатственном нападении на божественность откровения и т. п., г. Рунич между прочим сказал: «вы явно предпочитаете язычество христианству, распутную философию девственной невесте — христианской церкви, безбожного Канта самому христу, а Шеллинга духу святому». В своем докладе главному правлению училищ Рунич писал, что он был тронут до глубины сердца, видя русского профессора, известного своей доброй нравственностью, «потерявшим себя через пристрастие к внушенному ему в Германии лжемудрию». Своему красноречию, вызванному столь глубокой эмоцией, он скромно приписывал все последовавшее. А между тем известно было, что Галич был подвергнут весьма жестокой предварительной обработке со стороны Кавелина и др., причем ему было откровенно заявлено, что, если он не принесет полного покаяния, он будет об'явлен сумасшедшим. И малодушный Галич покаялся. В ответ на предложенные ему вопросные пункты, он написал: «Сознав невозможность отвергнуть вопросные пункты, отвечаю желанием не помянуть грехов юности и неведения».

Провокация и угрозы достигли своей цели. Малодушное предательство Галича сразу делало белое черным и накладывало на его товарищей, отстаивавших свою независимость и независимость научного преподавания, то клеймо, которого без этого никакие ухищрения петербургских инквизиторов на них наложить не могли. «Сознание Галича, — писал в своем докладе Рунич,—служит непреложным доказательством того, что учение, обличенное вредным и опасным, действительно таково, и в университете допущено было». Ту же мысль он не постеснялся выразить и на самом собрании, воскликнув: «На что нам другие доводы? Самое уже сие сознание г. Галича не явным ли служит доказательством, что вредные и опасные учения действительно были в здешнем университете, а, следственно, и во всем учебном округе допущены, а сего уже и довольно». Свое торжество он ознаменовал слезами радости. Он зарыдал, как рассказывает «Историческая записка», «ему последовали в том и некоторые из членов... Он бросился обнимать, приветствовать и поздравлять Галича. Увлекаясь восторгом он называл Галича блуждающею овцою, оглашенным, обращенным, просветившимся, уверял все собрание, что обращение сие есть чудесное действие благодати божией, что в сию минуту благодать коснулась его, Галича сердца; что только слепотствующий ум того не видит, что признание Галича относится к славе спасителя мира; что пастырь овец под'ял его на рамена свои и несет

уже в дом Израилев». Все члены собрания были чрезвычайно тронуты и приведены в изумление, — заканчивает свое описание этого эпизода цитируемый свидетель. — «Кто не жалел о бедном Галиче, который двумя строками поставил себя в такое положение, что сам г. Рунич не мог решиться бросить в него новый камень?»

Второй русский ученый, Арсеньев, такого удовольствия, как Галич, Руничу не доставил. Во всем течении процесса он вел себя с тем же относительным мужеством, какое проявили его коллеги иностранцы. Директор университета Кавелин неоднократно приглашал его к себе на дом, чтобы путем соответствующих внушений поставить на правильную дорогу, но Арсеньев уклонился от этих посещений. Отсюда тот исключительный озлобленный натиск, который ему пришлось выдержать при разборе его дела. «Г. Рунич, — читаем мы в «Исторической записке» — обратился также к нему с увещаниями, подобно как и к Галичу, но только как бы для вида, собственно же для того, чтобы после с тем большим ожесточением устремиться на него с ругательствами и злословием. Когда г. Рунич запинался, то г. Кавелин договаривал язвительные слова, а когда тот уже, так сказать, задыхался, то сей заступал его место». В ответах Арсеньева, впрочем, некоторый испуг заметен. Защищаясь по существу обвинений и требуя предоставления ему всех способов для оправдания, он в то же время распинается в том, что никогда не позволял себе входить в суждения о вере, свято им чтимой. Он был далек от намерения непокорствовать властям и богохульствовать, но... errare humanum est (человеку свойственно ошибаться). Эти увертки в известной мере обезоружили его судей.

Главное правление училищ признало учение профессоров Германа (и его ученика Арсеньева) и Раупаха вредным, предлагало запретить осужденным всякое преподавание, книги Германа, Галича и Арсеньева взять из обращения, а все дело передать надлежащему судебному месту для рассмотрения в уголовном порядке. Министр духовных дел и народного просвещения предлагал Германа и Раупаха выслать из России с опубликованием в иностранных газетах причин этой меры; книги их запретить; Галича оставить при университете, но в другой должности; Арсеньеву запретить преподавание, представив избрать другой род гражданской службы. В комитете министров также учение всех четырех профессоров единогласно было признано вредным, но высылка осужденных была признан мерой излишней. Было постановлено удалить Германа, Раупаха и Арсеньева из университета, но в то же время дозволить им представить специальной комиссии свои оправдания. На этом все дело и кончилось, так как новый суд по неизвестным причинам не состоялся.

3. Настроения учащейся молодежи.

Мы остановились с некоторой подробностью на подвигах русской инквизиции XIX века, потому что этими примерами ярче всего подчеркивается все убожество умственной жизни того времени. Магницкие, Руничи и Кавелины, при всей ревности своего инквизиторского розыска, не могли найти себе более достойных жертв, чем мирные деятели науки, слегка либеральствовавшие, вольнодумствовавшие только намеками, независимые почти лишь в меру дозволения начальства. Угнетенная общественность была загнана в глубокое подполье.

С другой стороны, гонения на науку и свободу преподавания не могли не вызвать известного отпора среди учащейся молодежи и среди

тех кадров русской интеллигенции, которые воспитывались в первый либеральный период царствования. Молодежь особенно интересует нас. Как реагировала она на резкий поворот в системе преподавания? Прониклась ли она тем иезуитски-ханжеским духом, которым стремились напитать ее? Каковы вообще непосредственные результаты новой системы?

Кратко, но совершенно вразумительно, отвечает на это исследователь, из капитального труда которого нами заимствовано большинство приведенных выше фактов [1]). «Увлекаясь пиетизмом,—говорит он,—фанатики придумывали программы и методы, лишающие науки их существенного содержания... Вопреки идее, завещанной Ломоносовым о родстве (?) религии и науки, их ставили во враждебное отношение и, отвергая то, что составляет жизнь и душу науки, вредили этим и религиозным убеждениям юношей, видевших, что ради религии, ложно понимаемой, им излагаются предметы не в настоящем виде, а в произвольной переделке и искажении. Поголовное удаление преподавателей, в которых так нуждались наши учебные заведения, и назначение на их кафедры людей малосведующих, но прикинувшихся благонамеренными, понизило уровень научного образования. Раболепство и лицемерие, против которого ратовали первые просветители русского народа, проникли и в ученое сословие».

Именно в эти годы и, в значительной мере, под влиянием указанных выше обстоятельств среди интеллигентной молодежи усиливаются оппозиционные настроения, порой резко окрашенные в антирелигиозный цвет. В учебных заведениях, превращенных в казармы, зреют действительные семена неверия и мятежа.

Мемуарная литература, при всей своей скудности, сохранила несколько образов и имен передовой учащейся молодежи того времени.

Студент Семенов был твердым и убежденным безбожником. Он «всей душой предан был энциклопедистам XVIII века, Спиноза и Гоббс были любимыми его писателями» [2]). Религиозные сомнения зародились в нем еще в стенах духовной семинарии. Шаг за шагом, под влиянием внимательного изучения свободомыслящих философов, он отделывается от религиозных предрассудков. Но, в отличие от вольтерьянцев XVIII века, он на этом не останавливается. «На основании почерпнутых им из книг сведений о политических утопиях, увлекаемый всеми наглядными обольщениями представительных правлений, так еще недавно введенных во Франции и вводимых не без крови в Испании, Германии и Италии, он стремился к исполнению одной задушевной мысли — учредить каким бы то ни было путем, мирным или кровавым, представительное правление и у нас, в России».

Автор записок, находившийся в свои студенческие годы под влиянием Семенова, но впоследствии растерявший заветы героического периода своей жизни, дает слишком схематический и трафаретный образ этого вождя московского студенчества. По его описанию выходит, что как антирелигиозность, так и политический радикализм Семенова были результатом односторонне-книжных увлечений... «Мудрейший и хладнокровнейший» из всех «отцов-студентов», глубоко изучивший, по его рассказу, не только энциклопедистов, но и современных германских философов, на-

---

[1]) М. И. Сухомлинов «Материалы для истории образования в России», стр. 164.

[2]) «Записки Д. Н. Свербеева; цит. у В. В. Сиповского» «Из ист. русск. мысли XVIII—XIX вв.» «Г. М.», 1914, I, стр. 117.

чиная с Канта, Семенов не избегает «гибели» (он принял участие в движении декабристов) потому, что был увлечен и обольщен модными теориями [1]). В действительности, самое увлечение этими теориями как у Семечова. так и у многих других могло стать настолько серьезным, чтобы привести их к «гибели», лишь в результате глубокого воздействия на них всей современной русской действительности. В студенческую пору своей жизни Семеновы, может быть, еще неосознали в полной мере того, что политический строй России, так ярко отражавшийся в университетских нравах, может быть изменен лишь путем насильственного низвержения, путем «кровавым». Но к сознанию этой истины они были подведены уже очень близко.

Одна сценка из жизни московского студенчества, приводимая в тех же записках, прекрасно вводит нас в курс настроений передовой молодежи на рубеже 20-х годов. Дело происходило во время защиты Бекетовым магистерской диссертации на тему «Монархическое правление есть самое превосходное из всех других правлений». Студенчество,сплоченными рядами явившееся на диспут, выступило в защиту республиканского принципа.

«Мы открыли сражение восторженными речами за греческие республики и за величие свободного Рима до порабощения его Юлием Кесарем и Августом». После нескольких слов ,в отпор нашим преувеличенным похвалам свободе, — слов, брошенных с высоты кафедры с презрительной насмешкой, — вступила в бой фаланга наших передовых мужей, и тяжелые удары из арсенала философов XVIII века посыпались на защитника монархии самодержавной. Бекетов оробел. Смущение его, наконец, дошло до безмолвия; тут за него вступился декан Сандунов, явно недовольный ходом всего диспута. «Господа, — сказал он, обращаясь к оппонентам,--вы выставляете нам, как пример, римскую республику; вы забываете, что она не раз учреждала диктаторство». Мерною, спокойною, холодною речью отвечал ему Семенов: «Медицина часто прибегает к кровопусканиям и еще чаще к лечению рвотным; из этого нисколько не следует, чтобы людей здоровых, — а в массе, без сомнения, здоровых больше, чем больных, — необходимо нужно было подвергать постоянному кровопусканию или употреблению рвотного». На такой щекотливый ответ декан Сандунов с негодованием крикнул: «На такие возражения всего бы лучше мог отвечать московский обер-полицеймейстер, но, как университету приглашать его сюда было бы неприлично, то я, как декан, закрываю диспут». Мы видим, что не единицы, но студенчество в значительной своей части, если не в большинстве, было настроено оппозиционно и даже республикански.

Что касается неверия, то и оно было распространено довольно широко. Назимов, рассказывая о своей студенческой жизни в Московском университете, пишет [2]): «Не хочу скрыть, что (в разговорах студентов) я слышал также и новые, поразившие меня религиозные софизмы, подрывающие простоту веры, о которых мне никогда и в голову не прихо-

---

[1]) Степан Михайлович Семенов (1789—1852) происходил из духовного звания, обучался в Орловской семинарии, кончил Московский университет со званием магистра отделения этико-политических наук. В 1819 г. вступил в Союз Благоденствия, был членом Северного общества, но заметной роли в нем не играл. Суду предан не был, но «по высочайшему повелению» был подвергнут заключению в крепости и отправлен в Сибирь на службу «без повышения в чине».

[2]) «В провинции и в Москве с 1812 по 1828 г.» «Рус. Вестн.» 1876, № 7, стр. 137.

дило. После уже я узнал, что эти понятия были не новыми и в университете, и в обществе, но принадлежали отдельным личностям. Помню, что большинство студентов не участвовало в этих религиозных спорах».

Среди других мемуаров, затрагивающих быт и нравы учащейся молодежи 20-х годов, наше внимание останавливают также записки архимандрита Владимира Терлецкого. Этот любопытный «служитель господа» в свое время был доктором медицины и безбожником, польским революционером (несмотря на украинское происхождение) и политическим эмигрантом. Он учился в Кременецком лицее, где почти на первых же порах охладилось вынесенное им из родительского дома горячее религиозное чувство. «Чтение французских энциклопедистов, а в числе их и Вольтера, — рассказывает он, — пример равнодушных и неверующих товарищей поколебал... все основы и подготовил почву для полного неверия» [1]). Дело разрушения довершило знакомство с знаменитым сочинением Вольнея «Руины». За год или два до окончания Кременецкого лицея Терлецкий познакомился с одним польским помещиком, большим вольтерьянцем и патриотом. Этот помещик, обладатель библиотеки, состоявшей из польских патриотических и французских антирелигиозных книг, дал ему в рук «страшную» книгу. «На первых порах, — продолжает свой рассказ будущий архимандрит, — несмотря на мою холодность к религии, я не был в состоянии прочитать второго тома этого сочинения, отрицающего всякую религию; но любопытство преодолело: я взял книгу опять в руки и прочел ее... Она произвела глубокое впечатление на молодой и неокрепший в своих убеждениях ум и, таким образом, уничтожила во мне окончательно всякое религиозное чувство».

Лицей, таким образом, вполне подготовил юношу к тем настроениям, какие он должен был встретить в университете (Виленском). «Среди университетской молодежи, — говорит он, — господствовали материалистические убеждения и вполне равнодушное отношение к религиозным вопросам. Конечно, и я разделял эти взгляды». Терлецкий не останавливается на вопросе о политических настроениях учащейся молодежи западной окраины. Да и эволюция его собственных взглядов в этой области не освещена им с удовлетворяющей нас полнотой. Однако, вполне законно предположение, что политический пафос Вольнея должен был оказать на него не меньшее влияние, чем антирелигиозная аргументация, а господствовашим материалистическим убеждениям, как почти всегда бывало в то время, сопутствовало отрицательное отношение ко всем, освященным традицией, авторитетам.

И не только в университетах, среди студенчества, наполовину состоявшего из разночинцев, наблюдалось проникновение и распространение политического и религиозного свободомыслия, но и в таких учебных заведениями, воспитанники которых принадлежали к высшим слоям дворянства. Известно, например, что питомцы Царскосельского лицея с Пушкиным во главе почти открыто заявляли в обществе о своем неверии и с увлечением, хотя и весьма поверхностно, критиковали российские порядки... Директор лицея, характеризуя Пушкина при выпуске, отзывается о нем как о неверующем, «его сердце холодно и пусто, в нем нет ни любви, ни религии». Его даже заставили в наказание за безбожные высказывания написать и публично прочесть на выпускном экзамене оду,

---

[1]). «Рус. Старина». 1889, VI, стр. 18.

порицающую безверие. Замечательно, что, подчинившись внешне этому приказанию начальства, будущий великий поэт сумел под казенно-благочестивой оболочкой этой литературной эпитимии припрятать изрядную дозу атеистического яда.

«Лицеисты», как называли бывших воспитанников Царскосельского лицея, вращались преимущественно в высшем обществе и, благодаря этому, находясь всегда на глазах у обскурантов, особенно выделялись из всей либеральной молодежи. Создался даже особый термин — «лицейский дух».

В одном доносе, озаглавленном «Нечто о царскосельском лицее и духе его», и принадлежавшем, может быть, перу известного доносчика Булгарина, говорилось: «В свете называется лицейским духом, когда молодой человек не уважает старших, обходится фамильярно с начальниками, высокомерно с равными, презрительно с низшими, исключая тех случаев, когда для фанфаронады надобно показаться любителем равенства. Молодой вертопрах должен при сем порицать насмешливо все поступки особ, занимающих значительные места, все меры правительства, знать наизусть или самому быть сочинителем эпиграмм, пасквилей и песен предосудительных на русском языке, а на французском « знать все дерзкие и возмутительные стихи и места самые сильные из революционных сочинений. Сверх того он должен толковать о конституциях, палатах, выборах, парламентах, казаться неверующим христианским догматам и, более всего, представляться филантропом и русским патриотом». Останавливаясь на причинах столь глубокой порчи многих молодых людей хороших фамилий, автор доноса, как и подобает истинному охранителю, сводит все дело к внешним влияниям и дурным примерам. Большую роль он приписывает общению учащихся с гусарскими офицерами и дачниками из столицы. В обществе, говорит он, кружили либеральные идеи и постепенно они захватили и лицеистов. В лицее стали читать все запрещенные книги, там находился архив всех рукописей, тайно ходивших по рукам, и дошло до того, что, если кому нибудь хотелось найти что-либо запретное, ему нужно было только обратиться в лицей.

С этим полицейским доносом интересно сопоставить отзыв человека совсем другого лагеря, декабриста барона В. И. Штейнгеля. В письме к императору Николаю I, написанном из Петропавловской крепости, об'ясняя возникновение революционного движения, Штейнгель писал [1]): «...Высшее заведение для образования юношества, Царскосельский лицей дал несколько выпусков. Оказались таланты в словесности, но свободомыслие, внушенное в высочайшей степени, поставило их в совершенную противоположность со всем тем, что они должны были встретить в отечестве своем при вступлении в свет. Тот же самый дух разлит на всех, кои образовались в университетах и в университетских и частных пансионах, в училище иезуитов и во всех других заведениях, кроме корпусов». В качестве отличительных свойств вновь образованных людей Штейнгель называет «непризнавание ничего святым», «нетерпение подчиненности», «желание независимости».

Указывая на широкое распространение либеральных идей в молодом поколении, Штейнгель из числа заведений, в которых развивается этот дух, исключает военные учебные заведения. В этом он был совсем

---

[1]) «Общественные движения в России в первую половину XIX века» т. I, СПБ, 1954, стр. 486—487.

неправ. Свободомыслие проникало даже в среду пажей, т. е. воспитанников такого закрытого учебного заведения, которое находилось под непосредственном наблюдением императорской фамилии. Из воспитанников пажеского корпуса несколько человек оказалось участниками 14 декабря. Из записок Гангеблова, декабриста и бывшего пажа, мы узнаем, что еще в 1820 г. в корпусе существовал тайный кружок, руководителем и учредителем которого был некий К—в, находившийся в тесной дружбе с одним из выдающихся декабристов Александром Бестужевым [1]. Автор записок характеризует этого К—ва, как человека «вольнодумного до цинизма» и не скрывавшего своих взглядов.

Другие участники кружка держали себя более скромно и не высказывали своих мнений. Мы не знаем, какие цели ставил себе кружок. Известно только, что «квилки», как почему то назывались в корпусе эти юные заговорщики, запирались в уединенной комнате и оттуда слышно бывало, что «как бы произносятся речи». Несомненно лишь, что во всем этим и не пахло какой либо школьной «шалостью».

Судя по тому, что один из этих пажей, Арсеньев, на характеристике которого автор записок останавливается более подробно, «держал себя в стороне от товарищей, не принимал участия в их играх, читал много (всегда французское) и углублялся в свои книги до самозабвения», можно заключить, что дело шло именно об усвоении «вольнолюбивых внушений», одним из лучших книжных источников которых были, как известно, французские авторы. Вся эта затея кончилась трагически. Однажды во время урока было замечено, что Арсеньев читает постороннюю книгу. На требование учителя отдать книгу — он ослушался. В дело вмешался инспектор классов и потребовал, чтобы виновный встал на колени в угол. Арсеньев и тут не послушался. Начальство, рассмотрев его вину и признав, очевидно, также преступным и содержание читавшейся им книги, постановило наказать его розгами. Экзекуция должна была быть произведена публично солдатами. Когда Арсеньева схватили, он стал вырываться. На выручку бросились «квилки» во главе с К—вым, а их примеру последовал почти весь строй пажей. Этот бунт имел последствием исключение К—ва и Арсеньева из корпуса, причем К—в был по высочайшему приказанию наказан тридцатью ударами розог «при всем разводе». Среди пажей распространился слух, что Арсеньев застрелился.

Можно, таким образом, утверждать, что в годы, когда всего сильнее свирепствовала правительственная реакция и когда совершенно исключительное внимание обращалось на искоренение вольнодумных и либеральных идей из среды учащейся молодежи, эти идеи распространялись именно в этой среде со стихийной силой. Стремление молодежи, как наиболее чуткого барометра общественных настроений, к освобождению от традиционных религиозных и политических взглядов свидетельствует,

---

[1]) В своих показаниях на следствии по делу декабристов Гангеблов называет его имя полностью: это А. Н. Креницын (Криницын). Спрошенный о нем Бестужев показал, что Креницына знал только в 1818 г., до своего вступления в тайное общество. Бестужев сомневается, чтобы общество, существовавшее в Пажеском корпусе преследовало какие-либо значительные цели. Креницына он характеризует как человека, голова которого слишком слаба, чтобы замышлять что-либо серьезное. Однако, известно, что после выхода его в отставку (1828) у него в имении бывал Пушкин; он был знаком кроме Бестужева с Рылеевым и Баратынским, сам писал стихи и сотрудничал в ряде журналов. См. «Восстание декабристов. Материалы», т. VIII. Алфавит декабристов. Л. 1926, стр. 104 и 333.

что под влиянием указанных нами в начале этой главы факторов социально-экономического порядка, в стране нарастало революционное движение, обострялась борьба между группами населения, воспринявшими буржуазную идеологию, в том числе мелкого и среднего дворянства, с феодальной знатью. Аппарат самодержавно-полицейского государства, обрушиваясь всей своей тяжестью на просвещение и школу, стремился ослабить нарастающее движение, обессилить его наиболее активные кадры. В действительности, все попытки реакции были тщетными: они только усиливали всеобщее недовольство и содействовали переходу движения с оппозиционных на революционные рельсы.

Ярким показателем этого является размножение рукописной литературы. Именно русская история убеждает нас, что в эпоху общественной реакции нелегальная литература всех видов почти не появляется или, во всяком случае, распространяется очень слабо. И напротив, самый жестокий гнет цензуры и самые суровые преследования на независимую мысль в годы общественного под'ема не в силах остановить разлива свободомыслия. 20-е годы особенно изобилуют подпольными творениями. И хотя до нас дошло сравнительно немногое из этой потаенной литературы,мы можем поверить современникам на слово, что ее было очень много. При этом часто отмечается, что религия подвергалась особенно ожесточенным нападкам. Так, декабрист Д. И. Завалишин вспоминает [1]), что, кроме политических и сатирических произведений, в большом ходу были также и «мнимо философские, думавшие подражать Вольтеру в борьбе с суеверием» и доходившие даже до кощунства. По легкости языка, говорит он, изяществу образов и меткости выражений, они были весьма замечательны и привлекали к себе не одних молодых людей, показывая, что многие из авторов этих произведений были способны создать такие творения, которые увековечили бы их имя в литературе». Другой декабрист Вильгельм Кюхельбекер, человек гораздо более склонный к мирному литературному труду, чем к заговорам и революции, именно «крайним стеснением, которое российская литература претерпевала в последнее время», об'яснял свое недовольство правительством. «Считаю долгом об'яснить,—писал он в своих показаниях на следствии,—что сие до невероятия тягостное стеснение породило рукописную словесность, весьма вредную для нравов и религии и опасную, может быть, и для правительства» [2]).

---

[1]) «Заметка о рукописной литературе в 20-х г.г. текущего столетия», «Истор. Вестник», 1880, кн. I, стр. 218.

[2]) Цит. у Довнар-Запольского «Идеалы декабристов», М. 1907, стр. 118.

IV.

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА И РЕЛИГИЯ.

1. Масонство и религия.

Одним из проявлений общественного движения в рассматриваемый период является возрождение масонства, казалось, окончательно сошедшего со сцены и потерявшего влияние на умы в конце XVIII-го века. Новые масонские ложи учреждаются начиная с 1805 г., но расцвет их относится ко второй половине десятых и к началу 20-х годов, т.-е. совпадает со временем наибольшего политического возбуждения в обществе. Чрезвычайно характерным представляется то обстоятельство, что социальный состав участников масонских собраний теперь значительно изменился. Если в XVIII веке подавляющее большинство масонов выходило из аристократии, то теперь масоны-аристократы не только начинают терять свое численное преобладание в ложах, но и утрачивают свою руководящую роль. «Ложи заняты и управляются по преимуществу средним классом,—говорит А. Н. Пыпин;—чиновники и военные, купцы и ремесленники составляют главный контингент. Было много иностранцев, французских эмигрантов, поселившихся в России, но в особенности петербургских немцев, чиновников, учителей, докторов, купцов и ремесленников. Было также много поляков».

Совпадение расцвета масонских лож с общественным возбуждением не может, таким образом, рассматриваться, как явление случайное. Но в то же время из факта прилива к масонству свежих сил никоим образом нельзя сделать вывода о существенном перерождении масонства, о сколько-нибудь серьезном приспособлении его к потребностям тех общественных групп, которые в этот момент делали его полем приложения для своих исканий. Правда, в масонстве первой четверти XIX века реакционное розенкрейцерство играет совершенно ничтожную роль: оно остается уделом переживших свой век стариков и хотя у некоторых своих адептов очищается от алхимических бредней, но с тем большей силой в нем возрастает мистическое направление. Мистицизму, конечно, очень не чужды и другие течения в масонстве. Но в массе своей масоны этого времени, вступая в орден, были в большей или меньшей степени равнодушны к «великой тайне» и все, связанное с ее исканием, относили больше к ритуалу, т.-е. к форме, а не к сущности масонства. Сущность же масонства, насколько можно судить, сводилась для них к стремлению работать для «благополучия человеков» и к духовному под'ему, достигаемому в беседах на нравственные темы. Конечно, удовлетворить людей, серьезно желающих содействовать уничтожению общественных зол, масонство не могло. Оно только в некоторой степени могло содействовать оформлению этих неясных стремлений, и уже одним тем, что действительного удовлетворения этим исканиям не давало, известную положительную роль играло. Тайные масонские ложи, таким образом, служили подготовительной школой для многих будущих участников политических тайных обществ.

Процесс проникновения политического элемента в среду русского масонства до сих пор не в полной мере ясен. Исследователи ограничиваются обычно чисто схематическим описанием. Так, А. Н. Пыпин [1]) гово-

---

[1]) «Общественное движение в России при Александре I», СПБ, 1908, стр. 328.

рит: «Последовательный ход тогдашней истории лож состоял, кажется, в том, что они основаны были старыми масонами по непосредственным воспоминаниям о прежних ложах и в духе старой масонской мистики; к последней присоединились черты библейского пиетизма, искавшего внутренней церкви и либерально относившегося к обычной церковной практике; далее, началось влияние новейшего масонства, в системах Шредера [1]) и Фесслера [2]), и затем стали входить стремления чисто политические, которые, наконец, нашли себе исход в тайных обществах». Эта схема, как и всякая схема, грешит тем, что в ней моменты сосуществовавшие получают вид последования во времени. И в частности, именно политические стремления намечаются уже достаточно рано. Если бы масонские ложи были совершенно чужды таких стремлений в ранний период, то трудно было бы об'яснить исключительное внимание правительства к ним, граничившее с провокацией. Такое внимание было и проявилось, между прочим, в том, что директор особой канцелярии министерства полиции в 1810 г. вступил в ложу «Петра к истине» с целью «наблюдать, чтобы ложи соответствовали общей государственной цели—безопасности». Это наблюдение его не оказалось безрезультатным. Как он впоследствии утверждал, «члены, найденные в противном расположении духа, по повелению государя императора, высланы в отдаленные губернии» [3]).

Усилению политических тенденций в масонстве большой толчек дало пребывание русской армии за-границей.

Записки современников и показания декабристов следственной комиссии изобилуют указаниями на то, какую прекрасную политическую выучку дало русскому офицерству (а в известной мере также и русским солдатам) непосредственное соприкосновение с жизнью Западной Европы. Военная молодежь во множестве вступала в иностранные масонские ложи, а отдельные лица даже завязывали сношения с тайными политическими обществами.

В секретных донесениях бар. Дибича, относящихся к началу 1816 г., указывается, что русские офицеры и чиновники усиленно вербуются в тайные союзы во Франции, в Германии, в Варшаве и Петербурге. В армии, говорит доноситель, распространяется такой же дух, как и среди офицеров прусской королевской гвардии, которые открыто проповедуют, что короли не нужны и что состояние мирового просвещения настоятельно тре-

---

[1]) Шредер стремился восстановить масонство в его первоначальной английской форме. Он восставал против усложнения масонства высшими степенями, находя, что и в трех степенях масонские учения могут быть изложены полностью. Самое содержание этих учений он стремился рационализировать, очистив историю ордена от опутавших ее фантастических преданий и сводя масонство в духе Лессинга к нравственной философии.

[2]) Фесслер, в молодости капуцинский монах, разочаровавшийся к католицизме, обличал инквизиционный фанатизм, царящий в католических монастырях, и за это подвергся преследованию со стороны католиков, дошедших до покушения на его жизнь. Перейдя в лютеранство, он изучает философию Канта, однако, присущей ему религиозности не теряет. В масонстве он видел только средство для нравственного воспитания людей. Переселившись в Петербург, он сильно содействует распространению масонства, примыкая в основных своих взглядах к Шредеру. Его неоднократно обвиняли в безбожии, в социанианстве, в иллюминатстве. Между прочим, Магницкий в одном доносе утверждал, что в ложе Полярной Звезды, которую посещал и сам доносчик, Фесслер открыто и систематически выступал против христианства, утверждая, что спаситель был сыном ессеянина, обманывавши народ для утверждения своего учения». Все эти обвинения были неосновательны, в лучшем случае, преувеличены.

[3]) См. В. И. Семевский «Декабристы-масоны», «Мин. Годы». 1908, № 2, стр. 21.

бует учреждения республик. Дибич даже приводит пример, когда один офицер из штаба фельдмаршала утверждал, что не нужно больше ни императоров, ни королей, ни князей. Масонству в этом донесении приписываются характерные черты иллюминатства. Далее, масоны ведут частную пропаганду, причем стремятся подорвать в учениках чувство патриотизма, религиозность и уважение к религиозным обрядам, уважение к собственности, к крепостному праву и праву наследства [1]). Конечно, такие характеристики ко всему масонству неприложимы, но в отдельных случаях установлено влияние иллюминатских идей. Например, капитан Левшин, состоял членом общества иллюминатов во Франкфурте; Н. И. Тургенев, член Союза Благоденствия, предлагал «преобразовать общество совершенно по системе Вейсгаупта».

Естественно, что вместе с политическим радикализмом в ложи проникают и элементы антирелигиозности. Из предыдущего [2]) мы знаем, что антирелигиозность была одним из отличительных признаков иллюминатства. Поскольку иллюминатские идеи были наличны в русском масонстве, можно предполагать, что и атеисты среди масонов не были редкостью. Вполне авторитетным подтверждением этому служит еще один донос, адресованный министру народного просвещения и духовных дел Голицыну никем иным, как известным русским масоном-мистиком А. Ф. Лабзиным, издателем «Сионского Вестника». В мае 1816 г. этот доносчик писал: «Ныне правительством дозволены или терпимы масонские ложи. Развелось множество лож и каждая ничего более не делает, как только принимает новых членов, которых напринимано теперь уже более тысячи. Что в этом? Хорошо ли правительству попускать обирать деньги ни за что, ни про что? Кажется, либо не позволять ложи, либо поставить их на хорошую ногу, а то... есть управляющие ложами люди весьма вредные, не только неверующие, но и не скрывающие своего неверия. За что же давать развращать молодых людей, вступающих иногда туда и не с худым намерением? Не рассудите ли представить о сем государю?». В отличие от доносителей другого сорта, Лабзин имел целью не закрытие масонских лож, а только чистку их. Он видел, что новые влияния берут верх в масонстве и что без помощи полицейского кнута ему и его единомышленникам с этими веяниями не справиться.

Ту же опасность видели и к той же спасительной панацее прибегали и ревнители старого, до-новиковского масонства, одинаково враждебные как пиетическому мистицизму, так и иллюминатскому радикализму. Генерал и сенатор Е. А. Кушелев, великий мастер ложи Астрея, обратился в 1821 г. к Александру I с рядом записок, в которых не только от своего имени, но и от лица некоторых лож просил правительство о помощи. Он указывал на опасные времена, на распространение вольнодумства и мятежей. «Истинное масонство», говорит он, имеет единственной своей задачей—учить познавать творца в книге натуры, удивляться его непостижимости, в рассматривании природы познавать самого себя, свое ничтожество, повиноваться воле божества, установленным от него властям и правительствам. Теперь эта цель забывается и нарушается «новизнами, дышащими необузданностью». Новейшие системы, распространяющиеся в русском масонстве, крайне опасны. Особенно опасна система Шредера.

---

[1]) Семевский, цит. сочин. стр. 21.

[2]) См. «История атеизма», часть IV.

Она стремится «все истины чистого масонства подкопать и превратить в басни». «Следуя по оной, могут из христианства отпадать в деизм, от деизма падать в материализм, наконец же низвергаться в атеизм». Масонство это меч обоюдоострый: оно может быть благотворно при надлежащем управлении, но если сходит с истинного пути, может быть исполнено зловредности для христианской веры, для самодержца и всего государства его [1]).

В этих и подобных свидетельствах, при всех возможных преувеличениях, совершенно правильно указывается тенденция новых веяний в масонстве того времени. Эти веяния, однако, исходили из совершенно чуждых и даже враждебных масонству источников и пользовались им, лишь как плацдармом для дальнейшего распространения. Совершенно прав был Пыпин, говоря, что в ложах отражались только направления, образовавшиеся в самой русской общественной жизни, причем политический и, добавим мы, антирелигиозный элемент приходил в ложи извне, готовый, и само масонство было в этом мало виновато.

Переход от масонства к тайным обществам политического типа совершается почти незаметно. Будущие декабристы не рвут с масонством, а просто охладевают к нему [2]). Охлаждение же являлось, с одной стороны, неизбежным результатом узости и закостенелости масонских рамок, дававших слишком мало простора для политической активности, а с другой стороны, этому содействовало и то обстоятельство, что на почве масонства в одних и тех же ложах об'единялись люди самых различных умонастроений. Самые радикальные политики сплошь и рядом заседали там за одним столом с убежденными обскурантами-мистиками и даже с явными агентами правительственной власти. Во многих отдельных случаях, впрочем, увлечение политическими целями мирно уживалось с преданностью масонству, с убеждением, что религиозно-мистические искания вполне совместимы с революционной борьбой за изменение формы правления.

Масонские общества, таким образом, были более всего клубами, в которых, благодаря терпимости к ним правительства, легко завязывались связи между единомышленниками, а благодаря привычке к форме тайного общества, зрела мысль о своевременности организации тайных обществ иного, более серьезного типа. Запрещение лож, последовавшее в 1822 году, было уже мероприятием запоздавшим и больнее всего ударило не по тем, с чьей стороны угрожала самодержавию действительная опасность, а по невинным в этом отношении фантазерам, мистикам и фанатикам.

2. Первые тайные общества и их отношение к религии.

Первые тайные общества представляют собою еще весьма робкую попытку кристализации политической мысли. Они отнюдь не служат верным отображением действительно имевшихся настроений. В то время, как, по свидетельству многих современников, свобода и смелость мнений, высказывавшихся в частных домах и в общественных местах, были весьма велики, устроители первых тайных обществ в своей программе не выходят дальше конституционных пожеланий, неопределенно и мягко решают кре-

[1]) А. Н. Пыпин «Обществен. движение», стр. 330—331.

[2]) Никита Муравьев, Лунин, братья Муравьевы—Апостолы, Н. И. Тургенев, по рассказу одного современника, перестали посещать ложи потому, что «масонство им наскучило, надоело».

постной вопрос, а в отношении религии стоят почти целиком на почве масонского «христианства». Отчасти эта умеренность об'ясняется тем, что в то время правительственный курс не повернул еще резко в сторону реакции, и в умах еще колебалась надежда, что правительство не только не будет против их начинаний, но и охотно окажет им поддержку. Известные основания для этих надежд в то время—в середине десятых годов—еще были. Но главной причиной указываемого факта следует признать просто политическую неопытность, молодость движения и несоответствие заграничных образцов политических обществ потребностям русского движения.

Как рассказывает в своих воспоминаниях Якушкин [1]), в тех кружках, которые послужили ячейками первых обществ, беседы обычно шли о положении России. «Тут разбирались главные язвы нашего отечества: закоснелость народа, крепостное состояние, жестокое обращение с солдатами, которых служба в течение 25 лет была почти каторгой, повсеместное лихоимство, грабительство и, наконец, явное неуважение к человеку вообще... В разговорах наших мы соглашались, что для того, чтобы противодействовать всему злу, тяготевшему над Россией, необходимо было прежде всего противодействовать староверству закоснелого дворянства и иметь возможность действовать на мнение молодежи; что для этого лучшим средством учредить тайное общество, в котором каждый член, зная, что он не один, и излагая свое мнение перед другими, мог бы действовать с большею уверенностью и решимостью». Совершенно ту же картину настроений военной молодежи рисуют и другие авторы воспоминаний. Кое-кто из них дополняет ее еще одним характерным штрихом, а именно, религиозным свободомыслием. Так, Беляев [2]) пишет про офицеров гвардии, из среды которых рекрутировалось немалое число членов тайных обществ: «Легкие натуры предавались всем возможным наслаждениям до упоения, а более положительные уже смотрели критически на все их окружающее. Порицали мелочной педантизм службы, военный деспотизм, смешную шагистику, доходившую до крайности, бесправие, подкупность, фактическое рабство народа, льстецов и все действительно существовавшие язвы». Их «понятия о жизни, нравственных началах, религии носили печать того времени, эта печать была чистое отрицание веры и ее высоких требований».

«Печать времени», однако, можно сказать, совсем почти не оставила своих следов на тех документах, в которых закрепились первые опыты создания тайного общества.

«Орден рыцарей русского креста», например, затеянный в 1814—15 г.г. М. Ф. Орловым и гр. М. А. Дмитриевым-Мамоновым, отличался удивительной смесью прогрессивных и реакционных стремлений. В составленных гр. Мамоновым «Пунктах преподаваемого во внутреннем ордене учения» имеется, с одной стороны, ограничение самодержавия, упразднение рабства, свобода печати, улучшение положения солдат и т. п., а с другой стороны, введение аристократического правления, упразднение университетов, увеличение числа кадетских корпусов, переселение евреев в малонаселенные местности с насильственным обращением их в православие, «истребление» всех расколов, отрицающих церковный брак, и т. п.

Несколько позже (1816—1817 г.г.) те же Орлов и Мамонов составляют новое тайное общество под названием «Орден русских рыцарей». Об

---

[1]) «Записки И. Д. Якушина», М. 1905, стр. 6—8.

[2]) «Воспоминания о пережитом и перечувствованном» А. П. Беляева, «Р. Ст.» 1880, № 12, стр. 831—832.

этой организации, повидимому, также не вышедшей из стадии подготовительной, известно очень мало [1]). Дмитриев-Мамонов составил по французски и напечатал в количестве 25 экземпляров брошюру «Краткие наставления Русскому Рыцарю», о которой в одном доносе говорилось, что в ней «выписками из священного писания прикрыта цель общества». Эту свою работу он рассматривал лишь как введение к более обширному труду, долженствовавшему служить подробной программой деятельности общества. Сам он не чувствовал себя в силах взяться за это дело. Но он полагал, что друг его Орлов на это способен. И Орлов, действительно, такую попытку делает, он работает над «конституционным катехизисом». К сожалению, этот катехизис или не был написан, или был впоследствии уничтожен самим автором. Но общее направление его, а следовательно, направление всей предполагаемой деятельности ордена по письмам Мамонова восстановить мы все же можем.

Прежде всего следует установить, что наши Русские Рыцари значительно полевели. Мамонов, повидимому, даже в своих «Наставлениях» высказывает идеи, выходящие за рамки дозволенного. Во всяком случае, цензура эту брошюру первоначально запрещает. «Надоедливостью и настойчивостью», по его словам, а также ложью (он заявил, что рукопись—перевод, сделанный 30 лет назад) он добивается ее напечатания. В этом он видит «маленькую победу (правда, очень маленькую) ясно выраженных либеральных идей над предрассудком». Он побуждает в своих письмах Орлова к смелости. «Не нужно ограничений и осторожности,—пишет он ему,—все это вызывает мысль о хитрости и слабости... Истины смелые, полезные, простые—пусть они одни выплывают на поверхность. На правду слов немного»... Он не удовлетворен, очевидно, тем планом «катехизиса», которым поделился с ним Орлов. Не то, чтобы он не одобрял этой работы, но он желал чего-либо более обширного. «Катехизис всегда нечто такое, что пахнет учеником, или церковью, или масонством». И он набрасывает схему, по которой должен быть составлен такой труд. В одной из глав говорилось бы «о религиозной и политической терпимости, а по этому поводу и о свободе печати», т.-е., несомненно, имеется в виду защита терпимости и свободы. «Самое существенное,—писал он,—в том, чтобы вложить в наши сочинения такую закваску, которая вызовет брожение умов». Он не против революционных методов, очевидно, в противоположность Орлову. «Великое искусство руководителей революции,—поучает он его,—состоит в том, чтобы поставить своих агентов в невозможность отступить...». Если бы умы оставались спокойными, деспотизм только радовался бы. Кто хочет бороться против деспотизма, тот должен быть враждебен покою, осторожности, равномерности. В заговоре нужны тайна, секрет, но это—«секрет истины, наполненной порохом, нужно ее взорвать". И разве вы не разрушите здания, которое закрывает общую перспективу в день сражения или преграждает вам путь?

По выражению одного современника, «дюжий» Орлов и «бешеный Мамонов» хотели «стряхнуть абсолютизм в России». И это верно. При всех аристократической подкладке составлявшихся ими проектов, они были республиканцами. В сохранившейся в бумагах Мамонова схеме преобразований—прототипе позднейших конституционных построений—проектируется народное вече, состоящее из двух палат: палаты вельмож и

---

[1]) См. В. И. Семевский «Политич. и обществ. идеи декабристов», стр. 380—415.

палаты мещан. Царя Мамонов не хотел оставить даже только для царствования, а не для управления. Это видно хотя бы из того, что в разгроме испанских кортесов Мамонов усматривал «плачевный пример того, что щадить тиранов значит приготовлять, ковать на себя оковы более тяжкие чем те, которые хотят скинуть... Кортесы разосланы, распытаны, к смерти приговариваемы, и кем же?—скотиною, которому они сохранили корону».

Признавая веротерпимость (сначала, как мы видели, на этот счет у них дело обстояло очень плохо), Орлов и Мамонов, все же, считали необходимым, чтобы православие было государственной религией. На эту позицию станут и их преемники по тайным обществам, враждебные аристократии. В палату вельмож, по конституции Мамонова, должны входить кроме наследственных вельмож также и избираемые «простые» дворяне. При этом вельможи обязательно должны быть православного вероисповедания, прочие же могут быть иноверцами, если их исповедание преобладает в округах, от которых они выбраны. Последнее условие ставится и относительно депутатов «нижней» мещанской палаты. Что касается духовенства, то оно особых депутатов не имеет. Мамонов так же, как впоследствии Пестель, низводит духовенство на положение государственных чиновников. Это говорит он—«не государственное сословие, а класс служителей государства: они служат при алтарях, как артилерист при своей пушке, как деревенский мэр наблюдает за чистотою улиц и безопасностью населения».

Этот взгляд на духовенство, как на блюстителей чистоты и безопасности, несомненно, заимствован у французских просветителей и революционеров. Если те говорили о попах, как о сторожах при сумасшедших, то в этой большей резкости выражения сказывалось их воинствующее отношение к религии: они мирились с церковной организацией, как с неизбежным и пока-что неустранимым злом. Русские Рыцари же при всех своих революционных аллюрах оставались представителями той части земледельческого класса, которая была заинтересована в смягчении, но не в устранении феодального режима [1]). Поэтому в церковной организации они видели не столько врага, сколько соперника. Церковь, лишенная своего экономического могущества, превращенная, как при Наполеоновском режиме во Франции, в одно из подчиненных колес государственного механизма, была бы той духовной полицией, услуги которой оказались бы неоценимыми, а зло... зла в ней пожалуй и не было бы.

В нашем изложении мы не можем останавливаться сколько-нибудь подробно на биографии тех деятелей изучаемого общественного движения, которые не представляли собой выдающихся по личным взглядам или по

---

[1]) Чрезвычайно характерным нам представляется то обстоятельство, что Орлов и Мамонов принадлежали к числу богатейших землевладельцев в России. Одно только имение Орлова с заводом, оценивавшееся им самим в 1,290.000 рублей, содержало 23.000 десятин земли, а у него таких имений было несколько. Состояние гр. Дмитриева-Мамонова было еще больше. Он был владельцем свыше 12.000 крестьян мужеского пола, ежегодно дававших ему доход свыше 76.000 рублей. Его земельная владения были расположены в десяти губерниях и доходили до 90.000 десятин. Оба они принадлежали к родам, взысканным милостями Екатерины за «особые» услуги. Орлов был родным племянником, а Мамонтов сыном фаворитов.

своей типичности борцов с религией. Но личное отношение Мамонова к религии достаточно показательно для представляемой им общественной группы.

Этот весьма образованный, чуткий к человеческим страданиям, остро реагировавший на политический гнет и на общественные несправедливости человек [1]), был в то же время человеком крайне свободомыслящим в отношении религии. Он был деистом-вольтерьянцем. Он не посещал храм божий и поведение его настолько скандализировало властей духовных и светских, что сам московский митрополит Филарет явился к нему однажды на дом и уговаривал говеть. Успеха эти увещания не имели, и Мамонова оставили в покое. В своем дневнике он с большой резкостью отзывается о богословии и богословах. Нечестивые творения безбожников, говорит он, гораздо меньше содействовали распространению неверия, чем те трактаты, которыми бытие бога доказывается. «Не разумнее ли было бы меньше говорить и писать, а больше чувствовать, мыслить и, главное, действовать так, как бы мы готовились предстать пред бога... Но дело в том, что ведь так легко пачкать бумагу... и так трудно быть добродетельным... ради одной добродетели! Есть даже что-то неловкое, смешное в тех приемах, к которым прибегают эти непрошенные защитники божества, когда они берутся об'яснить предвечные тайны и оправдывать существование нравственного и физического зла. Почти всегда они придают божеству мелочность своих собственных воззрений».

Таким образом, мы видим, что при очень далеко идущем религиозном свободомыслии, при явно пренебрежительном и даже отрицательном личном отношении к церкви, Мамонов в своих политических предположениях намечает сначала реакционные мероприятия против евреев и раскольников, а потом, перейдя к принципам религиозной терпимости, делает ряд уступок православию, как государственной религии. Эта позиция обща ему с основным течением среди декабристов и, быть может, всего лучше характеризует их классовую ограниченность, их неспособность выйти из рамок, намеченных умеренными течениями буржуазной революции во Франции.

Не меньший интерес, чем тайное общество Русских Рыцарей, представляет для нас «Союз Благоденствия», образовавшийся в 1816—17 г.г. Здесь также мы находим лишь слабые следы того, порой крайнего, свободомыслия в отношении религии, которое было распространено в либеральных кругах русского общества. Рассказывалось, правда, что на одном из совещаний, предшествовавших организации Союза Благоденствия, при обсуждении вопроса о присяге, возник спор о том, приносить ли эту присягу над евангелием, или над шпагою. Можно было бы предположить, что одни из спорящих стояли на точке зрения устранения религиозного момента из присяги, другие же были его сторонниками. Но поскольку тут же и с неменьшим пылом дебатировалось, какая присяга будет «самой заклинательной», следует думать, что принципы в этих спорах играли роль, в лучшем случае, второстепенную.

И в самом деле, «Законоположение Союза Благоденствия», или «Зеленая Книга» представляет собою на первый взгляд прямое опровержение всех толков о безбожии его основателей. Правда, философское вступление к нему носит на себе черты трафаретного исповедания деизма. За-

---

[1]) На этой почве он заболел психическим расстройством в 1817 г. и вследствие болезни выбыл из рядов освободительного движения.

коны природы, говорится в нем, постоянны и неизменны. Случайности нет места ни в области явлений физических, ни в области явлений нравственных, ибо «творцу случайность неприлична». Мир создан для «общего сохранения и блага», поэтому в нем должна быть «непременная справедливость». Эта непременная справедливость «знаменуется согласием частной ее цели с целью творца», т.-е. справедливым во всех случаях бывает лишь то, что соответствует основному закону природы—общему сохранению существ и основному общественному закону—соблюдению блага общего. Отсюда выводятся все принципы нравственности и политики, причем, таким образом, из нравственности и политики как будто совершенно исключаются традиционные религиозные основы.

Но уже в § 7 того же вступления утверждается, что «истинная вера» является непременной принадлежностью добродетели, а суеверие и безбожие, с знаком равенства между ними, включены в число таких пороков, как невежество, лихоимство, подлость, презрение к отечеству и равнодушие к несчастию ближнего. А дальше, уже в полном противоречии с исходными положениями, провозглашается, что «творец» имеет особые виды насчет нашего отечества и предназначил Россию к возведению на весьма высокую степень величия и благоденствия (кн. 1, § 1).

Из «общих законов Союза Благоденствия» мы узнаем затем, что, хотя при приеме в свои члены Союз и не взирает на различие сословий и состояний, но лица, которые не исповедуют христианской веры, в него приняты быть не могут. Эту участь неверующие и не-христиане делят с «женским полом» и «вообще всеми людьми развращенными, порочными и низкими чувствами управляемыми». При приеме в члены, все таки, присяги на евангелии не требовалось, а давалась лишь подписка о подчинении законам и властям Союза. Но за то члены Союза обязаны были распространять такие, например, «истины»: «что человек не иначе как с помощию веры, может преодолеть свои страсти, противостоять неприязненным обстоятельствам и таким образом шествовать по пути добродетели; что вера наша состоит не в наружных только признаках, но в самых делах наших; что святые поучения ее не токмо не отстраняют нас от общественных обязанностей, но, напротив, истинный христианин есть наилучший семьянин и вернейший сын отечества и деятельнейший слуга его». В разговорах о воспитании юношества они должны стараться убеждать, между прочим, в том, «что укрепление молодого человека в правилах веры и приверженности к оной есть сильнейшее средство к образованию его нравственности» и что «лучшее для женского пола и достойнейшее оного поприще состоит в воспитании детей сходно в правилами добродетели и веры» [1]).

В политическом отношении программа Союза Благоденствия является еще более убогой. И при всем том в члены этого союза входили люди, соединявшие крайнюю степень религиозного свободомыслия с политическим радикализмом. Вряд ли с их стороны в принятии столь мало отвечавшего их взглядам устава было подчинение более умеренному большинству. Вероятно, в этом следует видеть проявление столь естественного для всякой буржуазной идеологии маккиавелизма. Союз Благоденствия стремился привлечь в свои ряды самые широкие круги образованного русского общества,—в нем уничтожалось «различие гражданских состояний и

---

[1]) «Законоположение Союза Благоденствия» приведено в приложении к «Общественному движению в России при Александре I» А. Н. Пыпина, стр. 547—576.

званий»,—и поэтому все, что могло оттолкнуть людей умеренных, должно было быть исключено и его «Законоположения». И наоборот, сюда должно было быть включено все то, что могло сделать его охват наиболее широким. Лицемерие здесь доходило до того, что членам его запрещалось входить в общества, «кои правительством не одобрены», хотя сам Союз на одобрение своего существования со стороны правительства явно не рассчитывал. Александр I, прекрасно знавший о существовании Союза и даже читавший его устав, имел все основания говорить своим приближенным, что хотя в этом уставе все было прекрасно, но полагаться на это никак не возможно, потому что «большая часть тайных обществ при начале своем имеют почти всегда только цель филантропическую, но потом эта цель изменяется и переходит в заговор против правительства».

Отчасти это подтверждается показанием Пестеля на следствии. «Тайное наше общество было революционное с самого начала своего существования и во все свое продолжение не переставало никогда быть таковым... Содержание Зеленой Книги Союза Благоденствия было не что иное, как простой отвод от настоящей цели на случай открытия общества и для первоначального показания вступающим членам, коим всем после вступления делалось сие совершенно известным». Как замечает В. И. Семевский [1]), эти слова Пестеля являются преувеличением. И мы, действительно, знаем, что в Союзе постоянно происходила борьба между умеренными и революционно настроенными его участниками. Сам Пестель долго не входил в Союз по несогласию с его уставом, а войдя, стал добиваться введения более радикальной программы. Но, несомненно, для очень многих указываемая Пестелем тактика казалась и необходимой и допустимой.

3. Религия в конституционных проектах Н. М. Муравьева и П. И. Пестеля.

Как рассказывал на следствии Пестель, после преобразования Союза Благоденствия и разделения его на два общества—Северное и Южное, нового устава написано не было и было постановлено в то же время вообще ничего писанного в обществе не иметь и ничего в будущем не писать. Жизнь, однако, пред'являла свои требования. В частности, вопрос о будущем политическом и общественном строе России вставал перед членами тайных обществ с такой настоятельностью и возбуждал между ними столько несогласий, что создание писанной программы, фиксирующей положительные стремления декабристов, стало неизбежным. Проектами такой программы и являются конституция Никиты Муравьева и «Русская Правда» Пестеля. В обоих этих проектах с полной определенностью выразились два главных течения в революционном движении начала XIX века.

Конституция Никиты Муравьева—программа Северного общества—рисует будущий строй России в виде конституционно-монархической федерации с цензовым избирательным правом, благодаря которому власть должна принадлежать крупному и среднему дворянству. При этом предполагалось освобождение крестьян от крепостной зависимости, но владение землей оставлялось за помещиками, и лишь в позднейшей переработке намечено было наделение крестьян нищенским наделом «для оседлости», т.-е. для прикрепления их к помещичьим хозяйствам. Эта консти-

[1]) «Общ. и политич. идеи декабристов», стр. 434.

туция пользовалась большим или меньшим одобрением членов Северного общества, бывших в своем большинстве офицерами гвардии. Надо, однако, здесь же заметить, что сам Н. Муравьев не принадлежал к числу особенно больших поклонников монархии, и если ввел в своей конституции монархический принцип, то, как он говорил, это было завесой, скрываясь за которой удобнее было организовать ряды. Социальная же тенденция этого проекта совершенно ясна: помещичьим капиталам предоставлялась широкая возможность дальнейшего укрепления на расчищенной от обломков феодализма почве и в то же время открывались шлюзы для развития торгового и промышленного капитала. Народ—крестьяне и рабочие связывались по рукам и ногам и беспомощные отдавались в жертву помещичьей и капиталистической эксплоатации. Это—отчасти тот социальный строй, который мы наблюдали до мировой войны в Пруссии.

«Русская Правда» (и ее дополнение «Государственный Завет») Пестеля—конституция республиканская и демократическая. Из проектируемого им государственного строя, по его выражению, должна быть удалена «даже тень аристократического порядка» как «феодального», так и основанного на богатстве. Но демократию Пестель понимал достаточно своеобразно. Так, выборы в верховное законодательное учреждение он входит двустепенные, а верховный собор—орган, осуществляющий «верховно-блюстительную» власть, состоит из пожизненных членов — «бояр» и служит для укрепления консервативного начала. По плану Пестеля освобождение крестьян совершается принудительным порядком, причем крестьяне освобождаются с передачей им половины обработывавшейся ими земли. Но только у крупных помещиков земля отчуждается безвозмездно. Помещики мелкие и средние получают выкуп. Полученную землю крестьяне выкупают в течение 10—15 лет, внося оброк. Крупное землевладение (до 5 тысяч десятин) сохраняется, потому что, как говорил сам Пестель, «освобождение крестьян от рабства не должно лишить дворян доходов, ими от своих поместий получаемых». Священный принцип собственности и не менее священное право дворянской эксплоатации сохраняются в неприкосновенности.

Программа Пестеля намечала революционное освобождение созревавших в стране буржуазных отношений и служила отчасти интересам буржуазного капитала, но также и той части дворянства, которая в своей хозяйственной деятельности была вынуждена подчиняться законам мирового рынка. Она пользовалась сравнительно малым успехом среди членов Северного общества, в большинстве кровно связанных с крупно-поместным дворянством и с верхами служилой аристократии, но за то в Южном обществе, где преобладали представители среднего дворянства и профессионалы-военные, она принималась с большим энтузиазмом. «Александровские радикальные офицеры, — говорит М. Н. Покровский, — были, прежде всего, помещики и классовых интересов не забывали, даже мечтая о русской республике».

Какой же политики держались авторы конституционных проектов в вопросах о религии и церкви? Какую роль уделяли они религии и церкви в той русской республике, о которой они так трезво мечтали? В своем большинстве ведь они были людьми нерелигиозными, а очень многие из них были людьми, отрицательно относящимися ко всякой религии.

По своему философскому отношению к религии Никита Муравьев был деистом. Но одно дело философия, а другое дело политика. Переходя на

почву практической политики, Н. Муравьев поступает так, как всегда поступали в таких случаях практические политики: он подчиняет принцип выгоде и расчету. Расчет же его состоял в том, чтобы поставить религию и церковь на службу господствующим социальным группам. Учитывая, несомненно, столь богатый опыт французской революции, он делает все возможные уступки и религии, и церкви. Во вступлении к первой редакции своего проекта конституции он пишет: «Опыт всех народов и всех времен доказал, что власть самодержавная равно гибельна для правителей и для общества, что она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого рассудка». «Святая вера наша», таким образом, как доказал столь обширный и богатый опыт, может мириться только с ограниченной монархией. Ее правила ясно доказывают это. И как мы увидим ниже, Никита Муравьев при необходимости готов был жонглировать аргументами политического богословия. Другое дело, конечно, насколько это ему удавалось.

Православная вера остается, разумеется, государственной религией. Священнослужители ее получают жалованье из государственной казны, и в уважение к тому положению, которое они назначены занимать в обновленном строе, они освобождаются от постойной и подводной повинностей. В первой редакции проекта даже было сказано, что земли, принадлежащие церквам, остаются за ними навсегда. Намечалось также освобождение духовенства от всех налогов. Конечно, если бы православное духовенство представляло собою значительную силу, Н. Муравьев пошел бы и на дальнейшие уступки ему. Члены Северного общества скорее жалели о том, что православное духовенство бедно и некультурно. По словам декабриста Лунина, тайное общество желало, чтобы «положение духовенства, вполне обеспеченное, сделало его независимым и способным к исполнению своих обязанностей».

Какое же положение занимают священнослужители прочих культов? — Только терпимое. Если они не нарушают «законов природы и нравственности», то им обеспечивается отправление богослужения «по совести и чувствам своим». Никаким иным покровительством со стороны государства они не пользуются. Эту терпимость, при наличии привилегий православному культу, никоим образом нельзя рекомендовать, — что не раз в нашей литературе делалось, — как полную свободу совести. Точно также, при этом условии, не является провозглашением полной свободы совести и нижеследующий пункт в отделе о правах народного веча: «Народное вече не имеет власти ни постановлять, ни запрещать какое-либо вероисповедание или раскол. Вера, совесть и мнение граждан, пока оные не обнаруживаются противозаконными действиями, не подлежат власти народного веча. Но раскол, основанный на разврате или на действиях противоестественных, преследуется на основании общих постановлений», Дело в том, что православная вера поставлена над всеми прочими культами и этим свобода совести естественно ограничена. С другой стороны, самая постановка вопроса показывает, что внеисповедное состояние граждан не допускается. А свобода совести без права внеисповедности — пустой звук.

Никита Муравьев был воспитан французским якобинцем, который, по словам одного современника, «с младенчества старался якобинизировать его». Настоящего якобинца, однако, из него не вышло. Зато Пестель, хотя и не подвергался с младенчества якобинской обработке, многими чертами своего ума и характера отвечал тем особенностям, которые со-

ответствуют психологическому типу якобинца. В литературе его постоянно сравнивают с Робеспьером. Он узок, фанатичен и по своему — умственно — религиозен; он глубоко проникнут революционным энтузиазмом и с полной искренностью верит в свой мессианизм. Прекрасно его характеризует Н. П. Павлов-Сильванский [1]). «Холодный, логический ум, непреклонная воля и смелая, надменная уверенность в своих суждениях и в своих силах, в своем праве на господство над другими людьми — таковы основные черты личности Пестеля, рано создавшие ему славу исключительного по своим дарованиям человека. Вера в силу логики, в математическую точность логических заключений, вера в силу разума составляли отличительные свойства его ума. Подобно французским мыслителям XVIII-го века и начала XIX-го, он в своих решениях политических вопросов не считался с сложными условиями исторической обстановки и верил в возможность немедленного, неуклонного осуществления идеи во всей ее логической чистоте. Истинный сын своего времени, великой французской эпохи, он, подобно якобинцам и подобно родственному им по духу Наполеону, верил в торжество идеи и в возможность осуществления своего идеала резким насильственным революционным путем, вопреки каким бы то ни было общественным условиям места и времени. Этим духом времени об'ясняются те положения «Русской Правды», которые на первый взгляд кажутся странными по своей крайней прямолинейности».

К этой характеристике мы хотели бы прибавить только одно: Пестель был якобинцем, одетым в мундир полковника русской армии. Отсюда, наряду с крайней и наивной прямолинейностью, приводящей его к странным, чтобы не сказать хуже, выводам, мы находим у него политический расчет, по своей недалекости резко дисгармонирующий с действительно выдающимся в нем и даже гениальным. Это сказывается особенно в тех частях «Русской Правды», которые касаются религиозного вопроса и смежных областей. Но прежде, чем приступить к анализу этой части его построений, посмотрим, во что и как верил он в жизни.

— Пестель был человек с большими и, для своего времени, разносторонними знаниями. Основы его мировоззрения определялись в значительной мере рационалистическим влияниям французской до-революционной философии. Эта философия, однако, не могла полностью вытеснить тех иррациональных понятий, которые были заложены в нем чисто лютеранским воспитанием, полученным под руководством немца воспитателя в учебных заведениях Гамбурга и Дрездена. В возрасте 17-ти лет он поступил в старший класс пажеского корпуса. До этих пор, как он показывал на следствии, он «не имел ни малейшего понятия» о политических науках. В число политических наук Пестель включает также просветительную французскую философию. На вопрос следственного комитета об источнике заимствования и времени зарождения «вольнодумческих и либеральных мыслей», он отвечал: «Я никакого лица не могу назвать, кому бы я мог именно приписать внушение мне первых вольнодумных и либеральных мыслей, и точного времени мне определить нельзя, когда они начали во мне возникать: ибо сие не вдруг сделалось, а мало по малу и с начала самым для себя неприметным образом». Из этих слов его ясно, что никакого переворота в мировоззрении он не переживал и что прежние традиционные понятия вытеснялись новыми в порядке возникновения сомнений и запросов. У большинства декабристов, насколько это можно проследить, вытеснение традиционных воззрений происходило в более бурных формах и оттого чистка их

мозгов бывала более радикальной. Радикализм Пестеля развивался преимущественно по линии политической, а, так сказать, философская сторона его мировоззрения, включая сюда и отношение к религии, испытывала изменения лишь строго в той мере, в какой этого требовали его новые взгляды на «благополучие и благоденствие стран и народов». Философия у него была в подчинении политике.

Пестеля нельзя назвать даже деистом по его религиозным верованиям. В письме родителям из крепости он пишет: «Вы знаете, как искренно я вам всегда говорил о своих религиозных чувствах. Вы знаете, что я всегда верил в бога, создателя нашего, но что вера моя в Иисуса христа была слабее». Другими словами, он только сомневался в христианских догматах; бессмертие души, очевидно, не соблазняло его, а с политической точки зрения, с которой этот вопрос так часто разбирали французские материалисты, оно должно было представляться ему учением вредным. Зато в крепости, готовясь к казни, отрешившись уже от всякой политики, он без особенных усилий вновь обретает полную веру «в нашего спасителя» и в ней находит счастье и утешение. «Я вижу жизнь в другом виде, — пишет он в том же письме, —и смерть содержит для меня восхитительные надежды». И затем, на пути к виселице, он с христианским благочестием проделывает все, что в подобных случаях требуют от своих чад попы лютеранские и православные. По выслушании смертного приговора он на коленях перед пастором вспоминает евангельского разбойника, а поднимаясь на эшафот, целует крест из рук православного попа.

Многое в психологии Пестеля представляет для нас загадку, потому что резко противоречит фактам и собственным его высказываниям. Мы, например, не имеем права сомневаться в истине и нелицемерностии его заявления о том, что он всегда и вполне верил в бога. Но вера обычно гнездится в человеческом сердце и прочна только тогда, когда разум и логика бессильны, или не заинтересованы в том, чтобы поколебать ее. У Пестеля же, оказывается, именно разум и логика, стояли на страже веры, а сердце и чувства отказывали ей в признании. В дневнике Пушкина после разговора с Пестелем в 1821 г. записана фраза Пестеля, поразившая поэта, повидимому, именно, как психологическая загадка: «Мое сердце материалистично, но разум мой отказывается следовать за ним». А перевес у него разума над сердцем отмечали все близко знавшие его. В этой фразе могло, конечно, содержаться и травиальные противопоставление бога нравственного богу логическому, бога-провидения богу-первопричине, т. е. другими словами, Пестель не обладал потребностью в вере, а только признавал неспособность своего разума материалистически отвергнуть начало бытия. Но в таком случае, вряд ли остановили бы эти слова внимание Пушкина, целое утро пробеседовавшего с Пестелем на темы «метафизические, политические, нравственные и проч.».

Если мы все таки признаем в Пестеле наличие чисто рассудочной веры, столь обычной у образованных людей, воспитанных в протестантизме, то тогда вопиющей бессмыслицей покажется высказанное им в беседе с Поджио и подтвержденное им самим на следствии намерение после революции удалиться в монастырь. «Удалюсь в Киево-Печерскую лавру и сделаюсь схимником», — передает его слова Поджио. Поджио изображает дело так, что этот шаг Пестель якобы хотел предпринять, чтобы «приняться за веру», т. е. для борьбы с религией. Это явно нелепо, и Пестель, несомненно, был прав, когда с возмущением написал, что это показание «столь же злостно, сколь и ложно». Он вообще давал свои показания с кристальной искренностью. Но в таком случае, если

принять в серьез это заявление Пестеля, — а иначе расценивать его у нас нет никаких оснований, — выходит, что к религии от относился не только рассудочно, не только по протестански. Принять схиму в православном монастыре после совершения дела своей жизни можно лишь при наличии глубокой религиозной потребности. Если бы Пестель собирался после революции отойти от дел только политически, он сумел бы сделать это гораздо более достойным образом.

Пестель утверждал, что «для образования нравов нужны века; но что подлежит исправить правление, от коего уже и нравы исправятся», — показывал противник Пестеля, умеренный Бурцов. Сам Пестель в своих показаниях писал: «Я видел, что благоденствие и благополучие царств и народов зависит по большей части от правительств». Этим взглядом его, целиком почерпнутым из философско-политических прописей XVIII-го века, об'ясняется то, что он с чрезвычайным пренебрежением относился к вопросу о непосредственной работе в народных массах с целью поднятия их духовного и культурного уровня, а все свое внимание сосредоточил на том, чтобы «исправить правление». Руководством для такого исправления и должна была служить «Русская Правда».

Вопрос о религии в государственной жизни, в связи с указанным взглядом Пестеля на роль правления, решается с полной прямолинейностью: религия — это одна из основ гражданского общества. Права человека основаны на его обязанностях. Первая обязанность человека — самосохранение. Вторая обязанность—это та, которая наложена на человека «от бога посредством веры». Но так как «бог, творец вселенныя, есть творец и законов природы, нужд естественных», то вне веры существование человека в гражданском обществе есть существование вне обязанностей, а следовательно, и вне прав. Этот вывод неизбежен и только им определяется решение вопроса о веротерпимости, о свободе совести, об отношении государства к церкви.

Одним из зол русской жизни Пестелю представляется многообразие племен. Единственным средством устранить это зло было, по его мнению, насильственное превращение всех населяющих Россию племен в один народ русских, с уничтожением даже названий этих племен, с введением единого российского языка. На пути к этому всеобщему обрусению стоят, в первую очередь, вероисповедные препятствия. Как же хотел преодолеть их Пестель? Отнюдь не отделением церкви от государства и провозглашением религии частным делом каждого гражданина. Такая мысль совершенно чужда ему. Он также далек от мысли о необходимости полной свободы совести. И даже веротерпимость, в некоторой дозе присутствовавшая в проекте Никиты Муравьева, провозглашена в «Русской Правде» довольно двусмысленно. Соответствующее место «Русской Правды» гласит, что православная вера является господствующей, «все прочие христианские исповедания, ровно как и все инородные веры дозволяются в России, если только не противны они российским законам духовным и политическим, правилам чистой нравственности и не нарушают естественных обязанностей человека». Таким образом, православной религии не только оказывается государственное покровительство, но ей (духовные законы) подчиняются все прочие вероисповедания [1]).

---

[1]) В „Русской Правде“ имеется высказывание, которое проф. М. В. Довнар-Запольский („Идеалы декабристов“, М. 1907, стр. 353) толкует, как „ свободу совести в в собственном смысле“. Место это гласит: „Внутренняя вера есть неорганиченная собственность каждого человека, как существа разумного, не имеющего ни малейшей

Допуская иноверные исповедания, Пестель ограничивает их свободу самым деспотическим образом. Он считал необходимым запретить «все действия» этих исповеданий, которые противоречат духу законов христианских. Так, магометанам должно быть запрещено многоженство. К кочующим народам он предлагает посылать миссионеров. К евреям он относится с большой враждебностью. Отмечая громадное влияние раввинов на низкий духовный уровень еврейского народа, он в то же время считает возможным обратиться к тем же раввинам, чтобы с их помощью бороться против обособленности евреев. Он даже не прочь русским войском помочь еврейскому народу для завоевания особой территории в Малой Азии, на которой основалось бы еврейское государство.

Распространение православия вообще представлялось Пестелю делом крайне важным. Этим должно заниматься особое министерство — духовных дел. Министр духовных дел должен быть из духовного звания. Вообще православному духовенству в соответствии с важностью возлагаемых на него функций, должно оказываться особенное покровительство и о благосостоянии его должно особенно заботиться. Так как положение духовенства «горько и жалостно», то необходимо «все средства употребить для доставления ему совершенно приличного содержания». Особенно важно, чтобы приходские священники «не были принуждены сами заниматься земледелием и беспокоиться о своем пропитании». С целью повысить нравственный уровень духовенства Пестель предлагает ввести возрастный ценз: в монахи никто не должен поступать, не достигнув 60 лет, а в белое духовенство — ранее 40 лет.

Пестель прямо говорит, что духовенство должно быть не особенным сословием с известной независимостью, а «частью правительства», чиновниками государства. По существу, он так же, как до него Мамонов низводит церковную организацию до подчиненной роли «артиллериста при своей пушке» или наблюдателя за чистотой и безопасностью. Не веря в самодеятельность народа, становясь в позу его освободителя и благодетеля, он берет от церкви всю ту пользу, какую она может дать, стремясь в то же время обезопасить новый социальный порядок от слишком хорошо известных ему ее захватнических тенденций.

4. Агитационные методы декабристов.

Декабристы — и первый из них. Пестель — были прежде всего и главным образом заговорщиками. Об агитации в народных массах думали только немногие из них, и только единицы действительно обращались с живым словом к народу или, правильнее сказать, к солдатам. Примеров агитации литературной в их истории имеется слишком мало. Не считая прокламации, распространявшейся в дни восстания Семеновского полка, происхождение которой не установлено, мы имеем только три образца такой литературы, один из которых, к тому же, не был закончен своим автором и из стадии кабинетного обсуждения так и не вышел. И только один — «Православный Катехизис» Сергея Муравьева-Апостола — был обнародован и достиг слуха тех, для кого он предназначался.

ооязанности давать в том отчет кому бы то ни было, но вместе с тем и неимеющего права от других такого отчета требовать". Такую „свободу совести" без малейшего затруднения примут сторонники самого принудительного режима в вопросе об отношении церкви к государству. В политической трактовке свобода совести означает только одно, а именно право каждого принадлежать к любому вероисповедению или не принадлежать ни к какому, стоять вне церкви.

Интересуясь, прежде всего, отношением декабристов к религии и церкви, мы остановимся на обеих этих попытках лишь для того, чтобы иллюстрировать высказанную раньше мысль, что атеизм и другие формы религиозные свободомыслия, при всей их распространенности среди декабристов, служили исключительно для внутреннего употребления и старательно скрывались ими во всех тех случаях, когда им приходилось вступать публично. И больше того, в публичных выступлениях они за правило почитали пользоваться тем самым религиозным обманом, ненавидеть которой они умели не хуже своих учителей — французских философов. Выясняя эти обстоятельства, мы в то же время, естественно, будем вынуждены указанной тактике противопоставить другую, подлинно демократическую и революционную, применявшуюся левым крылом движения.

Никита Муравьев. человек совершенно не верующий в христианские догматы, сочиняет «Любопытный разговор» на манер катехизиса и в нем пытается сделать доступным сознанию простолюдина — солдата, крестьянина, мещанина — требования представительного правления. Исходит он при этом именно из христианских догматов. На вопрос, откуда проистекает свобода „Катехизис свободного человека“ (таково другое название рассматриваемого произведения) дает следующий ответ: «Всякое благо от бога. Создав человека по подобию своему и определив добрым делам вечные награды: а злым — вечные муки, он даровал человеку свободу. Иначе несправедливо было бы награждать за доброе, по принуждению сделанное, или наказывать за невольное зло». Установив далее, что не все люди свободны, что меньшинство поработило большинство, т. е. умышленно подставив на место философского понятия свободы воли понятие политической свободы, катехизис следующим образом об'ясняет причину этого порабощения: «Одним пришла несправедливая мысль господствовать, а другим подлая мысль отказаться от природных прав человеческих. дарованных самим богом». На вопрос: «Не сам ли бог учредил самодержавие?“ дается ответ: „Бог во благости своей никогда не учреждал зла». Но говорят ведь: «Несть бо власть, аще не от бога? Злая власть не может быть от бога», — отвечает катехизис и аргументирует в свою очередь от писания: — Всякое древо доброе доброты плоды творит..., всякое же древо, не приносящие плодов добрых, будет отсечено и ввергнуто в огнь». И здесь же делается вылазка по адресу духовенства: «Хищным волкам в одеждах овечьих, пророчествующим во имя господне, мы напомним слова спасителя: «Николи же знах вас: отыдите от меня делающие беззакония».

Вряд ли есть надобность в наше время доказывать, что политическая агитация доводами от свободы воли и ссылкой на бога, как источник одного только добра, наивна и несостоятельна с теоретической точки зрения. Однако, подобной порочной аргументацией грешили не одни декабристы. Деист Никита Муравьев ,если бы ему сделали упрек такого рода, мог с полным правом сослаться на своих учителей французских философов. В само деле, атеист Гельвеций в своем посмертном сочинении «О человеке» тоже делает попытку катехизировать свою мораль и, между прочим ссылается на то, что зло несовместимо с природой божества [1]).

[1]) „De l'homme“ sect. X, chap. VII. На вопрос, почему должны почитаться священными законы, усовершенствованные наукой и гением, здесь дается ответ: „Потому что превосходные законы, неизбежный плод опыта и просвещенного разума, почитаются откровением самого неба; потому что соблюдение таких законов может рассматриваться, как самый приятный для божества культ и как единственная истинная религия, религия, которую не может запретить никакая власть и даже сам бог, потому зло противно его природе“.

Но и с точки зрения революционной этики, нам кажется, декабристы особенно сурового упрека не заслуживают. Они делали попытки подделаться под религиозные понятия народа, потому что переоценивали влияние религии и думали, что не могут расчитывать на полное понимание с его стороны истинных мотивов замышляемого ими переворота. Выслушав начало сочинения Н. Муравьева, Рылеев сказал: «Напрасно вы не кончите, такими сочинениями удобнее всего действовать на умы народа». Другие декабристы также одобрили эту затею. Рылеев даже согласился докончить катехизис, но по разным обстоятельствам этого сделать не успел. И впоследствии, в практике революционного движения не раз имели место попытки агитации с помощью привычных религиозных понятий и ходячих цитат из священного писания, при чем только в редких случаях наиболее совестливые из революционеров слабо протестовали против использования религиозного обмана для целей революции. Подобного рода методы вполне естественны в тех случаях, когда революционеры оторваны от народа и когда настроения и чувства народа звучат совсем в ином тоне, чем настроения и чувства мелко-буржуазных интеллигентских групп, за этот народ борющихся. Разница в классовой психологии неизбежно побуждает строить самые ненадежные и шаткие мосты, лишь бы установить то единство цели, без которого успех революции заранее подорван.

Н. Муравьев говорил, что «Любопытный разговор» потому остался неоконченным, что он был отвлечен работой над своим конституционным проектом. Это вполне правоподобно, так как движение не доросло ече до агитации, а находилось в стадии выработки программы. Нужно было спешить с программой, установить единство в своих рядах, и только после этого вопрос о подготовке масс мог приобрести настоятельность. Можно даже думать, что для Северного общества, одним из руководителей которого был Н. Муравьев, этот вопрос вообще не представлялся серьезным до самого кануна 14-го декабря [1]).

Идея катехизиса-прокламации, неоконченного, вероятно, за ненадобностью в Северном обществе, перекочевала вместе с черновым наброском Н. Муравьева в Южное общество, где революционные настроения были более зрелы и где почва в солдатской массе уже была в отдельных случаях нащупана. Сергей Иванович Муравьев-Апостол, в руки которого в марте 1822 года попал этот набросок, воспринял идею, но отвергнул текст. Однако, и он осуществил идею не сразу. Она зрела в нем в течение более трех лет, и только неумолимый ход событий, завершившийся восстанием Черниговского полка, привел его к ее осуществлению. «Православный (или иначе—политический) Катехизис» Сергея Муравьева—не столько прокламация, подготовляющая к событию и расчитанная на длительный период распространения, сколько революционный манифест, провозгла-

---

[1]) К числу агитационных средств Северного общества можно было бы отнести несколько песенок, дошедших, по некоторым сведениям, до непосвященных. Но эта „агитация", если и имела, действительно, место, было невольной. В своем показании следственной комиссии А. А. Бестужев рассказывает, что в конце 1822 года Рылеев, находясь „в забавном расположении духа", предложил ему написать совместно что-нибудь либеральное народным языком. Так была сочинена популярная песенка „Ах скучно мне". Несколько подблюдных песенок Бестужев написал единолично. „Сначала,—говорит он,—мы, было, имели намерение распустить их в народе, но после одумались. Мы более всего боялись народной революции, ибо оная не может быть не кровопролитна и не долговременна, а подобные песни могли бы оную приблизить. Вследствии всего, дурачась, мы их певали только между собою... В народ и между солдатами никогда их не пускали; это бы, кроме нравственного вреда нашей цели, могло скоре нас обнаружить, а осторожность была нашим девизом". („Восстание декабристов—Материалы", т. I. ГИЗ, 1922 стр. 458).

шающий восстание и об'ясняющий его мотивы и цель. Поэтому его характеризует насыщенность революционным энтузиазмом, а элемент своеобразной религиозности, присущей его главному автору (С. Муравьеву помогал при составлении катехизиса М. П. Бестужев-Рюмин), сгущен в нем до крайности.

Подполковник С. И. Муравьев-Апостол—личность в высшей степени оригинальная. Знакомясь с ним по воспоминаниям современников, по отзывам о нем его друзей и по клеветам его врагов, прочитывая его собственные показания на следствии, невольно приходишь к мысли, что в этом человеке сошлись типичные черты двух разных эпох. С одной стороны, в нем многое напоминает великих проповедников и революционеров эпохи реформации, пламенно верующих, подвизающихся во имя веры на подвиг и бестрепетно, с восторгом поднимающихся на эшафот, а с другой стороны, перед нами скептический внук Вольтера, обдумывающий свой религиозный манифест с холодным расчетом на темноту русского народа и на суеверия его, которых он отнюдь не разделяет, и полагающий, что солдатам опасно внушать понятия того республиканского равенства, водворить которое в России должны эти самые солдаты своими штыками.

Иная оценка Сергея Муравьева, согласно которой это был искренно с православной точки зрения верующий в революцию наивно гениальный человек [1]), есть ничто иное, как выдумка и решительное пренебрежение к фактам.

Как и все декабристы, Сергей Муравьев-Апостол обеими ногами стоял на классовой почве и в своих политических стремлениях выше земли не поднимался. Его идеализм, вдохновленность, религиозность, революционность—черты далеко не индивидуальные и только выразившиеся в нем сильнее, чем в других. Просто, его лицо обладало более резкими чертами, чем у других декабристов, и оттого меньше внимания обращалось на то, что за этим лицом скрывалось. А именно здесь, в его классовой психологии, мы и находим ключ к его «наивной гениальности» и к его идеалистической вере.

Возьмем его религиозность, как черту, непосредственно относящуюся к нашей теме. «Он был религиозен в высшем значении этого слова,—говорит П. Е. Щеголев [2]).—Он не удовлетворял идеалам обрядового христианства, но его мятежное возбуждение, его жажда революционным путем улучшить жизнь человечества носит на себе все признаки религиозного вдохновения». Это совершенно верно относительно С. Муравьева. Такого рода «высшая» религиозность отмечена еще у А. И. Одоевского—«поэта христианской мысли вне всякой церкви», как характеризовал его Огарев, в ней легко можно заподозрить кн. Е. П. Оболенского [3]) и других. Но откуда бралась эта религиозность? В малой степени это было внушение патриархального уклада, далеко еще не изжитого среди старо-дворянских родов. Отчасти здесь влияло также масонство. Но главным источником следует признать влияние европейской реакции, особенно французской клерикально-политической реакции, возрождавшей, реабилитировавшей и идеализировавшей христианство и возводившей его на уровень социаль-

---

[1]) На такой точке зрения стоит, например, Георгий Чулков. см. „Мятежники 1825 г.“ изд-во „Современные проблемы“, М. 1925.

[2]) „Катехизис Сергея Муравьева-Апостола“ в „Историч. этюдах“, стр. 330.

[3]) В спорах с Рылеевым Оболенский доказывал, что „кроме законов уголовных, гражданских и государственных, как выражения идей свободы, истины и правды, в государственном устройстве должно быть выражение **идеи любви высшей, связующей всех в одну общую семью**“. См. Е. П. Оболенский „Воспоминания“ в „Обществ. движен в России“ т. I, стр. 245.

ной доктрины. Как было сказано в своем месте, упадочные настроения в период Реставрации охватили все слои французского общества, не только образованную часть его, но и народ. Отсюда они распространялись в страны, где французская образованность владела умами. Русская интеллигенция, воспитанная на французских философах, изучавшая французских политических мыслителей, даже думавшая по-французски [1]), не могла избежать этой заразы. И вполне понятно, что чем ближе по своим классовым связям подходили в отдельных случаях русские интеллигенты к идеологам французской реакции, тем легче поддавались они ее воздействию. Левое крыло декабристов, с представителями которого мы ниже ознакомимся, сохраняло верность заветам революционной французской буржуазии и отрицательно относилось к просачивавшимся в их среду идеям религиозного романтизма, потому что их социальное положение мало их к этому предрасполагало. Напротив, декабристы, происходившие из крупного и среднего дворянства и воспринимавшие вследствие этого буржуазное мировоззрение преимущественно в его реставрационном аспекте, обретали в идеализированном христианстве и прочих идеологических отражениях реакции ту «завесу», за которой удобно оставались до нужного момента скрытыми подлинные социальные мотивы их участия в движении.

С. И. Муравьев-Апостол по своему воспитанию был более французом, чем русским: его детство и отрочество протекали за-границей, преимущественно в Париже, влали от всякого русского влияния. Франция как раз тогда переживала послереволюционное похмелье. Буржуазия, кинувшаяся в об'ятия Наполеона, кляла безверие, замутившее «чистые идеи» 89 года, негодовала на якобинскую демагогию, отдавшую власть в руки «толпы», и содрогалась от ужаса и ярости при воспоминании о кровавом терроре. Эти чувства запечатлелись в литературе. И Сергей Муравьев ими также проникнут, ибо иначе опыт Великой Революции в его психике тоже отразиться не мог. Этим влиянием он не умел противопоставить такой критики, которая оправдывала бы, а не осуждала «преступления» революции и об'ясняла истинные причины ее крушения. Подобное навеянное западной реакцией отношение в Французской революции отмечено у многих декабристов-республиканцев. Чрезвычайно ярко оно сказалось, между прочим, у Рылеева, самого близкого из всех декабристов по своим связям к русским буржуазным кругам. Но самая идея революции всеми этими влияниями отнюдь не устранялась. Русская действительность не давала ей замены, наоборот, именно русская действительность питала ее. Отсюда у декабристов типа Сергея Муравьева своеобразная амальгама пылкой революционности с религиозностью «в высшем значение этого слова». Как натура крайне импульсивная, увлекающаяся до самозабвения, Сергей Муравьев доходит до неподдельной веры в придуманную им идею революции во имя заветов христа. По крайней мере, из всех свидетельств той эпохи можно вывести заключение, что сознательного лицемерия в его действиях не было. Но в то же время, наблюдая его действия и выслушивая показания его собственные и современников, мы приходим к убеждению, что Сергей Муравьев был в высшей степени виновен в классовом лицемерии, проявившемся в обмане народа. Ибо весь эпизод с

---

[1]) Между прочим, С. Муравьев написал свой „Катехизис“ по-французски и перевел его на русский язык вместе с Бестужевым и Рюминым в ночь перед восстанием.

«Православным Катехизисом», как программой восстания Черниговского полка, есть вопиющий обман с подчеркнутой классовой подоплекой. А главный автор этого обмана Сергей Муравьев вовсе не заслуживает тех дифирамбов, на которые обычно так щедры в отношении его присяжные историки, подкупленные его идеалистическим порывом и сами склонные верить в «зиждительную силу религиозной страсти».

Подлинная революционность всегда определяется отношением революционеров к народным массам, без прямого участия которых революция немыслима. Декабристы расчитывали на содействие той части народа, с которой они, по своему положению, ближе всего соприкасались, на армию. Лишь немногие из них задавались вопросом о более широком участии народа в движении. Как же относились декабристы к участию солдат в их предприятии? Большинство из них смотрело на армию, как на слепое орудие, которым они воспользуются в силу внешнего авторитета, в силу своего командного положения. Поэтому они вербовали себе сторонников среди офицерства, но не среди солдат. К этому преобладающему среди них течению присоединялись и те, которые расчитывали не только на внешний авторитет «густых эполет», но и на привязанность солдат к ним персонально, привязанность, обусловленную их гуманным и справедливым отношением к солдатам. Принципиальной разницы между теми и другими не было. Пестели, вводившие во вверенных им частях палочную дисциплину, равно как и сторонники гуманности, полагались не на сознание войска, а на свой авторитет, и считали не только излишним, но и вредным посвящать солдат в свои планы, возбуждать в них революционное недовольство и мятежные стремления. Когда выяснялось, что слепая дисциплина и несознательная любовь к отцам-командирам двигатели слишком слабые, чтобы преодолеть общую инерцию подчинения существующему порядку, они прибегали к обману—обману политическому на почве присяги Константину и обману религиозному.

Меньшинство декабристов—совершенно невлиятельное меньшинство—занимало противоположную позицию и было сторонниками вовлечения солдат и крестьян в движение путем об'яснения им их действительных интересов.

Уже в сравнительно ранний период движения, до разделения Союза Благоденствия на Северное и Южное общества, мы находим чрезвычайно яркий пример агитации среди солдат на почве их ближайших нужд, агитации, преследующей подготовку вполне сознательных участников предстоящего выступления. Эту агитацию и подготовку ведет на собственный страх и риск майор Владимир Федосеевич Раевский (1795—1872), вырванный в феврале 1822 г. преждевременным арестом из среды своих товарищей.

Еще на школьной скамье он воспылал любовью к свободе. Военная служба, походы заглушили на время юношеские порывы. Но пребывание за-границей и у него, как почти у всех его современников, расширило кругозор и дало сильный толчек к критической оценке русской действительности. «В Париже я не был,—свидетельствует сам Раевский,—следовательно, многого не видал, но только суждения, рассказы поселили во мне новые понятия; я начал искать книг, читать, учить то, что прежде не входило в голову мою, хотя бы «Esprit des Lois» («Дух законов») Монтескье; «Contrat social» («Общественный договор») Руссо я вытвердил, как азбуку».

«Новые понятия» по возвращении на родину столкнулись со всем мрачным и темным, чем так богата была вторая половина царствования.

Раевский не выдержал сначала «холопской подчиненности» военной службы и вышел, было, в отставку, но через полтора года, в середине 1818 г., по настоянию отца надел мундир.

В том же 1818 году Раевский вступает, одним из первых, в Союз Благоденствия. С идеалистическим увлечением, с огромной энергией и беззаветной смелостью с этого момента он отдается революционной деятельности. Вспоминая в 1846 году в послании к дочери эту эпоху своей жизни, он писал:

...С волею мятежной,
В самом себе самонадежный
Пустил чрез океан безбрежный
Челнок мой к цели роковой.
О, друг мой, с бурей и грозой
И с раз'яренными волнами
Отец боролся долго твой...

Эта деятельность Раевского, «первого декабриста», как назвал его П. Е. Щеголев, подтверждает сказанное нами выше о несоответствии политической практики Союза Благоденствия его теории, поскольку эта теория отразилась в «Законоположении». Ибо, хотя по преобразовании Союза Благоденствия в 1821 году Раевский вошел в Южное общество, уже не скрывавшее своих революционных намерений, и до своего ареста состоял в нем, в его деятельности мы не находим заметного перелома, который знаменовал бы переход от оппозиционных настроений к революционным.

Что больше всего привлекает в Раевском к себе наше внимание, это его дружеское, товарищеское отношение к «нижним чинам». Среди них, главным образом, он агитирует, на них, как истый революционер, он возлагает свои надежды. Во «всеподданнейшем докладе» царю по делу Раевского говорилось [1]): «Подсудимый Раевский во время командования 9-ою Егерскою ротою и управления школами потворствовал нижним чинам, обращаясь с ними фамилиарно и по дружески; целовал их и себя заставлял целовать, нюхал с ними табак и сам их оным потчевал, советовал прочим офицерам обходиться с ними подобным образом и, толкуя о тиранстве и варварстве, говорил при офицерах: «что палки противны законам и природе и кто нижних чинов наказывает, тот злодей». Когда до Раевского дошло известие о восстании Семеновского полка в 1820 году, он, не стесняясь присутствием офицеров, а может быть, зная в них единомышленников или сочувствующих, говорил солдатам, а затем и юнкерам дивизионной школы речи по поводу событий. Он одобрял восстание, называл семеновцев молодцами и даже сказал: «придет время, в которое должно будет, ребята, и вам опомниться». Он рассказывал солдатам об европейских революционных событиях, раз'ясняя их; «толковал офицерам и солдатам о равенстве и конституции». В докладе говорится, что он даже побуждал солдат к кровавой расправе с такими офицерами, которые проявляют в отношении их жестокость и несправедливость.

О том, что Раевский вел антирелигиозную пропаганду, известий не имеется. Надо думать что в прямом смысле слова он антирелигиозником не был. Но во всяком случае, в этот период своей жизни он относился к религии с большим пренебрежением.

В цитируемом докладе, например, как «важное обстоятельство», на которое при следствии не было обращено должного внимания, отмечает-

---

[1]) Приведено в приложении к ст. П. Е. Щеголева „Владимир Раевский—первый декабрист“ „Историч. этюды“, изд. 2-е, стр. 237 и сл.; также ср. В. И. Семевский „Политич. и обществ. идеи декабристов“ стр. 331—433.

ся, что «Раевский прихаживал в церковь, в шлафроке, в туфлях, с трубкою в г. Аккермане и нередко заглушал обедню криками песенников, собранных у его квартиры». Его «вольнодумство и превратный образ мыслей» обнаруживаются также в таких характерных выражениях, как «между солдатами и офицерами не должно быть различия, а должно быть равенство, потому что природа создала всех одинаковыми», или «палки противны законам природы». В найденной у него рукописи о положении помещичьих крестьян [1]) мы не находим обычной у сколько-нибудь религиозных людей апелляции к религии, заветам христа и т. п. Она содержит революционное возмущение и призыв к «решительности и внезапному удару».

При сравнении приемов агитации Раевского с методами С. Муравьева, в которых все строится исключительно на несовместимости существующего порядка вещей с религиозным христианским идеалом, агитация Раевского может быть характеризована не иначе как проявление безбожия.

Впоследствии, в Сибири, Раевский впал в большую религиозность. Употребляя его собственные выражения в одном из последних его стихотворений, он «выдержал с людьми опасный спор», но пал «пред силой неземной». Его «мятежная воля» и «самонадежность» сломились в тяжких испытаниях,—достаточно указать, что он просидел в крепости до приговора 5 лет и 8½ месяцев,—и...

,И что-ж от пламенных страстей,
Надежд, возвышенных желаний...
В душе измученной твоей
Осталось?—
—Вера в провиденье!

Такой ответ давал себе не он один, но и целый ряд его товарищей, не выдержавших, подобно ему, крушения революционных надежд. Такие люди, утрачивая земную веру в скорое достижение заветных идеалов, легко находили замену и утешение в вере религиозной.

В лице В. Ф. Раевского мы видим, таким образом, не только «первого декабриста», т.-е. первого из декабристов, пострадавшего за свою деятельность, но и первого сторонника демократической агитации. При всем том, он не может быть признан фигурой достаточно типической: его образ действий диктовался, надо думать, не столько принципиальными соображениями, сколько побуждениями его нетерпеливой бунтарской натуры.

Но среди тех же южных военных революционеров, совершенно независимо от Союза Благоденствия, возникла небольшая сначала, но проявившая исключительно сильную тенденцию к распространению революционная группа «Соединенные Славяне», которая методы Раевского применяла вполне сознательно и принципиально. К этой группе принадлежали преимущественно армейские офицеры низших чинов, по происхождению, главным образом, связанные с мелко-поместным и служилым дворянством (отец основателя общества Соединенных Славян Петра Ивановича Борисова был «беспоместный дворянин Слободской Украины»), бывшие воспитанники кадетских корпусов, часто даже не умевшие читать по-французски. Словом, «блистательного положения в обществе» они, по выражению Якушкина, не занимали, а потому и подходили ближе всего по своему положению к народившейся тогда уже в России разночинной интеллигенции. Солдат для них не был человеком иного мира, черной костью. Между ними, офицерами, и солдатами устанавливались живые связи, в которых взаимное понимание играло первенствующую роль.

---

[1]) Цитируется у Семевского, назв. соч., стр. 109.

Здесь мы позволим себе небольшое, но совершенно необходимое отступление. Чтобы уразуметь истинный характер отношения к солдату со стороны различных группировок революционного офицерства, нужно напомнить, что «нижний чин» того времени гораздо меньше, чем в позднейшие времена, отвечал понятию «серой скотинки». Русский солдат так же, как и его начальники, прошел школу европейских походов 1806 — 1816 г.г. Он наблюдал западно-европейскую жизнь в ее бытовых особенностях и в ее государственных формах. Ему не чуждо было чувство собственного достоинства, он понимал социальную несправедливость и в октябрьские дни 1820 года (восстание Семеновского полка) показал, что научился реагировать на нее. Известный основатель Харьковского университета В. Н. Каразин говорил в октябре 1820 года министру внутренних дел Кочубею, что среди солдат «немало весьма острых и сведущих людей из семинаристов и дворовых; они, как и все, читают журналы, газеты и проч.». После «Семеновской истории» возбуждение среди гвардии усилилось и было перенесено в те армейские полки, в которые были разосланы семеновцы. Среди полков Южной армии этих семеновцев было особенно много. Таким образом, благодаря общим причинам и случайным обстоятельствам, почва в русской армии была далеко не в такой степени невозделана, как это обычно изображалось реньше. Те офицеры, которые с действительным интересом относились к солдатам, видели это прекрасно и оттого у них не возникало ни малейшего сомнения в том, что агитировать среди солдат на почве их интересов и можно, и нужно. Другое дело те офицеры, которые не хотели и не умели понять солдата, а рисовали себе его так, как им подсказывало их чувство классовой обособленности.

Разницу классовых группировок среди военных революционеров и вытекающее отсюда различие в тактике прекрасно характеризует в своих записках И. И. Горбачевский, принадлежавший к обществу Соединенных Славян . «Члены Южного общества,—пишет он,—действовали большею частию в кругу высшего сословия людей; богатство, связи, чины и значительные должности считались как бы необходимым условием для вступления в общество; они думали произвести переворот одною военною силой без участия народа. не открывая даже предварительно тайных своих намерений ни офицерам, ни нижним чинам, из коих первых надеялись увлечь энтузиазмом, а последних—или теми же средствами, или деньгами и угрозами. Сверх того, так как членами Южного общества были, большею частию, люди зрелого возраста, занимавшие довольно значущие места, имевшие некоторый вес по гражданским отношениям, то для них было тягостно самое равенство их свободного соединения; привычка повелевать невольно брала верх и мешала повиноваться равному себе, и тем более препятствовала иметь доверенность в сношениях по обществу с лицами, стоящими ниже их в гражданской иерархии» [1]).

Совсем иными были воззрения и тактика «Славян». По словам Горбачевского, «они требовали от своего сочлена, ни мало не взирая на светские его отношения, старания стремиться к собственному усовершенствованию, презрения к предрассудкам и твердо обдуманного желания пол-

---

[1]) Все это, и даже в большей мере, справедливо в отношении к членам Северного общества. В приведенной характеристике обращает внимание также констатирование того факта, что в отношениях между заправилами Южного общества и остальной массой заговорщиков, в частности примкнувшими к нему Соединенными Славянами, существовала рознь не только на основе принципиальных расхождений, но и общественного положения.

ного во всем преобразования. Они были проникнуты обширностью своего плана ,и для приведения его в исполнение считали необходимым содействие всех сословий; в народе искали они помощи, без которой всякое изменение непрочно; собственным же своим положением убеждались, что частная воля, частное желание ничтожны без сего всемощного двигателя в политическом мире».

В дни Семеновского мятежа Сергей Муравьев-Апостол был офицером в этом полку. Но он стоял в стороне от событий, хотя и тогда был уже известен своим «душевным» отношением к подчиненным. Его известность последовала за ним и в Черниговский полк и даже возросла. Но за пределы начальнической душевности он не выходит и здесь. На следствии он, в полном согласии с истиной, заверял, что «кроме хорошего обращения и помощи в нуждах он действительно никаких средств не употреблял к привязанности к себе людей Черниговского полка». Правда, он имел особые беседы с бывшими солдатами Семеновского полка, но «никогда,—утверждал он,—не говорил ясно и положительно о возмущении, не препоручал никому из них вселять ненависть к правительству в товарищах и также не говорил, чтобы они готовы были следовать за ним по первому приказанию». Он только бранил службу и выражал свою уверенность, что семеновцы от своих старых офицеров не отстанут, а что армейские солдаты с них пример возьмут.

Впрочем, семеновцы не нуждались даже и в такой подготовке: мятежный дух распалялся в них под влиянием всего ими пережитого, а ненависть к правительству была в них вполне естественна [1]).

Что Муравьев был, в самом деле, противником действительной подготовки солдат к восстанию, подтверждает в своих записках Горбачевский. При слиянии Общества Соединенных Славян с Южным обществом в сентябре 1825 года между представителем первого, Горбачевским, и С. Муравьевым произошел обмен мнениями по вопросу о тактике. Горбачевский настаивал на необходимость посвятить их в цели тайного общества, выяснив создатам все выгоды переворота непосредственно для них. Солдаты,—говорил он,—не меньше, чем их начальники обладают здравым смыслом. Муравьев занял противоположную позицию. Рекомендуемую «славянами» тактику он считал опасной и выразил уверенность, что солдаты не поймут будущих выгод, а республика и равенство в политическом истолковании останутся для них пустым звуком. Он настаивал на необходимости в решительный момент прибегнуть к санкции священного писания и придать религиозное облачение политическим целям тайного общества. Он говорил, «что лучший способ действовать на русских солдат религиею; что в них должно возбудить фанатизм, и что чтение библии может внушить им ненависть к правительству. Некоторые главы содержат прямые запрещения от бога избирать царей и повиноваться им. Если русский солдат узнает сие повеление божие, то, не колеблясь ни мало, согласится поднять оружие против своего государя... Религия всегда будет сильным двигателем человеческого сердца; она укажет путь к добродетели, поведет к великим подвигам русского и доставит ему мученический венец».

Горбачевский—демократ, материалист и совершенно неверующий—под такою тактикой, разумеется, подписаться не мог: Соединенные сла-

[1]) Горбачевский утверждал, что бывшие семеновцы „были ревностными агентами тайного общества, возбуждая в своих товарищах ненависть и презрение к правительству". Незадолго до восстания он же писал Муравьеву, что „солдаты 89-ой арт. бригады с таким рвением ожидают начало действий, что офицеры принадлежащие к обществу, не находят средств удержать их нетерпение".

вяне придерживались как раз противоположных взглядов на роль религии в народной жизни. Он не мог скрыть своего изумления. Неужели Муравьев говорит серьезно? Горбачевский не сомневался в том, что здесь проявлялась не религиозность самого Муравьева в чистом виде, а только подкрашенная этой религиозностью боязнь народных масс и чисто помещичье недоверие к ним. Планы Муравьева он прямо назвал «хитростями махиавелизма». «Вам не нужно говорить,—возражал он Муравьеву,—что ни священники, ни монахи не могут иметь влияния на русских и что они пользуются весьма невыгодным для них мнением между нашими соотечественниками. Скажите, можно ли с русским говорить языком духовных особ, на которых он смотрит с весьма худой стороны? Я думаю, что между нашими солдатами можно более найти вольнодумцев, нежели фанатиков, и легко может случиться, что здравый смысл заставит некоторых из них сказать, что запрещение израильтянам избирать царя было не божие повеление, а обман и козни священников-левитов, желавших поддержать теократию». Горбачевский выразил твердую уверенность, что «славяне» по начертанному Муравьевым пути не пойдут. Впоследствии он мог с торжеством констатировать, что агитация демократическая, которую вели он и его товарищи, вполне оправдала себя, потому что среди разагитированных ими без помощи библии солдат не нашлось отступников и предателей.

В своих показаниях перед следственным комитетом, внося поправки в показания Горбачевского, С. Муравьев подтвердил, что, действительно, он настаивал на том, что «в случае восстания в смутные времена переворота самая твердейшая наша надежда и опора должна быть привязанность к вере столь сильно существующая у русских, и что потому мы должны во всех наших действиях стараться не ослаблять его чувства». «Горбачевский,—продолжает он,—отвечал мне с видом сомнения и удивления, что он полагал напротив, что вера противна свободе. Я тогда стал ему доказывать, что мнение его совершенно ошибочно, что можно напротив сказать, что истинная свобода сделалась известною со времени проповедывания христианской веры, что Франция, впавшая в толикие бедствия и страдания во время своего переворота именно от вкравшегося до него безверия в умы, должна служить нам уроком, и, вынув из портфеля выписки мои, сделанные из священного писания, я старался самыми текстами оного оправдать сие мнение».

Горбачевский тоже в своих записках вспоминает о текстах из ветхого завета, пред'явленных ему Муравьевым в качестве агитационного материала. Это—известное место из книги Царств об избрании Саула в цари, место, которое неоднократно приводилось мятежными сектантами разных времен, как аргумент против подчинения светской власти. Наряду с другими текстами этот библейский текст включен в «Катехизис».

Итак, мы можем установить, что Сергей Муравьев был человек в высшей степени проникнутый религиозным романтизмом, и потому он твердо верил, вопреки всей исторической очевидности, что одни лишь идеи христианства могут служить высшей санкцией политической революции. Вопреки своим товарищам материалистам, утверждавшим что «вера противна свободе», он решал, что свобода без веры гибельна, что народ лишенный веры недостоин свободы. Одержимый этой своей верой, он был глух и слеп к действительности и к доводам здравого рассудка [1]).

---

[1]) П. Е. Щеголев в своем этюде о „Катехизисе" Муравьева-Апостола утверждает, что С. Муравьев смотрел на дело шире и глубже Горбачевского и что он во время своего общения с „людьми" Черниговского полка и других частей, проанализировав „связь веры с подчинением самовластному властителю", „выяснил чистый

Это его умонастроение есть прямой продукт реакционных французских влияний, воспринятых вследствие классовой предрасположенности, но усвоенных так глубоко благодаря его чисто индивидуальным особенностям. Катехизис, задуманный им задолго до событий, но написанный в момент восстания, в ночь перед выступлением восставшего полка в революционный поход, является, прежде всего, отражением переживаний и верований самого Муравьева. Но в то же время этот документ и вся его история представляют собою неопровержимое свидетельство тому, что в основном течении революционного движения 20-х г.г., проявлялись преимущественно стремления тех групп крупного и среднего поместного дворянства, которые были заинтересованы в переделке существовавших государственных форм соответственно новым экономическим отношениям.

Содержание «Православного Катехизиса» неоднократно приводилось в литературе, посвященной декабристам. Мы отметим лишь наиболее характерное в нем.

Начинается он «во имя отца и сына и святого духа». Первой обязанностью человека провозглашается вера в Иисуса христа и исполнение начертанных в святом евангелии законов. Свобода и счастье завещаны самим богом. Но русский народ и русское воинство несчастны. Самовластные правители похитили свободу вопреки божьей воле и тиранят народ. Оттого и несчастен народ, что покоряется. Путь к избавлению один—следовать «святому закону», раскаяться в долгом раболепствии и, ополчась против тиранства и нечестия, поклясться: «Да будет всем один царь на небеси и на земли Иисус христос». Призывая все чистые сердца взять оружие и следовать за ним, «глаголющим во имя господне», Муравьев недвусмысленно указывает цель: республиканское равенство. «Бог создал всех нас равными и, сошедши на землю, избрал апостолов из простого народа, а не из знатных и царей». Цари прокляты богом, как это ясно из речей господа к Самуилу, приведенных в «Катехизисе», как и все прочие цитаты, в церковно-славянском переводе.

Парируя возможные возражения, Муравьев поучает, что присяга противоречит божьим велениям, а церковь, молясь за злых властителей, покорно выполняет их приказ для обмана народа; это—осквернение службы божией и нарушение спасителева веления. В конце «Катехизис» ставит вопрос: «Что же, наконец, подобает делать христолюбивому российскому воинству?». Ответ гласит: «Для освобождения страждущих семейств своих и родины своей и для исполнения святого закона христианского, помолясь теплою надеждою богу, поборающему по правде и видимо покровительствующему уповающим твердо на него, ополчиться всем вместе против тиранства и восстановить веру и свободу в России. А кто отстанет, тот яко Иуда предатель будет анафема проклят. Аминь».

Кроме «Катехизиса» С. Муравьевым совместно с Бестужевым было сочинено еще воззвание к народу, не получившее распространения. В нем так же елейность переплетается с революционным пафосом: христос опять провозглашается единым царем на небеси и на земли. В смерти тирана—Александра I, авторы видят знамение господне, акт милосердия божьего и благоволения к исстрадавшемуся русскому народу. «Отныне Россия свободна! Но, как истинные сыны церкви,—уговаривают далее авторы, вспом-

---

религиозный источник идеи внешнего подчинения властителю, являвшийся в конце концов результатов несознанного влечения к святости жизни". Эти и другия подобного рода утверждения почтенного историка представляются нам совершенно необоснованными и выражающими лишь его пристрастное отношение к революционерам религиозного типа.

нив глубоко несимпатичный им опыт французской революции,—не покусимся ни на какие злодейства и без распрей междоусобных установим правление народное, основанное на законе божьем, гласящем: «Да первый из вас послужит вам». Российское воинство грядет восстановить правление народное, почерпнутое из христианского закона... Итак, благочестивый народ наш да пребывает в мире и спокойствии и умоляет всевышнего о скорейшем совершении святого дела нашего.—Да служители алтаря, доныне оставленные в нищете и презрении злочестивым тираном нашим, молят бога о нас, восстанавливающих во всем блеске храмы господни».

Наши читатели вряд-ли нуждаются в дальнейших комментариях к этим документам. Заметим только, что при чтении их невольно возникает сожаление, что авторы не пригласили в качестве технического редактора человека, более, чем они знакомого с писанием. Тексты подобраны далеко не с полным званием дела и порой наивно ни к селу, ни к городу. Любой сектант из неприемлющих власти даже в обыденном разговоре поворачивает «слово божие» с несравненно большей ловкостью.

Обнародование «Катехизиса» было обставлено со всей церковной помпой, доступной в походных обстоятельствах. Полковой священник—неизвестно по принуждению, подкупу или из сочувствия к восставшим—в полном облачении отслужил краткий молебен за православных христиан и воинство без поминовения царей и прочитал «Катехизис». Потом Муравьев сказал солдатам: «Ребята, теперь есть только один царь небесный—Иисус христос; будьте верны и служите ему одному; кто же изменит или от меня отстанет, тот будет проклят». Солдаты отвечали: «Рады стараться до последней капли крови» и кричали ура.

Затем следует отметить еще только два момента из последующих событий. Солдаты не были подготовлены к борьбе за царя небесного и слишком мало им понятную свободу, основанную на законе божием. Вопреки ожиданиям Муравьева, его откровение не вызвало волшебной перемены в сердцах. Как он сам сознавался на следствии, чтение катехизиса произвело на солдат дурное впечатление и ему пришлось, помимо обмана религиозного, пустить в ход еще обман политический: как декабристы на Сенатской площади, он стал в дальнейшем действовать именем Константина. После того как правительственные войска картечью стали обстреливать колонну мятежников и вся безнадежность сопротивления сделалась очевидной, Муравьев обратился к солдатам и сказал, что он виноват перед вами, что он их обманул. И уже на раненого его бросился, угрожая штыком и с криком «обманщик!» один из тех, в ком он хотел во имя республики возбудить религиозный фанатизм. Таков был печальный конец этого любопытнейшего эпизода из истории декабристов и его вождя-пророка. Виселица на кронверке Петропавловской крепости прервала жизнь человека, которому от жизни требовать было уже нечего.

П. Е. Щеголев в своем интересном этюде, посвященном С. Муравьеву-Апостолу, устанавливает, что среди внешних влияний, питавших идею Муравьева о религиозной революции, не малое место занимали недавние события в Испании. «Он находил подкрепление своей идее..., между прочим, в той войне, которую вели испанцы за свою свободу против французов. Известно, что испанское духовенство, обострив религиозную возбужденность, воспользовалось ею как могучим орудием в борьбе с войсками Наполеона». Действительно, при наличии в Муравьеве веры в религию, как панацею от социальных и политических зол, и при том особенном его взгляде на русский народ, согласно которому религия является основой

всего народного миросозерцания, события испанской революции не могли не вызвать в нем желания подражать им. Даже самая идея Катехизиса, согласно заявлению Бестужева-Рюмина на следствии, была заимствована у испанских монахов, стоявших во главе национальной революции. Еще более непосредственным источником был французский роман Сальванди «Дон Алонзо или Испания», прочитанный Муравьевым и Бестужевым-Рюминым за месяц до восстания и сильно разогревший их энтузиазм. В этом романе описывались события борьбы испанцев за независимость и в ярких красках изображались отдельные эпизоды. Приведя одну из таких сцен с чтением катехизиса и клятвами жить и умереть для религии и свободы, П. Е. Щеголев говорит: «Муравьева и Бестужева-Рюмина... привлекла именно эта сцена не столько потому, что в ней был подробно изложен пресловутый испанский катехизис, а скорее потому, что уж очень наглядно изображено все возбуждающее влияние религиозной проповеди восстания». Их фантазии рисовались однородные эпизоды с одинаковыми результатами на обширных равнинах России, и молебен в Василькове был, в сущности, русской инсценировкой испанской пьесы. Не оттого ли, отчасти, это событие кажется таким ходульно-нелепым, а его участники— энтузиазисты-вожди, испуганный навязанной ролью причт полковой церкви, покорная, шаблонно кричащая «рады стараться» солдатская масса и толпа недоумевающих обывателей—такими несоответствующими об'ективному значению совершавшегося?

V.

ДЕКАБРИСТЫ НЕВЕРУЮЩИЕ

1. Поэты (А. С. Пушкин и К. Ф. Рылеев).

При всем богатстве литературы о движении декабристов мы все еще слишком мало знакомы с декабристами, как с людьми. Пути их развития, их чувства и взгляды, в некоторых случаях даже их происхождение и степень участия в заговоре, рисуются перед нами смутно, неясно. Только вожди движения или такие участники его, в судьбе которых отложилось что-либо значительное и бросающееся в глаза, удостоились серьезного внимания в нашей исторической и художественной литературе. Рядовой декабрист в ходячих представлениях расценивается преимущественно по вождям и героям. Оттого так трудно при рассмотрении какой-либо одной стороны движения—в нашем случае, отношения декабристов к религии—сколько-нибудь претендовать на полноту приводимых сведений. Декабристы и религия—тема, нуждающаяся еще в специальных исследованиях.

Мы видели уже, что движение, взятое в его основных идеологических выражениях, не было антирелигиозным. Больше того, оно охотно шло на компромисс с религией, с казенным православием, причем идеологи его отнюдь не отличались сколько-нибудь действительной преданностью вере отцов и церкви. Об'ясняется это тем, что движение отражало в себе далеко еще не созревшие тенденции буржуазного развития, протекало в весьма узких границах по классовому составу его непосредственных участников ,не было сколько-нибудь массовым. Но также следует учесть и то, что православная церковь не была в России тем, чем была католическая церковь на Западе. Конечно, православие служило царской власти не за страх, а за совесть. Но ни экономически, ни политически оно не играло самостоятельной роли. Его можно было ненавидеть и презирать, как пособника и лакея, но видеть в нем серьезного политического врага не приходилось. Напротив, все предрасполагало к той мысли, совершенно недвусмысленно сквозящей в политических памятниках движения, что православная церковь, при низком культурном уровне русского народа, может еще сослужить хорошую службу, если она будет поставлена в надлежащие рамки.

Будучи наследниками XVIII-го века и Французской революции, декабристы усвоили также и все формы религиозного свободомыслия от умеренного деизма до атеизма. Но за исключением своего крайнего левого фланга, они были больше вольтерьянцами, чем воинствующими атеистами. Правильнее сказать, в своем отношении к религии они были больше наследниками XVIII-го века, чем Великой Революции. Они были сторонниками идейной, а не политической, не революционной борьбы с религией. И так как специфические условия русской жизни не давали простора идейной борьбе, антирелигиозное наследство декабристов до нас почти не дошло.

Но до нас дошло—правда, не во всей полноте—антирелигиозное наследство А. С. Пушкина. В известном смысле мы можем сказать о великом поэте, что он был декабристом. Декабристы считали его своим, он был связан узами личной дружбы со многими из них, а его творчество отражало идеологически все то, чем жили и дышали они. Как справедливо говорил декабрист Якушкин, «Пушкин был отголосок своего поколения, со всеми недостатками и со всеми добродетелями». Путь его духовного развития шел по той же средней, по которой складывались настроения и

убеждения радикальной дворянской молодежи. Среди отдельных влияний, воздействовавших на образование его личности, прослежены струи, исходившие от ряда выдающихся идеологов декабризма, а с другой стороны, известно, что революционные и атеистические стихотворения Пушкина были найдены в бумагах многих арестованных после декабрьских-январьских событий. При полном почти отсутствии популярной политический литературы в то время, произведения Пушкина сыграли большую агитационную роль. Из множества примеров мы приведем только один. Основатели общества Соединенных Славян братья Борисовы, стремясь расширить кругозор и возбудить «пылкое воображение» привлекаемых ими к обществу членов, советовали им читать Пушкина.

Пушкин лично не был членом революционного тайного общества. Но можно считать почти непреложно установленным, что вины его в этом не было. Виднейшие деятели движения полагали, что он не создан для конспирации, и, предвидя все опасности, связанные с карьерой заговорщика, оберегали в его лице славу России. Но он принадлежал к массонской ложе в Кишиневе, сыгравшей известную роль в развитии заговора, в ложе, в предмет разговоров участников которой входили все темы политического и религиозного свободомыслия. Эти же темы входили в круг бесед общества «Зеленой Лампы», в котором принимал участие и Пушкин.

Следователи по делу декабристов очень интересовались и Зеленой Лампой, и людьми, собиравшимися вокруг нее. Но проникнуть в «тайну» этого общества им не удалось. «По изысканию Комиссии,—говорится в «Алфавите декабристов»,—оказалось, что предметом сего общества было единственно чтение вновь выходящих литературных произведений и что оно уничтожено еще до 1821 года». Поэтому следственная комиссия «оставила оное без внимания». Определенной политической цели это общество действительно не преследовало и тайным было лишь для того, чтобы предоставить своим членам полную свободу в высказывании мнений. В сущности Зеленая Лампа была русской копией с тех «салонов», о роли которых в предреволюционной Франции мы говорили в своем месте. Наряду с чтением новинок литературы члены этого кружка занимались и обсуждением новостей общественной жизни. Когда за недостатком масла Зеленая Лампа погасла,Пушкин очень об этом жалел. И достойным сожаления он считал, конечно, не прекращение литературных вечеров, а именно невозможность продолжать свободные беседы. В послании к своему товарищу по этому клубу В. В. Энгельгардту он писал:

С тобою пить мы будем снова,
С открытым сердцем говоря
На счет глупца, вельможи злого,
На счет холопа записного,
На счет небесного царя,
А иногда на счет земного.

Как видим, политические и антирелигиозные беседы в товарищеской обстановке были близки сердцу поэта. Именно для этой ближайшей аудитории и создавались им такие политические произведения, о которых говорилось, что «не было сколько нибудь грамотного прапорщика в армии, который не знал бы их наизусть». И его антирелигиозная продукция зарождалась здесь же, здесь запоминалась, записывалась и отсюда широко разливалась вплоть до грамотных низов русского общества.

Многое из того, что циркулировало под именем Пушкина, не принадлежало ему, но можно смело сказать, что неисчерпаемому роднику его творчества передовая интеллигенция 20-х г.г. была обязана значительной частью своего политического и антирелигиозного энтузиазма. В выражении своих настроений этой поры он не останавливался ни перед какой крайностью. И не было бы ничего невероятного, если именно он, как об этом гласила молва, перефразировал для обихода русских безбожников крылатую фразу (Жана Мелье) о последних попах и царях:

Народ мы русский позабавим
И у позорного столба
Кишкой последнего попа
Царя последнего удавим.

Присматриваясь к бесчисленным антирелигиозным высказываниям Пушкина, мы находим в них всю гамму оттенков, которые характеризовали неверие передового русского общетсва его времени. Здесь и эпикурейское равнодушие, и деистический антихристанизм, и неприкрытый атеизм. С гениальной чуткостью он отражает настрония, волнующие окружающую его среду, воплощает их и пускает в оборот. Если он не делает твердого и окончательного выбора своего антирелигиозного оружия, то это об'ясняется не тем, что колебался в выборе, что он для себя не приобрел окончательного решения, но исключительно тем, что в этой стадии революционного движения еще не создалось общественной потребности в дифференцированном антирелигиозном оружии. Для себя Пушкин был атеистом и таковым оставался, как это установлено теперь с полной бесспорностью, до гробовой доски [1]).

Пушкин был атеистом для себя. Даже в 1836 г. в письме к Чаадаеву он сознается, что религия совершенно чужда его мыслям и привычкам. А в это время он был уже человеком, сломленным тем страшным гнетом, какой обрушила на него его личная и его общественная жизнь. И такими же неверующими и атеистами для себя были в большинстве те декабристы, о религиозных срывах которых так много и часто так по-христиански скверно говорилось в нашей литературе. В своем отношении к религии и самодержавию Пушкину много раз приходилось лицемерить, и вряд ли кто-нибудь скажет, что это лицемерие давалось ему легко. В некоторых случаях, может быть, дело об'яснялось и не одним лицемерием. Индивидуальная неустойчивость перед влияниями среды и исключительных обстоятельств слишком тесно связана с социально-групповыми особенностями. А Пушкин, как и декабристы, был человеком своей эпохи, своего класса и особенно той группы этого класса, которой приходилось ломать старо-дворянский шаблон для приспособления к новым формам общественного бытия. Поэтому от него нельзя требовать стальной несломчивости бойца, идущего в первых рядах класса, ставшего против враждебного класса. Непреклонность и стойкость не смотря ни на что в убеждениях есть результат классового опыта в индивидуальном отражении. У Пушкина бывали моменты, когда он внутренне склонялся не только перед верой своих отцов, но и, как мы знаем из его собственных признаний, перед деревенскими суевериями своей

---

[1]) См. П. Е. Щеголев „Дуэль и смерть Пушкина". Подробную оценку антирелигиозности Пушкина, сопровождаемую меткой критикой тех пушкинистов, которые, искажали и до сих пор продолжают искажать эту сторону его личности и творчества, читатель найдет в работе В. С. Рожицина „Атеизм А. С. Пушкина", изд. научн. об-ва „Атеист", М. 1928. См. также О. Пойманова „Религиозная маска Пушкина" „На литерат. посту", 1927, № 5—6.

няни. Но эти частные и временные отклонения нисколько не свидетельствуют о полном оскудении его идеалов.

Так же и у декабристов. Многие из них под влиянием обстоятельств падали, и порой очень глубоко падали. И некоторые уже не поднимались. Этот факт приходится зарегистрировать. Самым страшным падением нужно счесть тот радикальный переворот в чувствах и взглядах, который совершился после ареста у Рылеева и который граничил с полной изменой делу тайного общества.

Отношение Рылеева к религии до ареста можно охарактеризовать, как деизм и внеисповедность. Он был ревностным масоном, и повидимому, относился к масонской обрядности, как к своего рода религии, чуждой всего того, что отталкивало его от обрядности православной. В настоящего, в «живого» бога Рылеев не верил. Он был только убежден, что есть «нечто высшее».

От христианского внушения он отделался не слишком рано. Уже настроенный весьма радикально политически, он при виде зла и несправедливости продолжает утешать себя «надеждой на спасителя», на «последнее и лучшее прибежище и защиту» во всех бедствиях и скорбях человеческих. И лишь постепенно и, надо думать, без значительного душевного кризиса, приходит к антихристианству. В одном из своих стихотворений, обращенных к жене, он следующими словами описывает господствующее в нем в последний период перед арестом настроение:

Лишь временно кажусь я слаб;
Движением души владею,
Не христианин и не раб,
Прощать обид я не умею.

В своих «Воспоминаниях» Е. П. Оболенский рассказывает о спорах, которые часто разгорались между ним и Рылеевым. Споры эти касались также материй философских и религиозных. Оболенский в то время уже отходил все дальше от идей тайного общества. Среди прочих сомнений он высказывал также и ту мысль, что «кроме законов уголовных, гражданских и государственных, как выражения идей свободы, истины и правды, в государственном устройстве должно быть выражение идеи любви высшей, связующей всех в одну общую семью. Ее выражение есть церковь». Рылеев с этим не соглашался. К сожалению, Оболенский не приводит существа рылеевских возражений. Но не трудно догадаться, что эти возражения сводились к отрицанию за церковью всякой положительной роли. Это уже очень важно, ибо среди вождей тайных обществ, при всей их личной безрелигиозности, как мы знаем, господствовало убеждение, что церковь не только может играть положительную роль, но и должна быть приспособлена к нуждам преобразованного русского государства.

Оболенский был религиозно настроен и до ареста. Неудивительно поэтому, что в крепости «новый свет—свет евангельской истины» окончательно проник в его душу и побудил его к измене и предательству. В своем письме к царю он просит «не земного, а душевного прощения». До сих пор—сознается он—он умалчивал на допросах обо всем, о чем только можно было умолчать. Он не мог, мол, изменить тем, кто, приняв его в общество, относились с доверием к нему. Но... «вера, примиривменя с совестью моею, вместе с тем представила высшие отношения мои».. И в угоду этим «высшим отношениям» он приложил к письму длинный

список предаваемых им товарищей. Значение в государственном устройстве «идеи высшей любви» было блестяще доказано.

Как известно, Рылеев был так же безудержно откровенен с царем. Можно или нельзя осуждать его за это,—вопрос, которым неоднократно занимались.

Нас в данном случае это не интересует.

Но небезынтересно, нам кажется, установить, что если в случае Оболенского «свет евангельской истины» предшествовал предательству, то в случае Рылеева он сопровождал его. Это, конечно, не значит, что всегда и при всех обстоятельствах религиозность обусловливает в человеке и революционере полную утрату чувства собственного достоинства. Такой ультра-религиозной декабрист, как Лунин, всегда вел себя в высшей степени достойным образом. Но обычно религиозность у людей до того нерелигиозных сопутствует нравственному падению. Она служит оправданием падения именно вследствие того, что устраняет из совести человека те сдержки, которые создает мораль, свободная от религиозной императивности. Рылеев—«не христианин и не раб», соскользнув на наклонную плоскость, докатывается до подлинно рабских и христианских чувствований. Он пишет стихи, проникнутые христианским смирением, мистические и жалкие. В письме к Оболенскому он сообщает, что все сомнения им уже изжиты. Душа его исповедует спасителя. Он молится со слезами. «О, какая это была молитва,—пишет он,—какие это были слезы—и благодарности, и обетов, и сокрушения, и желаний за тебя, за моих друзей, за моих врагов, за мою добрую жену, за мою бедную малютку, словом, за весь мир!». Революционер умер в нем и как о чем-то чужом и далеком он напоминает другу о брожении ума своего «около двойственности духа и вещества». В своем знаменитом предсмертном письме к жене он завещает покорность. «Не ропщи ни на бога, ни на государя. Это будет и безрассудно и грешно».

2. **Скептики** (И. Д. Якушкин, И. А. Анненков и др.).

Одним из наиболее стойких и убежденных неверующих среди декабристов был Иван Дмитриевич Якушкин (1793—1857). Он не был, впрочем, законченным атеистом или, может быть, просто недоговаривал своего атеизма, как он недоговаривал своих мнений и по другим важным вопросам. Но он не колебался в минуты испытаний признавать свой полный разрыв с христианством. Больше того, он донес свое неверие до могилы и завещал на этой могиле не ставить креста. Случай исключительно редкий в России.

Как известно, тюремщик, судья и палач декабристов Николай I не брезгал никакими средствами, чтобы сломить волю своих побежденных врагов. Все способы воздействия он применил и к арестованному Якушкину. Когда увещани и угрозы допрашивавшего его генерала Левашева не достигли своей цели и арестованный отказался выдать своих товарищей, Николай стал запугивать его сам. И как часто водится в практике палачей земных, он первым делом призвал на помощь палачей небесных. «Что вас ожидает на том свете?—говорил он.—Проклятие. Мнение людей вы можете презирать, но что ожидает вас на том свете, должно вас ужаснуть. Впрочем, я не хочу вас окончательно губить: я пришлю к вам священника. Что же вы мне ничего не отвечаете?». Но Якушкин считал, что честное слово, данное им при вступлении в тайное общество, связывает его несравненно больше, чем казенная присяга,

и отказался отвечать. «Новый император,—рассказывает он,—отскочил три шага назад, протянул ко мне руку и сказал: «Заковать его так, чтобы он пошевелиться не мог!». А коменданту Петропавловской крепости царь собственноручно написал: «Присылаемого Якушкина заковать в ножные и ручные железа; поступать с ним строго и не иначе содержать, как злодея».

Посаженный в мрачный и сырой каземат Алексеевского равелина, скованный по рукам и ногам тяжелой 22-х фунтовой цепью, Якушкин ожидал, что к нему будут применены и другие методы инквизиции. Поэтому, когда на другой день в каземат вошел рослый, старый и белый как лунь протопоп Петропавловского собора Стахий, ему почудилось, что перед ним явился инквизитор из «Дон Карлоса». Но Стахий оказался «весьма простым русским попом», с рабской готовностью исполнявшим волю царя и вытягивавшим у заключенных под угрозой небесной кары те секреты, которых не умели добиться простые следователи угрозою кары земной. Нижеследующие строки мы заимствуем из воспоминаний Якушкина:

«Я с ногами сидели на кровати. Стахий взят стул и, проговорив что-то насчет моего жалкого положения, сказал, что его прислал государь. Затем начался формальный допрос и увещание:

— Всякий ли год бываете у исповеди и святого причастия?

— Я не исповедывался и не причащался 15 лет.

— Конечно, это случилось потому, что вы были заняты обязанностями службы и не имели времени исполнить этого христианского долга?

— Я уже восемь лет как в отставке и не исповедывался и не причащался потому, что не хотел исполнить это как обряд; зная, что в России более, нежели где-нибудь, оказывают терпимость к религиозным мнениям: словом, я не христианин.

Стахий увещевал узника, как умел, и наконец, напомнил о том, что ожидает его на том свете.

— Если вы верите в божественное милосердие,—сказал ему Якушкин,—то вы должны быть уверены, что мы все будем прощены: и вы, и я, и мои судьи.

Свидание кончилось тем, что Стахий расплакался. Нераскаянному же безбожнику в наказание вместо обеда стали давать только кусок черного хлеба. Но на этом инквизиторы не успокоились. Они справедливо рассудили, что с таким «злодеем» одними физическими лишениями ничего не сделаешь. Среди петербургского духовенства нашелся человек, который умел действовать более утонченными приемами, а поручение царя в данном случае оказалось—внешне, во всяком случае,—выполненным более успешно. Этот человек был протоиерей Казанского собора Мысловский.

«Приемы его были совсем другие,—расказывает Якушкин;—он бросился ко мне на шею, обнял меня с нежностью и просил, чтобы я переносил свое положение с терпением и чтобы я помнил, как страдали апостолы и первые отцы церкви». Его не смутило то, что заключенный с первого же слова спросил его, правительством ли он подослан. Ведь узник должен был бы обрадоваться даже забежавшей случайно в его каземат собаке. Неверие Якушкина, по словам этого православного иезуита, тоже не препятствие для откровенных бесед. Ему нет дела, какой тот веры, и он просит видеть в нем не священника, а человека. И действительно, во время ежедневных бесед между ними сначала религия не затрагивалась. Мысловский вел себя, как истинный добро-

желатель декабристов, он даже был посредником в переписке между заключенными и их родственниками. Но никакого сомнения не может быть в том, что он вел двойную игру, а может быть, даже действовал так с прямого согласия Николая. Он сторожил души своих жертв, стараясь поймать их в минуту слабости [1]). До поры до времени поведение Якушкина, надо прямо сказать, было геройским. В то время, как почти все его товарищи каялись и выдавали, он держал себя на допросах с мужественной независимостью. Но, под конец, ослабел и он. И Мысловский с радостью протянул руку, чтобы подтолкнуть падающего. Вот как рассказывает об этом сам Якушкин:

«Бывши в раздумьи—назвать мне или нет известных мне членов Тайного Общества, я попросил совета у Мысловского. Можно было подумать, что он только и ждал этого вопроса. Он отвечал мне и даже несколько торжественно, чт я веду себя не совсем благородно, и тогда как все признались, я моим упорством могу только замедлить ход дела в комитете. На что я мог ему ответить только: «Так и вы, батюшка, тоже против меня; я этого не ожидал от вас». При этих словах он бросился меня обнимать и сказал: «Любезный друг, поступайте по совести и как бог вам внушит».

„Бог" внушил Якушкину пойти на уступки. „Тюрьма, железа и другого рода истязания произвели свое действие, — рассказывает он: — они развратили меня. Отсюда начался целый ряд сделок с самим собой, целый ряд придуманных мною софизмов». Он сделал «первый шаг в тюремном разврате», назвав тех членов тайного общества, которым он не мог повредить этим. Второй выход к соблазну отворил ему Мысловский. Он уверял Якушкина, что хотя правительство и не требует ни от кого православного исповедания, но многих людей, которые были крещены в православной вере, а потом оказались неправославными, ссылали в Соловки или другие монастыри. Отсюда нетрудно было сделать вывод, что «ежели правительство требует от православных, чтобы они всегда оставались православными, то, следовательно, оно требует только одного соблюдения обрядов». Тюремный режим для заключенного, несмотря на его согласие давать показания, оставался по прежнему тяжелым, и причиной этого, без всякого сомнения, было исключительно его откровенное исповедание неверия. Он ведь даже перед следственной комиссией порочил присягу и с полным сознанием своей правоты говорил, что он не христианин. Стоило только совершить обряд, и ожесточение тюремщиков смягчится. И Якушкин об'явил Мысловскому, что желает исповедаться и причаститься. Мысловского он не обманывал. Когда тот, явившись к нему с дарами и в должном облачении, хотел, было, разыграть комедию по всем правилам, Якушкин остановил его. «Ведь вы знаете мое мнение насчет исповеди и прочего», — прямо сказал он ему. Дело ограничилось тем, что исповедующе-

[1]) Декабрист М. С. Лунин в своем „Разборе донесения, представленного российскому императору Тайной Комиссией в 1826 г.", перечисляя все инквизиционные приемы следователей, отмечает роль духовенства: Священники, пишет он, тревожили ум заключенных, дабы исторгнуть и огласит исповедь. К этому он возвращается и в своем „Взгляде на Тайное общество". „Во время следствия,—говорит он,—некоторых из заключенных содержали в цепях, в темноте, томили голодом; других смущали священники, имевшие поручение выведать тайны на исповеди и обнаружить; иных расстроили слезами обманутых семейств; почти всех обольстили коварным обещанием всепрощения".

муся был задан вопрос, верит ли он в бога. И после его утвердительного ответа поп пробормотал про себя какую-то молитву и причастил... неверующего в причастие. Но если Якушкин не обманывал Мысловского, то Мысловский вместе с ним обманывал царя и его заплечных дел мастеров. В результате с Якушкина в тот же день — это было вербное воскресенье — были сняты по приказанию царя ножные кандалы, а в первый день пасхи с него велено было снять и наручники.

Какую награду за этот «подвиг» получил от царя Мысловский — нам не известно. Но можно не сомневаться, что он «взыскан» был достаточно прилично. Кроме того, он приобрел на этом деле капитал, так сказать, невещественный, раструбив на весь свет о новом торжестве воры над неверием. Представим опять слово жертве хитрого церковника. «Впоследствии я узнал, — пишет Якушкин, — что этот день был для казанского протопопа днем великого торжества. В моем каземате он вел себя, как самый простой, очень неглупый и весьма добрый человек, но зато вне стен крепости он вел свои дела не совсем для себя безвыгодно. Он не мог удержаться от искушения и рассказал всем, что он обратил в христианство самого упорного безбожника».

Мы остановились на тех испытаниях, которым подвергалось в каземате неверие Якушкина, и на той весьма некрасивой роли, которую играл при этом представитель церкви, чтобы показать, как мало веры следует давать всем случаям «обращения» неверующих декабристов. Даже такой на редкость для того времени принципиальный человек, как Якушкин, кривит душой — исповедуется и причащается, чтобы облегчить невыносимо тяжелый тюремный режим. Другие декабристы, сразу становившиеся на путь откровенности и раскаяния, колебались конечно, гораздо меньше его. Разыгрывая из себя благочестивых христиан, они в большинстве случаев лицемерили вполне сознательно с самого начала. Это было тем легче, что антирелигиозность, т. е. борьба с религией и церковью, как мы раньше видели, на их знамени написана не была. Но многие лицемерили и просто по привычке, совершенно так же, как они лицемерили «на воле», участвуя, по долгу ли службы, или подчиняясь семейным традициям, во всевозможных религиозных церемониях.

Были, конечно, и случаи действительного обращения. Люди слабые, потрясенные крушением своих высоких замыслов, попадавшие из всех удобств жизни в каторжный мрак, сырость, голод, одиночество, под угрозой пыток и казни просто душевно заболевали. Так заболел Рылеев. История революционной борьбы богата подобными случаями психической травмы, выражавшимися в припадках мистической религиозности. В своем месте [1]) мы видели яркий пример религиозного падения, выразившегося в совершенной утрате своей личности, у Радищева. У некоторых декабристов религиозность, благоприобретенная в крепости, удерживалась и впоследствии, в каторге и ссылке.

В Чите, например, где декабристы отбывали сначала каторгу, выделялась маленькая группа людей, которые, по словам Якушкина, «по обстоятельствам, действовавшим на них во время заключения, обратились к набожности». Этот кружок, в насмешку прозванный товарищами «конгрегацией», по словам Беляева, состоял всего из 13 человек.

---

[1]) „История атеизма", часть IV.

Ниже мы остановимся на некоторых случаях действительного и прочного, — а не лицемерного или мимолетного, — обращения неверующих декабристов, в лоно православия. Сейчас же, говоря об Якушкине, отметим, что его лицемерное подчинение православным обрядам продолжалось ровно столько времени, сколько было необходимо для благополучия его бренного тела. Вообще он принадлежал к числу тех сравнительно немногих стойких революционеров, имена которых до нас дошли. Свои кандалы и каторжный приговор (он был осужден на 15 лет) понес он с тем мужеством и исключительной бодростью, которые были несовместимы с христианской покорностью судьбе. Об этом мы судим не только по его собственными запискам, — источнику в данном случае не особенно надежному, — но и на основании свидетельства лица, на которое шеф жандармов Бенкендорф возложил важное поручение собрать сведения о том впечатлении, какое произвел на различные круги общества приговор над декабристами, а кстати понаблюдать и за самими декабристами в целях дальнейшего изучения нравственного облика каждого из них. Это лицо — сенатор князь Б. А. Куракин, один из судей декабристов, в 1827—28 гг. производивший сенаторскую ревизию в Сибири. В Тобольске и Томске Куракин посещал отправляемых на каторгу декабристов. а затем в своих донесениях давал более или менее подробную характеристику каждого из них с точки зрения преимущественно их отношения к претерпеваемой ими каре [1]).

Перевиданных им государственных преступников Куракин делит на три категории в зависимости от их отношении к своей участи. Первый разряд, — говорит он, — это те, уныние и раскаяние которых не поддаются никакому выражению и не могут подавать повода к малейшему сомнению; среди них есть и такие, которые превзошли своих товарищей сожалениями и угрызениями совести еще более ярко выраженными. Второй, самый многочисленный, состоит из удрученных своей судьбой, не выражающий сколько-нибудь определенно своих чувств. И, наконец, третий, — и самый особенный, — состоит из таких, «которые. будучи далекими от того, чтобы быть удрученными или просто несчастными, притворялись или действительно испытывали (чему, однако, трудно поверить) самую неумеренную и постоянную веселость». Среди них сенатор отмечает несколько человек, которые «простирали свою невоздержанность до еще более дерзкой степени». Якушкин принадлежал именно к числу этих последних. Он имел «непринужденный вид» и «легкомысленный тон», когда отвечал на вопросы Куракина о «своих прошлых подвигах». Особенно поразило сенатора, что он, «несмотря на кандалы на ногах, очень занимается своими красивыми черными усами, к которым он присоединил еще и эспаньолку». «Вы согласитесь, — взывает Куракин к шефу жандармов, — что есть отчего «растянуться во весь рост», как говорит известная пословица: молодой человек 25 лет, предающий своего государя, цареубийца хотя бы по намерению, лишенных чинов и дворянства, осужденный на 15 или 20 лет каторжных работ и затем на вечную ссылку, имеет смелость, несмотря на все это, заниматься своей физиономией и находит совершенно естественным, раз войдя в члены тайного общества, не выходить из него... Все это превосходит меру разумения, данного мне небом».

---

[1]) Донесения кн. Куракина, опубликованы в сборнике „Декабристы. Неизданные материалы и статьи“ под ред. Б. Л. Модзалевского и Ю. Г. Оксмана М. 1925, стр. 99—127.

Мужественное отношение к испытываемым лишениям, сознание своей правоты, убеждение в истине дела, за которое приходится страдать, — все это черты, вполне гармонирующие с отрицательным отношением к положительным религиям, так характеризующим Якушкина. Но, как мы раньше сказали, он, может быть, и не был отрицателем в полной мере. Он вообще по своему мировоззрению должен быть отнести больше к центру, чем к левому крылу декабристов. Он не был материалистом в философии, и, как удостоверяет один из его товарищей, очень высоко ценил духовное начало человека.

Повидимому, неверующим такого же типа был другой член Северного Общества, кавалергардский поручик И. А. Анненков (1802 — 1878), известный больше всего своим романом с француженкой Гебль, последовавшей за ним в ссылку.

По сознанию его на следствии, «первые свободные мысли» внушил ему его гувернер швейцарец Дюбуа. Этот соотечественник и горячий поклонник Ж.-Ж. Руссо был большим патриотом своего отечества. «Он всегда выставлял свое правительство, как единственно не унижающее человечество, а про все прочие говорил с презрением; наше же особенно было предметом его шуток». Он же познакомил своего воспитанника и с сочинениями Руссо, чтение которых оказало большое влияние на взгляды Анненкова. Несомненно, однако, что Руссо не был единственным из французских философов, с которыми познакомился будущий декабрист и чьи произведения способствовали развитию в нем отрицательного отношения к религии.

Об этом отношении Анненкова к религии мы узнаем из рассказа Гангеблова, ставшего невольным свидетелем тех споров, которые постоянно происходили между Анненковым и Луниным в Петропавловской крепости.

Дело происходило уже после суда, когда осужденные в ожидании отправления к месту ссылки были переведены в «клетки» — камеры с брусчатой стеной, выходившей в коридор, и благодаря этому устройству своих временных помещений, а также вследствие смягчения тюремного режима получили возможность живым голосом беседовать друг с другом.

К сожалению, Гангебалов сам сознается, обсуждаемые предметы были по их выспренности не совсем ему доступны. Кроме того, разговор велся всегда по-французски, а он этим языком не особенно хорошо владел. Тем не менее, его рассказ для нас весьма ценен, так как сам он отнюдь не сочувствовал атеистической философии и поэтому не может быть назван свидетелем пристрастным. Предметы этих бесед, говорил он, большею частью, относились к области нравственно-религиозной философии с социальным оттенком. «Анненков был друг человечества с прекрасными качествами сердца, но, увы! он был материалист, неверующий, не имеющий твердой почвы под собою. Лунин напротив был пламенный христианин. Оба они говорили превосходно. Первый выражался с большей простотой и прямо приступал к своей идее; Лунин же впадал в напыщенность, в широковещательность и нередко позволял себе тон наставника, что, впрочем, оправдывалось и разностью их возрастов. Лунин старался обратить своего молодого друга на путь истинный. Не раз слышалось: «Но, милый мой, вы слишком упрямы; верьте мне, что вам достаточно четверти часа несколько сосредоточенного внимания, чтобы вполне убедиться в истине нашей веры». К счастью, — прибавляет Гангеблов, — этот quart

d'heure (четверть часа) тянулся чуть ли не более месяца, и я, получив свободу, оставил их обоих с прежними убеждениями.

К этому мы можем добавить, что и в дальнейшем ни один из спорщиков не сдал другому своих позиций. М. С. Лунин и на каторге вел себя, как самый проверный католик (он был раньше вольнодумцем, но во время своего пребывания в Париже был обращен иезуитами в католицизм): постился, молился перед присланным ему из Рима и специально освященным папою распятием и слух его неверующих товарищей часто резали латинские возгласы мессы, доносившиеся из его камеры. А Анненков примыкал к числу неверующих. К сожалению, нам неизвестно, как относился он к религии впоследствии, когда после амнистии 1856 года вернулся на родину и в течении ряда трехлетий избирался нижегородскими дворянами в уездные предводители дворянства.

Крайним скептиком, может быть, атеистом, был штабс-капитан Н. П. Репин (1796 — 1831). Он был воспитан под руководством своего дяди, адмирала Карцева, директора кадетского корпуса, «от'явленного вольтерьянца». По словам Якушкина, он «в молодых еще летах ознакомился с французскими писателями восемнадцатого века и принял их общие воззрения на предметы», т. е. усвоил материалистические и атеистические взгляды. Но на следствии он, как и многие другие, предпочел об этом умолчать, заявив, что «свободный образ мыслей» усвоил «весьма недавно» из чтения сочинений политических авторов.

Якушкин рассказывает, что Репин имел память и замечательные качества ума, а потому и разговор его весьма оживлен и очень занимателен. В Чите он читал философские книги и, между прочим, прочел историю философии Буле, возбудившую много разговоров. Отзываясь с уважением о многих философских системах, Репин в то же время к христианству относился «очень неуважительно», очевидно, полагая, что христианство следует рассматривать только как религиозную фанаберию без всяких философских корней. Этот взгляд ему пришлось изменить. Он признался, что никогда не читал библии. Якушкин уговорил его прочесть новый завет. «К крайнему моему удивлению, — рассказывает Якушкин, — более всего поразила его мистическая часть христианства, причем он нашел возможность отыскать сближение между христианами и неоплатониками». Как известно, мистический неоплатонизм, действительно, сыграл в развитии христианства большую роль и нашел свое отражение в писаниях и т. н. «нового завета».

Репин, человек по натуре живой и деятельный, очень трудно переносил заключение и рвался на свободу. Но судьба не баловала его. Через короткое время по выходе на поселение он погиб во время пожара того дома, в котором жил.

Так же отрицательно относился к положительной религии и А. В. Поджио, один из самых крайних членов Южного общества. «Алфавит декабристов» характеризует его, как «пламенного» и «неукротимого в словах и суждениях». Свое неверие, как свидетельствует Н. А. Белоголовый [1]). Поджио сохранил до глубокой старости. Мировоззрение его скорее приближалось к пантеистическому. Он «в церковь не ходил, обрядов не соблюдал и делал добро для добра, без всяких отвлеченных рассчетов».

---

[1]) «Воспоминания и др. статьи», М. 1897, стр. 171.

3. **Атеисты** (М. Д. Лаппа.—А. П. Барятинский).

Среди рядовых декабристов, которых следует поставить на крайнем левом фланге движения, выделяется оригинальностью и смелостью взглядов подпоручик Измайловского полка М. Д. Лаппа, которого Гангеблов в своих записках обозначает псевдонимом «Зет» [1]). Несмотря на отрицательное в общем отношение Гангеблова к Лаппе, из его рассказа мы можем извлечь ряд характерных черт.

По своему происхождению Лаппа был сын киевского помещика, поляк и крещен был в католическую веру. Первоначальное воспитание он получил в Могилеве в иезуитском коллегиуме. В тайное общество вступил незадолго до 14 декабря и поэтому заметного участия в его деятельности принять не мог. Но он разделял все планы общества и очень сочувственно относился к мысли о цареубийстве.

Весьма интересно то, что Лаппа задолго до этого с 1817 года, как он рассказывал впоследствии Гангеблову, вступил в Петербурге в тайное общество карбонариев. Ввел его в это общество его учитель итальянского языка, профессор Джильи. В своем показании на следствии он также говорит о своем учителе итальянце, как о человеке, который первый обратил его внимание на «предметы, способствующие свободному образу мыслей» [2]). Между прочим Джильи принес ему книгу Вольнея «Руины» и посоветовал прочесть ее, «чтобы иметь точку зрения настоящую, а не ложную». Речь, несомненно, шла о настоящей точке зрения на религию, потому, что таков был, действительно, главный предмет знаменитой книги Вольнея. Лаппа прочел это сочинение несколько раз, увлеченный «как новостью предмета, так и красноречивым рассказом» [3]). Так же по совету своего учителя Лаппа со вниманием читал и сочинение энциклопедиста Буланже «Разоблаченная древность», проверяя при этом ссылки автора на библию. Познакомившись с этими и, вероятно, другими однородными произведениями французских философов, Лаппа начал, как он говорит, «гораздо лучше понимать своего итальянца». Джильи же в своей пропаганде пошел дальше и «живыми красками» стал внушать ему «свои правила и понятия, какие он имел о представительных правлениях». Подготовив таким образом своего ученика, итальянец поведал ему, что и в России существует тайное общество, задачи которого соответствуют новым взглядам Лаппы, и взял с него слово, что он станет его членом. Отношения между ними прервались, повидимому, вследствие от'езда Джильи в провинцию к какому то помещику в качестве учителя.

Лаппа был атеистом: он относится к религии «довольно холодно, даже более, чем холодно», — говорит Гангеблов. Но Гангеблов, сам относившийся к религии «довольно горячо», не может скрыть того, что этот крайний революционер и безбожник был человек в высшей степени обаятельный: «он всегда относился гуманно не только к людскому племени, но и ко всему живущему; нельзя было не сочувствовать ему при случайных проявлениях его гуманной натуры». Несмотря на то, что

---

[2]) «Воспоминания декабриста А. С. Гангеблова», М. 1888, стр. 29 и сл.

[1]) О Джильи некоторые сведения приведены у Семевского «Политические и обществ. идеи декабристов». стр. 364. Он, действительно, повидимому, был «карбонарий, бежавший из своего отечества». В России он давал уроки итальянского языка, написал по французски две книжки, одна из которых трактовала о философии языка. Он умер в больнице для умалишенных в Петербурге в 1824 г.

[2]) Книга Вольнея вообще была весьма распространена в России и на многих декабристов оказала свое просветляющее влияние.

свое первоначальное воспитание он получил в иезуитском коллегиуме, он был чужд всякой изворотливости; напротив, отличаясь крайней последовательностью мышления, он не смущался таких выводов, перед которыми обычно останавливаются даже самые смелые. В этом отношении он может быть назван предтечей наших нигилистов 60-х годов. Любопытен, например, его взгляд на искусства. Лаппа «видел в них не более, как орудие для праздного развлечения, почти детскую игрушку, не имеющую прямого влияния на благосостояние общества. Он говорил что в массе человечества меньшинство, которому одному доступно эстетическое чувство, совершенно ничтожно по своей численности; что громадное большинство, можно сказать, все человечество, в искусствах не может знать толку, стало быть, в них не нуждается, так как оно слишком подавлено заботами о своем материальном существовании; что ежели для того, чтобы облагородить натуру человека, расширить его понятие нужны примеры или поучения, то не разумнее ли их прямо черпать из самой природы, чем из произведений искусств —подражаний ей более или менее слабых; что точно также было бы разумнее, если б устроенные общества обращали свои силы, труд, время и богатства на положительные пользы большинства людей, на облегчение его «напрошенного» жалкого существования, чем тратить эти драгоценные силы на поощрение художеств в угоду лишь самому ничтожному меньшинству».

С такой же решительностью отрицал Лаппа театр. Сценические представления, — говорил он, — как подражение природе, еще более должны быть отнесены к числу праздных и, на этот раз, даже вредных забав: в них встречаются противоречия и чудовищные несообразности, извращающие природу. Сцена — школа двуличия. Нам нужна лишь прямота, лишь правда как в частной, так и общественной жизни.

Можно лишь пожалеть, что Гангеблов в числе других «завиральных идей» Лаппы не сообщил нам сколько-нибудь подробно высказываний его о религии. Но, зная тех философов, чтение которых рекомендовал ему его учитель карбонарий, и зная его взгляды на искусство, вытекающие, бесспорно, из общего материалистического его мировоззрения, не трудно представить себе, что эти высказывания носили столь же «нигилистический» характер и были построены так же на требовании обращении к природе во имя «положительной пользы большинства людей».

Судьба Лаппы печальна. События 14 декабря, арест, заключение в крепости глубоко потрясли его психику. Как у многих выдающихся декабристов, его индивидуальные силы были очень ограничены и подломились, как скоро рухнул тот фундамент, на котором были построены его мечты о переустройстве общества.

Повидимому, самая высота революционного под'ема в нем обусловила глубину падения. На месте своей ссылки, на Кавказе, он, по его выражению, «обрел» какого-то католического патера, с профессиональной ловкостью сумевшего направить больное воображение на путь религиозной мистики. На этой почве душевная болезнь прогрессирует и, по сведениям Гангеблова, совершенно помешанным Лаппа умирает.

В конце-концов, мы так мало знаем внутреннюю и, так сказать, домашнюю жизнь декабристов и так не по ихнему понимаем многое даже из того, что знаем, что при вынесении моральных оценок всего их поведения и отдельных поступков, очень трудно соблюсти историческую перспективу. Однако, в некоторых случаях было бы неуместным педан-

тизмом отказаться от суждения и осуждения. Излагая факты со всей точностью, допускаемой тем материалом, которым мы располагаем, стремясь давать им то об'яснение, которое подсказывается всей совокупностью обстоятельств места и времени, мы считаем своей обязанностью отметить, как моральное падение, факты ренегатства, малодушия, беспринципности. И напротив, стойкость в убеждениях, преданность до конца своему знамени в наших глазах достойны восхищения, хотя эти убеждения далеки уже от наших, а знамя давно выцвело и обветшало.

Так мы должны указать, что хотя среди декабристов было много людей, открыто насмехавшихся над религией и издевавшихся над своими товарищами, еще не отделавшимися от предрассудков детства, обычно насмешки и сарказмы были только подражанием моде. Серьезное изучение считалось делом нестоющим. При этом напускной атеизм часто сопровождался весьма поверхностным отношением к общежительной нравственности.

Верующий поручик Николай Бобрищев-Пушкин, хотя и вступил в тайное общество из сочувствия его политическим целям, но все время держался в стороне от товарищей, потому что их вольнодумство отталкивало его. Когда его младший брат Павел вступил в общество, Николай выразил свои сомнения ему следующей фразой: «Да, бог знает, хорошо ли это общество, ибо большая часть из членов безбожники». Легким и непринципиальным отношением к религии об'ясняется и то обстоятельство, что некоторые из этих безбожников, так пугавших Николая Бобришева-Пушкина, без всякого затруднения впадали в противоположную крайность, в ханжескую религиозность, как только питавшие их безбожие политические убеждения колебались под влиянием крушения всего дела.

Стойкие и убежденные атеисты, люди с цельным и продуманным материалистическим мировоззрением, были сравнительно в небольшом числе. Таким, повидимому, был князь Александр Петрович Барятинский (1798 — 1844). Во всяком случае, он был таким в тот период свой жизни, когда вместе с Пестелем энергично работал над подготовкой государственного переворота. И таким он, несомненно, был на каторге в Чите, устно и письменно выступая против тех из своих товарищей, которые пытались похоронить наследие революционной эпохи начала 20-х гг.

Несмотря на принадлежность к высшему кругу дворянства, Барятинский не был крупным земельным собственником. Его отец был управляющим Пензенскою Удельною Конторою и имел скромный чин титулярного советника. Воспитание будущий декабрист получил в Петербургском иезуитском пансионе; по окончании этого учебного заведения сдал экзамен при Педагогическом институте. Недолгое время он служил в Коллегии иностранных дел, а затем перешел в военную службу. К моменту ареста он имел чин штабс-ротмистра и состоял ад'ютантом при главнокомандующем 2-ою армией. С революционным формуляром его нас знакомит следующая краткая выпись из составленного в 1827 г. для Николая I «Алфавита членам бывших злоумышленных тайных обществ» [1]).

«Принят в Южное Общество в 1821 г. Не только знал республиканскую цель оного с изведением государя и всей императорской фамилии, но при совещании в Тульчине, о продолжении Общества, после об'явлен-

---

[1]) «Восстание декабристов. Материалы», т. VIII, стр. 29.

ного уничтожения Союза Благоденствия, одобрял решительный революционный способ действия с упразднением престола и истреблением тех лиц, кои представляют тому непреодолимые препоны. В 1823 г., при от'езде в С.-Петербург, имел поручение подстрекнуть северных членов к большей деятельности... Начинал переводить «Русскую Правду» на французский язык. Знал о заговоре против покойного императора при Бобруйске (1823) и о сношении Южного Общества с Польским... По кончине государя, провозглашен начальником Тульчинской Управы. Он поддерживал в членах дух Общества и устроил коммуникацию между Тульчиным и Линцами, где жил Пестель, к которому посылал с известиями до Общества касающимися. Знал о намерении начать возмущение в 1826 году и что Пестель делал для сего приготовления, собирая лучших солдат в свою полковую квартиру. Он принял шестерых членов. Его называют деятельнейшим членом, который был весьма силен по Обществу».

Перед нами, таким образом, один из активнейших и крайних заговорщиков. Об его преданности делу переворота свидетельствует также и умеренный кн. Волконский, по словам которого Барятинский был «человек замечательный по теплоте чувств к делу». С Пестелем его связывала горячая дружба. В одном из своих французских стихотворений, опубликованных в Петербурге в 1824 году, он писал, обращаясь к Пестелю: «Ты не забыл, конечно, тихих вечеров, когда, изливаясь друг перед другом мы находили в дружбе столько неизведанного счастья. В те тихие вечера, желая отдохнуть от трудов твоих многообразных или устав погружаться в какую-нибудь из твоих великих дум, ты часто рукою своею ласкал мою музу». Известно, что Пестель поручил Барятинскому образовать отряд из двенадцати человек для совершения террористических актов против лиц царской фамилии.

Но при всем своем усердии к делам тайного общества и несмотря на возвышанную дружбу с Пестелем, Барятинский не стоял на высоте даже тех требований нравственного поведения, которые пред'являли друг к другу дворяне-революционеры 20-х годов. Он, очевидно, не брался доказывать на своем личном примере, как это доказывал Петр Борисов, с которым мы познакомимся ниже, что «можно быть добродетельным, отвергая бога».

Вообще же следует заметить, что вопрос о том, необходимо ли, чтобы в частной жизни революционер был «рыцарем без страха и упрека», среди декабристов, в отличие от позднейших русских революционеров, почти не ставился. Кутежи, волокитство и прочие «шалости» в дворянской среде считались нормальным времяпрепровождением молодежи. А декабристы в большинстве своем не противопоставляли себя дворянству и оттого склонны были легко относиться к порокам своей касты. Лишь у крайнего левого крыла движения, у Соединенных Славян, представителей разночинства в русской армии, мы находим серьезные попытки пересмотреть господствующие воззрения. Основатели общества Соединенных Славян, братья Петр и Андрей Борисовы, например, вербуя членов, обращали весьма серьезное внимание на их личное поведение. По словам одного из обращенных ими, они «осуждали охоту к волокитству и вообще страсть к забавам и удовольствиям; все сие был называемо легкомыслием и слабостью духа».

Опубликованная в 1824 г. Барятинским книжка французских стихов была названа им «Несколько часов отдохновения в Тульчине» и содержала, кроме естественных для молодого, блестящего гусара посланий

к разным сиятельным и не сиятельным, но высокорожденным дамам, и другие произведения, свидетельствующие об известном интересе к литературе. Так, здесь имеется перевод с латинского двух од Горация, перевод отрывков из трагедий Озерова, переложение в стихах «Начезов» Шатобриана (с посвящением Пестелю). Наличие у автора каких-либо взглядов выделяющих его над уровнем прочих светских людей, занимавшихся в часы досуга французской поэзией, почти ничем не обнаруживается. Отмечено, впрочем, было, что в одном из стихотворений есть «отдаленные оттолоски религиозного вольнодумства» [1]). Но вряд ли, говоря о греческих богах, как о «небесных тиранах», о их жестокости, неумолимости и несправедливости, Барятинский хотел намекнуть на что-либо более современное.

Свои атеистические и революционные произведения он, конечно, и не пытался опубликовать. Они предназначались для узкого круга единомышленников и при том тех единомышленников, которые владели французским языком. По русски Барятинский писать и не пытался: он владел французским языком гораздо лучше русского. Даже впоследствии, на каторге, полемизируя письменно с миссионерами из «конгрегации», он пишет по французски, хотя среди его товарищей, нуждавшихся в антирелигиозном поучении, были люди по французски не понимавшие.

Единственное из таких его стихотворений, дошедшее до нас благодаря тому, что оно попало в руки правительства, весьма напоминает однородные произведения пламенного французского атеиста Сильвена Марешаля. В русском переводе оно впервые было оглашено Н. П. Павловым-Сильванским [2]).

«Восседающий на молниях, исполненный гнева, этот бог вдыхает испарения дымящейся повсюду крови.

«Да, у всех народов, во все времена, всегда лилась кровь во имя твое, страшное всем.

«Ты дал им это всеобщее стремление, ты сам пил без конца кровь беспомощной жертвы.

. . . . . .

«Когда темная ночь распространяет свои широкие завесы, читаю я твое величие на челе звезд;

«Но крик птицы, умерщвляемой острым когтем, внезапно отталкивает от тебя мое упавшее сердце.

«Вопреки всему величию твоего творения, жестокость инстинкта кошки, отрицая благость твою, отрицает твое существование.

«Разобьем же алтарь, которого он не заслужил. Он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ.

«Вникните в природу, вопросите историю, вы поймете тогда, наконец, при виде зла, покрывающего весь мир, что для собственной славы бога, если бы он даже существовал, надо было бы его отвергнуть.

Это яркое исповедание неверия—вовсе не остроумная шутка, вся соль которой сводится к перифразу вольтеровского «если бы бога не было, его надо было бы выдумать». В нем мы находим проникновенное воз-

---

[1]) И. Розанов «Декабристы - поэты. Атеист А. П. Барятинский», «Кр. Новь» 1926, кн. 3, стр. 253.

[2]) В 1907 г. в ст. «Материалисты 20-х г.г.», перепеч. в «Очерках по русской истории», см. также в цитивированой выше ст. И. Розанова.

мущение царящим в мире—в природе и в человеческом обществе—злом и мятежный гнев против религии, это зло освящающей и оправдывающей. В небытии бога поэт убежден. Но доказательство этого небытия с помощью аргументов от физики он считает или недостаточно совершенным, или не вполне убедительным. Он даже допускает, что «на челе звезд» можно усмотреть некоторое свидетельство в пользу бытия бога. Но достаточно представить себе самое, казалось бы, незначительное из проявлений вечной борьбы за существование,—птица, умерщвляемая кошкой—чтобы разлетелись в прах все хитросплетения мудрейшей физико-теологии.

Такого рода апелляция к сердцу и чувству не значит, конечно, что Барятинский отвергает материалистическую точку зрения. В истории атеизма мы видели уже пример философа, вполне убежденного в небытии бога, как первопричины физических явлений, но делавшего уступки богословам, чтобы сосредоточить всю тяжесть отрицания на вопросе о противоположности между земной справедливостью и небесной. Это—Гельвеций. Другой пример—немецкий атеист Гейденрейх. Этот последний высказал даже почти дословно по немецки то, что Барятинский написал по французски: «если даже предположить, что существует бог, он должен был бы спрятаться от людей, он должен был бы одновременно с принципами нравственности основать такие же принципы атеизма, чтобы не пошло прахом все предназначение человека».

Приходится сожалеть только, что до нас дошел всего один образец атеистического творчества Барятинского.

Будучи осужден на 20 лет каторги, Барятинский отбывает свой срок в Чите и в Петровском заводе Ниже мы увидим, какую позицию занимал он там в спорах по философским и религиозным вопросам; сохранилось также известие, что он вместе с В. Л. Давыдовым, тоже одним из неверующих декабристов, составлял сборник «сумбура» под названием «Плоды тюремной хандры», вероятно, сатирического содержания; известно, наконец, что в тюрьме он много занимался философией, математикой и древними языками. На поселение он вышел в 1839 годм и был поселен в Тобольске. Но даже та относительная «воля», какую для декабристов представляло поселение, не принесла ему никаких радостей. Пять лет, прожитых им в Тобольске, были сплошным страданием. Ужасная болезнь и в тюрьме уже отравляла ему жизнь. Теперь она приняла разрушительные формы. Собственных средств к существованию он не имел и вынужден был пользоваться поддержкой своих более состоятельных товарищей. Очевидно, эта поддержка была недостаточна. Он приобрел привычку в вине находить утешение и забвение. Эта привычка в последние дни его жизни усилилась до того, что, как рассказывает один свидетель его печального конца, «все медицинские пособия, все советы друзей были Барятинским отвергаемы». За ним ухаживала крестьянка, которую он «любил и уважал, как жену». Она «не только удовлетворяла требованиям ежедневной нужды, но утоляла и несчастную привычку» больного. Так, «князь, дотоле преданный ученым занятиям, обогащенный величайшим знанием древних и новых языков», медленно угасал. Правда ли, что в весьма редкие минуты протрезвления он снова брался за перо, чтобы... изливаться в сочинениях преимущественно духовного содержания? Правда ли, что он переводил в эти минуты на французский язык... акафисты богородице? Если это правда, то, конечно, в такого рода «просветлении» нельзя видеть серьезного обращения закоренелого безбожника в веру отцов своих. Это могло быть, напротив, только затмением

когда то ясного и трезвого ума перед полным угасанием. Он умер «на поселенческой койке» в тобольской больнице общественного призрения. Все его имущество, признанное выморочным, было описано в казну. Стоимость этого имущества равнялась одиннадцати рублям и трем копейкам.

4. Н. А. Крюков—декабрист-вольтерьянец.

Не менее убежденным атеистом, чем Барятинский и Лаппа, мог бы сделаться Николай Александрович Крюков. Этот Крюков интересен тем, что он был, несомненно, человеком серьезным, вдумчивым и глубоко проникшимся французской философией. При благоприятных условиях он мог бы сыграть роль философа-просветителя. Но он утратил свой атеизм и впал в ханжество сразу же после ареста. Мы останавливаемся на его исканиях и конечном падении потому, что в его лице не трудно увидеть типичнейшего представителя той части интеллигенции 20-х г.г., которая была увлечена инерцией движения на крайний левый фланг, но не имела достаточной опоры в собственном социальном положении, чтобы удержать занятые позиции.

Николай Крюков (1800—1854) был сын помещика средней руки, занимавшего пост нижегородского губернатора. Он получил очень хорошее воспитание—сначала дома, под руководством лучших учителей, а потом в учебном заведении для колонновожатых, выпускавшем квалифицированных свитских офицеров. Француз гувернер дал ему превосходное знание французского языка, но, в отличие от многих других воспитателей будущих декабристов из французских эмигрантов, этот гувернер совсем не позаботился внушить своему воспитаннику тех понятий, которые считались важнейшей принадлежностью французского воспитания. По признанию Крюкова на следствии, до выпуска в офицеры—он почти не занимался чтением. Он начал «помышлять о лучшем себя образовании», уже попав в 1819 г. в Тульчин и, очевидно, остро почувствовав свою отсталость по сравнению с штабными офицерами, среди которых именно тогда начал вести пропаганду Союз Благоденствия с Пестелем во главе. Самообразование, однако, шло сначала довольно вяло: молодой офицер не имел нужного руководства; книг в его распоряжении было мало, а какие были, не отвечали его запросам. Случайно, в отпуску, во время болезни ему пришлось прочесть несколько книг, из которых особенно сильное впечатление произвели на него сочинения Ж.-Ж. Руссо и Делиль-Десаля [1]). Под влиянием этих авторов он «получил любовь к занятиям». «Во мне родилось желание,—говорит он,—познать человека и то, что может служить к его счастию. С этой целью я старался добывать таких авторов, которые обогатили бы мой ум познаниями философическими и политическими».

---

[1]) Имя Делиль-Десаля (Delisle des Sales), автора многотомного сочинения „О философии природы“ мало у нас известно и этим, конечно, об'ясняется, что Н. Павлов-Сильванский в своей статье „Материалисты 20-х гг.“ смешивает его с поэтом аббатом Жакком Делиль (Delille). Делиль не был Десалем. У Довнар-Запольского („Идеалы-декабристов“) это место показаний Крючкова также искажено: он перечисляет: Руссо, Делиля, Десаля, из двух авторов делает трех, причем третий оказывается совершенно неизвестным. Что касается Делиль-Десаля, то в свое время он пользовался некоторой известностью, его книга была сожжена рукой палача, а сам он был засажен в Бастилию. Он принадлежал к правому крылу французских просветителей.

Но и теперь, в поисках пищи духовной, Крюков идет ощупью. Главным образом его интересуют сочинения политические; из философов-просветителей он читает исключительно тех, которые держатся умеренных взглядов. Эта ступень его развития характеризуется неопределенным политическим свободомыслием и сомнениями относительно христианских догматов. Вот как повествовал он сам об этом в своих откровенных и покаянных показаниях на следствии.

«Пылая любовью к отечеству, но не будучи тверд в христианской религии, я смело шел вперед и старался опровергнуть мало по малу все, что находил в ней несогласным с тогдашним образом моих мыслей. Во-первых, отверг многие богослужебные обряды, как нелепые обычаи, питающие суеверия; потом я стал сомневаться в ипостасной троице, как неудобопостижимой для ума человеческого. Всевышний—думал я во слепоте своей—одарил нас разумом для распознания добра и зла: следовательно—разум есть единственный светильник, которым должны мы руководствоваться в сей жизни, и потому первый долг наш состоит в том, чтобы просветить свой разум, очистив его от вредных предрассудков. Таким образом, оправдывая все то, в чем хотел себя уверить, я отверзал двери к свободомыслию».

Сколько времени продолжался этот подготовительный период, из исповеди Крюкова не видно. Сам он ограничивает его моментом своего вступления в тайное общество, т.-е., самое позднее, началом 1821 года. С этого времени, воодушевляемый Пестелем, он становится ревностным приверженцем тайного общества и, пропагандируя, неутомимо вовлекает в круг его влияния всех тех, с кем сталкивается и общается. Вместе с тем, он делает и дальнейшие шаги на пути к отрицанию. Он не называет по имени никого, кто в этом отношении руководит им и направляет его чтение. Но можно предположить, что большую роль тут играл князь А. П. Барятинский, связанный дружбой со старшим братом Н. Крюкова Александром, человек, как мы уже видели, весьма замечательный, с прочно установившимися убеждениями.

С половины 1821 года Н. Крюков производит топографическую с'емку Подольской губернии. Лето он проводит на работах, а во время зимних перерывов живет в м. Немирове. Эти продолжительные досуги дают ему возможность «совершенно посвящать себя учению». Он много читает по политической экономии и законоведению. Но и философия в его занятиях занимает немалое место: среди прочитанных им авторов мы встречаем имена Кондильяка, Гельвеция и Гольбаха. Он не просто механически усвояет прочитываемое, но и перерабатывает, глубоко продумывает и делает попытки использовать полученные знания для просвещения своих сограждан. При этом, как устанавливает на основании изучения его бумаг Н. П. Павлов-Сильванский [1]), он стремится просвещать именно по линии философской. Он переводит «Систему природы» и усердно работает над оставшимся неоконченным самостоятельным сочинением, долженствовавшим в популярной форме, в виде писем к матери, изложить те принципы воспитания будущих граждан, которые так тщательно были разработаны его любимыми авторами. И в обществе, в котором он вращался, в устных беседах он делает попытки к просвещению по философской линии. Конечно, он пожинает при этом гораздо больше насмешек и прямого неодобрения, чем аплодисментов и похвал.

---

[1]) «Материалисты 20-х г.г.» в «Сб. по русской истории», стр. 275 и сл. Бумаги Крюкова следователь Боровков охарактеризовал, как «полный свод соблазнительных и развратных умствований новейшей философии».

«На Юге,—говорит Павлов-Сильванский,—в провинциальном обществе средней руки, в местечке Немирове его философия казалась такой же странностью, как во Франции при появлении первых книг новой школы 75 лет назад. Когда его будущие друзья молодые офицеры квартирмейстерской части на с'емке услышали в первый раз его рассуждения, они начали смеяться над ним и над его знакомыми «тульчинскими политиками».

И не только молодые офицеры, но дамы помещичьего круга, пожилые чиновники, помещики, управляющие имениями, словом, весь тот круг знакомых, который невольно создается в провинциальной глуши у молодого образованного офицера, с неодобрением взирали на него. Свой горький личный опыт, вероятно, после одной из неудачных попыток «просветить» окружающих, выразил Крюков в своей тетради.

«Попробуйте заговорить в нашем обществе о политике и философии,—записывает по французски он,—и вы увидите, как все эти молодые люди, которые как сказал Вольтер, не находят в самых серьезных вещах ничего, кроме предлога поострить, начнут насмехаться над вами; вы увидите, как женщины оставят вас, как человека, который хочет показать, что он без предрассудков, и которого добродетельная женщина должна избегать. И лицемеры ополчатся на вас изо всех сил, чтобы постараться убедить всех, что вы человек опасный, что вы преисполнены пороков, что для вас—по их выражению—закон и вера нипочем, наконец, что вы человек погибший, которого надо сторониться, чтобы избежать столь опасного примера, потому что — говорят они — свободомыслие прельщает больше всего тем, что оно дает полный простор страстям. Люди—говорят они—для того именно, чтобы предаваться порокам, отвергают всякую религию, единственную опору, какую мы имеем в нашей слабости,—как если-бы религиозные обряды достаточны были для того, чтобы наставить нас на путь добродетели, как если бы добродетель состояла только в слепых верованиях».

Насмешки и пренебрежение окружающих не обескураживают Крюкова, он продолжает учиться и наблюдать. Из книг он «получил яснейшее понятие об устройстве представительного правления». Наблюдения показали ему, «до какой степени простирается угнетение крестьян». Пути деятельности намечаются также. Он с сочувствием выписывает в свою тетрадку из Сея мысль, что революции, «разрушив известные предрассудки, изощрив умы и откинув неудобные преграды», содействовали материальному процветанию стран, в которых они совершались. Он убеждается, что «с народом все можно, без народа ничего нельзя». Хотя он и неверующий, но «христианские добродетели» все еще имеют власть над его умом. И в обход этих добродетелей он придумывает: «Евангелие научает нас прощать врагу собственному, но не врагу человечества».

При всех своих революционных настроениях, Крюков больше просветитель-философ, чем революционер-политик. «Чувствуя вполне рабство и невежество,—пишет он в своих показаниях,—я более и более убеждался в том, что одно лишь общее просвещение может сделать людей благополучными, и негодовал на религиозные предрассудки, препятствовавшие (по моему мнению) его распространению. Надежда на будущую жизнь,—думал я,—отвращает от просвещения, питает эгоизм, способствует угнетению и мешает людям видеть, что счастие может обитать и на земле. Итак, религия казалась уже мне более вредною, нежели полезною. Притом видя, что люди в поведении своем руководствуются оною,

но увлекаются страстями и привычками токмо,—сказал я,—а все зависит от воспитания, доброго примера и хорошего законодательства».

Таким образом, путь развития Крюкова во всех своих этапах проложен был французскими просветителями. Сейчас мы видим его на позициях чистого деизма. Еще один шаг, и последние нити, удерживающие его от полного отрицания, порвутся. Этот шаг он делает. «Долго не решался я отвергнуть бога,—рассказывает он,—наконец, оживотворив материю и приписав случаю все существующее в природе, я потушил едва мелькавший свет чистой религии, мною самим составленной».

Атеизм Крюкова, впрочем, до конца продуман не был; временами сомнения одолевали его и на многие доказательства против безверия он не находил ответа. Вполне правильно он думал, что его сомнения есть результат «долговременной привычки мыслить противным образом». Но была, несомненно, и еще одна причина, а именно недостаточные познания, потому что не только дух, но и материя оставались, по его признанию, вещами для него непостижимыми. Может быть, если бы арест и последовавшие за ним горькие размышления о том, как тяжко его участь отразится на его семействе, не произвели в нем полного переворота, он разделался бы и с последними остатками религиозных внушений. Как бы то ни было, перед нами человек, проделавший над собой большую работу, типичный выученник французских безбожников, типичный во многих отношениях. Не один из числа тех, кто подобно ему, был вовлечен в революционное движение без сколько-нибудь ясного учета поставленных движением задач, мог применить к себе заключительные слова его покаяния: «Таким образом, тихий огнь любви моей к человечеству возжег во мне страсть к просвещению, которая, не быв озарена светом христианской религии, превратилась, наконец, в адский пламень вольнодумства». Только другие, после более или менее продолжительного периода сожалений и раскаяний, удерживались в своем падении, а иногда возвращались, хотя бы отчасти, к покинутым позициям, а Крюков уже не нашел в себе силы сделать это.

Его история, в сущности, история одного из эпигонов вольтерьянства. В самом деле, политическими и экономическими науками, как отмечает Н. Павлов-Сильванский, Крюков «занимался больше как бы по обязанности; в изучение же материализма он углублялся с жгучим интересом атея, восставшего на христианство». В 20-х г.г. передовому человеку уже нельзя было стоять в стороне от политики и только мечтать о просвещении, и Крюков не только мечтает о просвещении но и связывает свои мечты с делом тайного общества. Но внушение просветительной философии XVIII-го века в нем преобладало над непосредственным влиянием окружавшей его действительности. К критике этой действительности он пришел совершенно так же, как те французские философы, по которым он учился. И так же, как многие из «философов» не выдержали испытания огнем и кровью революции, Крюков не выдержал первого же серьезного экзамена на политическую зрелость. В дальнейшем он являет нам печальный образ раскаявшегося вольтерьянца. Он «образумился», как говорит он сам. Он «усмотрел вред безверия» и, «вникнув с должным вниманием в святое евангелие и послания святых апостолов, обратился к христианству». На каторге в Чите он примыкает к «конгрегации» и вместе с другими членами этого кружка постится, молится, произносит проповеди, словом ведет себя как человек, никогда далеко не отходивший от верований своих предков.

В Крюкове типичным нам представляется, собственно говоря, не его падение и возврат к бесхитростной вере, а именно преобладание в нем в период его деятельности просветительства над революционностью. Среди членов тайных обществ таких просветителей было очень много, и все они с чистой совестью смешивали дело просвещения, рассеяния предрассудков с той прямой задачей, которую ставило перед ними, одним только фактом своего существования, тайное общество. Разве не типичная для просветителей черта та боязнь народных масс, которая просвечивает у огромного большинства декабристов? Они вербуют в свои ряды только людей из образованного круга и всячески избегают посвящения в свои цели тех, кто должен был служить орудием осуществления их планов. Самый переворот многим из них рисуется в туманном далеке, мирным, бескровным. простым переходом к такому порядку, при котором они будут безпрепятственно благодетельствовать погрязший в нищете и темноте народ. Сами безбожники, убежденные в огромном вреде религии, они строют свои планы преобразований с трезвым учетом той роли, какую религия будет играть при их правлении. Потому что, как говорил тот же Крюков, все зависит от хорошего законодательства. А при хорошем законодательстве распространится просвещение и уже не будет нужды в сдерживающей узде религии. Таких чисто просветительских представлений у декабристов можно было бы найти очень много. Это совершенно понятно. Декабристы не были идеологами вполне определенного, сколько-нибудь зрелого класса. Они только выражали определяющиеся и созревающие в стране тенденции буржуазного развития. В своей борьбе с феодализмом в его российской форме они пользовались уже готовым оружием, доказавшим свою пригодность в стране классической буржуазной революции. Но они, в силу своего промежуточного классового положения, не могли овладеть всем арсеналом буржуазной революции и брали из него лишь то, что им было по плечу. По плечу же им оказалось лишь то, что соответствовало раннему, до-революционному периоду борьбы французский буржуазии. «Наполовину феодалы, наполовину буржуа»—было сказано о них, Эта половинчатость ярко сказывается и на их идеологическом оружии.

Такой же путь как и Николай Крюков, проделал Павел Сергеевич Бобрищев-Пушкин, только последний, насколько можно судить, этот путь несколько сократил и не был человеком столь мятущимся. В неверующего обратили его Барятинский и тот же Крюков. Но нельзя, впрочем, думать, что антирелигиозность он приобрел с большой легкостью и пассивно. Якушкин характеризует его, как человека, который «имел отличные умственные способности». Кроме того, за его веру боролся брат его Николай, с отзывами которого о масонстве, как школе безбожия, и об отношении к религии большинства членов тайного общества нам уже пришлось познакомиться. Если Бобрищев-Пушкин и порвал с верой, то очевидно, не без больших внутренних усилий.

5. Верующие и безбожники на каторге.

Как и в случае Крюкова, крепость вернула Бобрищева-Пушкина на лоно православия. «Он оценил красоты евангелия,—говорит Якушкин,—и вместе с тем возвратился к поверьям своего детства, стараясь всячески отстаивать их». Как он отстаивал эти «поверья детства», мы увидим из рассказа А. П. Беляева [1]), называющего его истинным и до-

[1]) «Рус. ст.» 1881, № 4, стр. 811 и сл.

стойным поборником христианства, как по своей прекрасной жизни, по силе своей веры, так и по силе логики». Этот рассказ религиозно и консервативно настроенного декабриста интересен для нас не только потому, что позволит измерить всю глубину падения таких людей, как Крюков, Бобрищев-Пушкин и немногие др., но и потому, что в нем мы опять встречаем А. П. Барятинского и других безбожников.

Каторжная тюрьма в Чите, где были сосредоточены почти все приговоренные к каторжным работам декабристы, совсем не напоминала того ада, каким в большинстве случаев оказывались для пленных революционеров царские тюрьмы, особенно «централы», последнего десятилетия царизма. «Эта ссылка наша целым обществом,—вспоминает Беляев, в среде которого были образованнейшие люди своего времени, при больших средствах, которыми располагали очень многие и которые давали возможность предаваться исключительно умственной жизни, была, так сказать, чудесною умственною школою как в нравственном, умственном, так и в религиозном и философическом отношениях». Многие декабристы, вспоминая этот период своего изгнания, характеризуют его, как период духовного под'ема, поисков мировоззрения, борьбы различных мировоззрений. «В Чите бывали часто жаркие прения», говорит Якушкин. «Целый день у нас... шум, споры о предметах философских, ученых и т. п.»,—вспоминает Оболенский.

«В ходу были самые разнообразные, самые занимательные и самые глубокомысленные идеи»,—продолжает свой рассказ Беляев.—Но из всех вопросов, дебатировавшихся декабристами, всегда особенно острый интерес возбуждали вопросы религиозные и философские. Причины этому лежали, конечно, в общих условиях духовного развития русской интеллигенции начала XIX-го века. Но на каторге в Чите к этим общим причинам присоединился чрезвычайно важный факт образования в среде каторжан «конгрегации», обособленной группы, афишировавшей свою религиозность и делавшей попытки вернуть к религии равнодушных и колеблющихся. Среди большого количества неверующих, отвергавших всякую религию, были не только «скромные скептики», но и, как говорит Беляев, «систематически ярые материалисты, изучившие этот предмет по всем известным тогда и сильно распространенным уже философским сочинениям». Понятно, эти воинствующие атеисты не могли остаться равнодушными к распространению ханжества в среде своих товарищей, и если не противопоставили конгрегационистам своей особой организации, то, во всяком случае, соединенными силами стали давать дружный отпор их миссионерским поползновениям.

«Конечно,—рассказывает Беляев,—начало этих прений имело поводом насмешечки над верою, над соблюдением праздников, таинств, постов, над церковной обрядностью и т. д. Когда же противники, ознакомившись с силами один другого, увидели, что не легко поколебать силу христианских доказательств, увидели, что религия христа имеет на своей стороне не только историю, но и здравую философию, то прения оживились до того, что во всех уголках наших уже слышались разговоры религиозно-философского содержания».

Особенно остро разгорелась полемика по вопросу о происхождении речи и человека. Материалисты стояли на той точке зрения, что «скоточеловек, происшедший тогда еще из глины, а теперь от обезьяны, силами материи, как и все другие животные, сам изобрел язык, начав со звуков междометия, составляя его из звуков односложных, двусложных и

т. д.». Им возражал Бобрищев-Пушкин. Насколько слаба и архаична была его позиция, мы можем судить по тому, что он «поддерживал сотворение человека непосредственно божественным воздействием, необходимым следствием чего было то, что человек получил дар слова вместе с разумною душою в тот момент, когда она была вдохнута в него божественным духом». Этому «сотворению по откровению» Бобрищев-Пушкин посвятил даже особую статью. И хотя, по отзыву Беляева, она была «по силе логических доводов и верности исторических данных» победоносною, но... не могла убедить людей, привыкших следовать противоположным идеям, т.-е. людей, привыкших руководиться здравым рассудком и ясно видевших разницу между божественным откровением и данными научного исследования.На статью Бобрищева-Пушкина отвечал Барятинский, человек, по отзыву Беляева тоже «очень умный и ученый». Но, разумеется, ум и ученость, по мнению нашего рассказчика, не могли помочь ему действительно опровергнуть доводы защитников религии.

Конечно, те из каторжан-декабристов, которые и без того были пылкими конгрегационистами, как сам Беляев [1]), в результате этих прений утверждались в вере. Что же касается действительного обращения неверующих этой проповедью, то Беляев сообщает всего лишь об одном случае. Это—б. член общества Соединенных Славян И. В. Киреев. Но и обращение Киреева, как это видно из передаваемого нами рассказа, было не столько прямым результатом проповеди слова божия, сколько следствием нравственных страданий, вызванных неволей, т.-е. следствием психической травмы. Он... «обратился к вере, доведенной почти до отчаяния страшными душевными страданиями и омрачением». И, напротив, между строк в этом рассказе автор дает понять, что неверие в конце концов распространилось и среди людей нейтральных [2]).

Беляев со своим братом перевел с английского историю падения Римской империи Гиббона. Хотя Гиббон «был деист и критически смотрел на христианскую религию», но, в поисках подтверждения непрерывно колеблемой безбожниками веры, даже у него наши конгрегационисты обретали свидетельства об истине христианства. Многого им не нужно было для этого. Но люди, сколько нибудь сохранявшие способность критического отношения к фактам, у того же Гиббона находили мысли, окончательно разрешавшие их сомнения в пользу неверия. Они, прочтя перевод братьев Беляевых, «утвердились в неверии и стали в нем фанатиками». Распространению неверия, таким образом, невольно содействовали сами верующие.

---

[1]) Беляев из скептика и неверующего обратился в христианство задолго до 14-го декабря. Мы упоминали о нем в главе о вольтерьянцах. См. «Ист. атеизма», вып. IV.

[1]) Очень странным нам представляется утверждение И. Розанова в его статье о Барятинском («Кр. Новь», 1926, кн. 3, стр. 255), что «большинство декабристов, даже из числа прежних материалистов, в Сибири предалось религиозности». Этот автор, кроме того, высказывает предположение, что «отрешенность и отчужденность» Барятинского в Сибири особенно по переходе на поселение, «об'ясняется расхождением с другими декабристами по религиозным вопросам». Все это совершенно не подтверждается большинством тех источников, которые нам известны. В частности, Барятинский вовсе не был покинут своими товарищами. Несмотря на полную противоположность во взглядах, он переписывался с Оболенским. Вместе с ним на поселении в Тобольске были Штейнгель, Анненков и Фонвизин: там же отбывал служебную ссылку Семенов, известно, что они не оставляли заболевшего товарища.

В доказательство «фанатизма» безбожников Беляев приводит следующий факт. Эти неверующие прослышали, что братья Беляевы убедившись на опыте своих товарищей в вредном действии книги Гиббона. опасались издать свой перевод в полном виде, и решили его у них... похитить, чтобы вопреки им выпустить в свет при первой возможности. Действительно фанатичное намерение! Но чего стоят эти христиане в политических кандалах, которые оберегают «откровенное слово (т.-е. евангелие) и чистый разум» тем, что налагают запрет на слово «прославленного писателя!?».

Среди различных группировок каторжан-декабристов, наше внимание особенно привлекает к себе кружок, составившийся из бывших членов общества Соединенных Славян. Как нам уже приходилось говорить, «славяне» были в большинстве люди, не занимавшие раньше «блистательного положения в обществе», простые армейские офицеры, учившиеся в кадетских корпусах, или получавшие скудное домашнее образование. Среди них всего дольше сохранялся революционный дух, и они были проникнуты особенно сильно тем высоким чувством собственного достоинства, которое всегда отличало политических каторжан в России. Они, говорит Якушкин, обладали «своего рода поверьями» и «не из'являли почти никогда шаткости в своих мнениях». Для каждого из них сказать и сделать было одно и то же и в решительную минуту ни один из них не попятился бы назад.

К числу «поверий» славян, надо думать, принадлежало и их непримиримо враждебное отношение ко всему стоявшему над ними начальству. Маленький факт из истории декабристской каторги иллюстрирует эту враждебность. Царь разрешил коменданту Нерчинских рудников Лепарскому снять кандалы с тех государственных преступников, которые по своему поведению окажутся того достойными. Лепарский, тюремщик сравнительно мягкий и человеколюбивый, не воспользовался предоставленной ему властью отделять козлищ от овец, чтобы таким способом развращать подвластных ему узников, а об'явил, что всех их находит достойными монаршей милости и всех приказывает расковать. Большинство молча приняли оказываемую им царем и тюремщиком милость. Но «славяне» не пожелали ею воспользоваться и потребовали, чтобы с них оков не снимали.

По отношению к религиозному вопросу, игравшему во взаимоотношениях каторжан-декабристов столь большую роль, «славяне» стояли на противоположном «конгрегации» полюсе. Боевая враждебность к религии, более или менее последовательный атеизм, конечно, тоже принадлежат к числу тех их «поверий», о которых глухо, но с заметным оттенком неодобрения упоминает Якушкин, бывший сам скорее скептиком, чем отрицателем.

6. П. И. Борисов и его друзья.

Во главе «славян» как на воле, так и на каторге стоял Петр Иванович Борисов (1800—1854), основатель общества Соединенных Славян., личность во всех отношениях типичная для левого крыла декабристов. По происхождению своему он может быть причислен скорее к разночинцам, чем к дворянам. Его отец был отставной майор, беспоместный дворянин Слободской Украины, следовательно, обладал только дворянским званием, но не положением. Сохранилось известие, что средства к пропитанию он добывал трудом архитектора и чертежника. Воспитание

своим детям он дал домашнее, то есть, в сущности, они учились «чему-нибудь и как-нибудь». Поэтому Петру Борисову военную службу (он вступил в нее в 1816 г.) пришлось начать юнкером. В 1825 году он обладал всего только чином подпоручика. Из моментов, повлиявших на образование его взглядов, следует отметить следующие. В детстве он много читал по греческой и римской истории, в том числе Плутарха и Корнелия Непота. Эти классики и зародили в нем «любовь к вольности и народодержавию». «С детства я был влюблен в демократию»,—писал он в своих показаниях. В детстве же он получил и некоторую прививку от религиозности. «Мой родитель,—говорил Борисов на следствии,—не старался влить в меня чрезмерной набожности; он часто говорил мне, что богу приятнее всех жертвоприношений видеть человека честным и желающим добра, что бог смотрит не на полные, а на чистые руки, а еще более на чистое сердце».

На военной службе юноша сталкивается со многими отрицательными сторонами жизни. «Несправедливости, насилие и угнетения» царят вокруг него. Помещики притесняют крестьян: и в нем закипает жгучая ненависть к крепостному праву. Те же крестьяне, попадая в солдаты, терпят не менее тяжкие муки от помещиков, одетых в офицерские мундиры... Об одном случае истязания солдат командиром той роты, в которой он служил, Борисов рассказывает, как о факте, давшем чрезвычайно сильный толчек его «любви к демократии и свободе». Истязание происходило перед ротой. Борисов был так возмущен и тронут, что вышел из строя и тут же дал себе клятву бороться, жертвуя самой жизнью против подобного зла. Наконец, наблюдения над поведением и нравами духовенства православного и католического, «притеснения над прихожанами оказываемые, так же, как и худая мораль некоторых из них», предрасположили его к антирелигиозности.

К урокам жизни присоединились идеи, почерпаемые из книг. Борисов был большой любитель чтения. Сначал он много занимался математикой и военными науками, но затем «совершенно предался» естествознанию, философии и морали. Главными учителями, как и для многих других декабристов, были для него французские философы. Их сочинения помогли ему окончательно отделаться от религиозных понятий и превратиться, как говорит Якушкин, в «догматического безбожника». Этому посодействовал еще счастливый случай—продолжительное пребывание на постое со своей частью в имении богатого польского помещика, обладателя обширной библиотеки. В помещичьей библиотеке оказались сочинения Вольтера, Гольбаха, Гельвеция «и других писателей той же масти осьмнадцатого столетия». Говорили, что Борисов даже изучил для этого французский язык (по Якушкину, он «знал несколько по французски»). Так постепно, шаг за шагом, в результате наблюдений над окружающим и размышлений над почерпнутым из книг, пришел Борисов к крайним взглядам. «Быть полезным человечеству»—стало лозунгом его практической деятельности, а в области теории он «положил себе за правило искать истины».

Действительно ли стал Борисов «догматическим безбожников», или, выражаясь более современно, воинствующим атеистом? Н. П. Павлов-Сильванский ставит его атеизм под вопрос: «догматическое безбожие» Борисова, может быть, преувеличено в рассказе Якушкина [1]). Дело в том, что на следствии он признался только в известном «вольнодумстве», в сомне-

[1]) «Очерки по русской истории XVIII—XIX в.в.», стр. 258.

ниях «относительно некоторых мест старого завета и некоторых обрядов, установленных церковью, о коих не говорит Иисус христос». Эти сомнения, мол, вызваны в нем «некоторыми французскими авторами». «Однако,—добавляет он,—я не без веры».

Но Якушкин, как свидетель, в данном случае кажется нам вполне заслуживающим доверия. Другое дело, если бы он сам принадлежал к «конгрегации» или был близок к ней. Тогда он мог бы смешать в одной анафеме полное неверие с теми или иными отступлениями от веры. Или, если бы он принадлежал к числу неверующих, он мог бы быть заинтересован в том, чтобы «приписать» столь выдающегося человека к своему лагерю. Но он как раз стоял между теми и другими, и невозможно допустить, чтобы, вольно или невольно, он мог грешить в определении отношения своих товарищей к религии. В своей характеристике он с восхищением приводит целый ряд положительных черт Борисова. Так, по его словам, этот атеист, хотя и проповедывал неверие своим товарищам, из которых многие верили ему на слово, был, тем не менее, самого скромного и кроткого нрава. В нем не было и тени тщеславия; он страстно любил читать; он был предупредителен и услужлив. «Следя внимательно за всеми его поступками, невольно приходило на мысль, что этот человек несознательно для самого себя, был проникнут истинным духом христианства» [1]). Таким образом, в этом свидетельстве наряду с явным неодобрением атеистической пропаганды Борисова, пропаганды, отягчаемой «почти неограниченной доверенностью» его товарищей-славян, имеется и апология в виде особенно любезных сердцу Якушкина «христианских добродетелей». Другими словами, Якушкин не «преувеличивает» его безбожие, а напротив, старается его смягчить.

Что касается собственноручных показаний Борисова на следствии, то они решительно ничего не значат. Ведь Борисов не соскользнул, подобно многим, на рельсы безудержного покаяния. Он просто осторожно смягчает свое безбожие, прекрасно известное следователям. Не даром он умалчивает имена «некоторых французских авторов». А его слова: «однако я не без веры» явно двусмысленны. «Вера» может быть столь же нерелигиозной, как нерелигиозна была и та «религия», о которой говорил своим следователям Борисов в другом случае. «Общее благо есть верховный закон,—говорил он,—вот максима, которая была основанием и моей религии и моей нравственности».

К свидетельству Якушкина, после сказанного, можно присоединить как вполне достоверное и сообщение Беляева [2]). Борисов, по его словам, был славный и кроткий человек, готовый на всякое добро. Но в нем «господствующей мыслью была то, что можно быть добродетельным, отвергая бога». Борисов же принадлежал к числу тех фанатиков неверия, о которых Беляев рассказывал, что они хотели похитить перевод римской истории Гиббона, чтобы спасти этот труд от искажений благочестивых переводчиков.

Приобретя революционное мировоззрение, Борисов ищет путей к воплощению своих идей, к преобразованию окружающей его обстановки. Он по натуре пропагандист и организатор. Идет он при этом своим, особенным путем, чтобы в конечном итоге присоединиться к общему движению.

---

[2]) «Записки И. Д. Якушина», стр. 154.

[1]) «Воспоминания». «Р. Ст.» 1881, кн. 4, стр. 815.

Еще в 1818 году, т.-е., повидимому, в самом начале своего увлечения французскими философами, а, может быть, и ранее этого Борисов затевает тайное общество «Первого согласия, переименованное затем в общество «Друзей природы» [1]). В этой его незрелой попытке мы легко прослеживаем влияние масонства. Основой «программы» (если это слово здесь приложимо) общества Друзей Природы были правила «питагоровой секты», т.-е. «усовершенствование себя в науках, художествах и добродетели, любовь и дружба». Но скоро будущему революционеру этого показалось мало. К масонским пифагорейским правилам присоединяются цели менее невинные, а именно «усовершенствование нравственности»--нравственности, разумеется, не индивидуальной уже, а общественной, причем это усовершенствование намечается путем «очищения религии от предрассудков». Центральной же задачей общества делается «основание известной республики философа Плотина» (по другому чтению—Платона). Борисов придумывает и графический символ для общества: «солнце, выходящее из-за горного хребта и рассеивающее своими лучами собравшиеся над ними тучи». И тут же девиз: «Взойду и рассею мрак».

Это общество просуществовало недолго. Революционизируясь все больше, созревая в то же время духовно, Борисов с братом приходят к пониманию, что борьба за переустройство общественной жизни должна вестись на основе более широкой платформы. Мало быть «другом природы», нужно стать другом угнетенного человечества. Мало совершенствовать, нужно разрушать и строить.

К этому времени относится знакомство Петра Борисова и его брата Андрея с человеком, который ввел их в круг более широких понятий. Это был шляхтич Юлиан Казимирович Люблинский (1798—1873), отбывавший за участие в польском тайном обществе полицейский надзор в городке Новоград-Волынске, где тогда квартировала бригада Борисова.

Несмотря на то, что формального образования он не получил почти никакого, Люблинский может быть причислен к людям вполне образованным. «От малолетства моего,—пишет он в своих показаниях,—я имел стремление к наукам. Сам себя выучил российскому, латинскому, французскому, по части—итальянскому и немецкому языкам, без употребления учителей, ибо я не богат. От малолетства же дух любопытности и собственного рассуждения, по причине слабого здоровья, которое отнимало мне пользоваться физическим занятием, здоровью служащим, ввели меня к читанию книг, разбиранию составов правительств». Он интересуется преимущественно науками общественными. Среди писателей, давших ему «познать всю силу человеколюбия», он называет прежде всего Беккариа и Филанджиери. Среди других прочитанных им авторов мы встречаем Монтескье, Сэя, Смита, Мальтуса. Надо думать, что и энциклопедисты не остались вне круга его интересов. Вместе с братьями Борисовыми он читает, во всяком случае, «Философский словарь» Вольтера.

Был ли Люблинский вполне определившимся неверующим, мы не знаем. Но к католической религии он относился отрицательно. Он, например, проживая в Новоград-Волынске, не ходил к исповеди и прича-

---

[1]) В своих показаниях Борисов первоначально заявил, что он, находясь в Одессе, вступил в масоновскую ложу «Друзей природы» и пребывал в ней до запрещения тайных обществ в 1822 году. Действительно в Одессе в 1818 г. устраивалась ложа со сходным названием «Трех царств природы». Но потом Борисов заявил, что это его показание ложно, и откровенно рассказал о своей попытке. См. В. И. Семевский «Политические и общественные идеи декабристов». СПБ. 1909, стр. 311.

стию, чем навлек на себя преследование местных ксендзов. Об этом мы узнаем из письма Борисова к одному из его друзей Выгодовскому, служившему в канцелярии волынского губернатора [1]). Прося оказать помощь Люблинскому, Борисов, между прочим, от своего и своих приятелей имени дает ручательство, что хотя «сей гонимый всеми» Люблинский и не был три года у исповеди, но он—«человек набожный, обожающий бога (с маленькой буквы!) всем сердцем, всем духом и всем разумом». Если в этих словах нет лицемерия, то они могут быть приняты, как свидетельство о внеисповедном деизме Люблинского [2]).

К обществу «Друзей природы» и его целям Люблинский отнесся весьма критически. Исходя, вероятно, из собственного опыта в деле тайных обществ, он рисует перед Борисовыми несравненно более широкий идеал «соединения отраслей славянских». Неудовлетворенные собственной деятельностью, наши «друзья природы» с увлечением приветствуют эту идею. «Соединить вместе все славянские поколения и сделать оные свободными,—говорит Петр Борисов,—показалось мне предприятием блистательным, ибо я думал через то доставить счастье не только моим соотечественникам, но даже другим народам».

Так в 1823 году учреждается общество Соединенных Славян «для избавления от тиранства и для возвращения свободы, столь драгоценной роду человеческому». Вступающий в этой общество клялся «на мече» с мечем в руках достигнуть назначенной цели, пройти тысячи смертей, тысячи препятствий и посвятить последний вздох свободе и братскому союзу благородных славян.

По предположению В. И. Семевского, придуманная Борисовым «заклинательная присяга» навеяна правилами итальянских карбонариев. Для сравнения с присягой общества Соединенных Славян он приводит присягу неаполитанских «Свободных Пифагорейцев» (в задачи Друзей Природы тоже ведь входили «правила пифагоровой секты), действительно имеющую сходство с формулами Борисова. Но есть и разница. Карбонари клялись «перед лицом великого архитектора вселенной», тогда как у Соединенных Славян из присяги всякое напоминание о потустороннем божестве изгнано, единственным божеством признается «взаимная любовь» и человек именуется «сыном сей природы».

В составленном Борисовым и Люблинским «Катехизисе Соединенных Славян» имелись, между прочим, такие правила: «Не желай иметь раба, когда сам рабом быть не хочешь». «Будешь терпеть все вероисповедания и обычаи других народов». «Будешь стараться разрушать все предрассудки, а наиболее до разности состояний касающиеся». «Соединись с твоими братьями, от которых невежество твоих предков отдалило тебя».

Ставя утопическую задачу об'единить все славянские племена, Борисов представлял себе это об'единение, как «федеративный союз, подобный греческому, но гораздо его совершеннее». Для этого нужно было освободить все славянские племена от самодержавия правителей, ввести у них демократическое устройство и уничтожить существующую между некоторыми из них национальную рознь. «От одних своих друзей,—говорит член общества Соединенных Славян Горбачевский,—от одного оружия

---

[1]) Борисов, между прочим, сообщая о непосещении Люблинским исповеди, говорит: «Я и вы согласны, что это не хорошо, но...» В этих словах никоим образом не следует видеть утверждения, что на исповедь ходить—хорошо. Неодобрение здесь может относиться к тому, что фактом открытого проявления безрелигиозности Люблинский ухудшает свое положение поднадзорного и нарушет элементарные правила конспирации.

[2]) Опубликовано М. В. Нечкиной в журнале «Каторга и ссылка», 1926, № 6.

Славяне ожидали исполнения своих желаний; мысль, что свобода покупается не слезами, не золотом, но кровью, была вкоренена в их сердца, и слова знаменитого республиканца, сказавшего: «Обнаживши меч против своего государя, должно отбросить ножны сколь возможно далее», долженствовали служить руководством их будущего положения».

Но идее переворота, совершаемого исключительно военной силой, без сочувствия и участия всех угнетенных слоев населения, Славяне были чужды. Рассказывая историю «Православного Катехизиса» Сергея Муравьева-Апостола, мы отметили уже ту достойную и подлинно революционную позицию, которую, в лице своего представителя Горбачевского, Славяне заняли в вопросе об использовании религиозного обмана для вовлечения в движение народных масс. Иначе не могло быть, принимая во внимание их социальные связи.

В самом деле, состав общества поражает своей демократичностью. Оно «не замыкалось в рамки чисто военной среды и не тяготело к аристократическим командным кругам. Оно незаметно расширялось за счет военных низов, выходило за пределы служащей массы, привлекало отставную военную мелкоту, военных чиновников и просто штатских» [1]). Эти социальные связи Славян, их близость к тем слоям, которые всего более испытывали тяжесть социального и политического гнета, сделали из них таких же последовательных демократов и ярых республиканцев, какими были якобинцы Великой Революции. В отличие от виднейших членов Северного и Южного обществ, «народный образ правления» они представляли себе не в виде конституционной сословной монархии или аристократический республики, а как действительное участие всего народа в управлении государством при полном уничтожении сословных отличий.

Этим демократизмом Борисов, самый замечательный из Славян, проникнут в крайней степени. Он, например, был поражен, когда узнал, что по плану заправил Северного и Южного обществ, «для избежания кровопролития и удержания порядка народ будет вовсе устранен от участия в перевороте, революция будет совершенно военная, одни военные люди произведут и утвердят ее». Преторианство совсем не улыбалось ему. Древняя история и собственный его инстинкт учили его тому, что этот путь опасен. Не дворянство, а народ—солдаты, крестьяне и беднота городов—вот истинная опора революции. Надежды Муравьева и друзей его представлялось ему утопией. И он боялся, что стремление к бескровности во что бы то ни стало приведет к соглашению между самодержавием и дворянством, в результае чего народ останется у разбитого корыта. «Народ—говорил он—должен делать условия с похитителями власти не иначе, как с оружием в руках, купить свободу кровью и кровью утвердить ее. Безрассудно требовать, чтобы человек, родившийся на престоле и вкусивший сладость властолюбия, добровольно отказался от того, что он привык почитать своим правом [2]). И Борисов со своими друзьями вел пропаганду

---

[1]) М. В. Нечкина «Общество Соединенных Славян», ГИЗ,—1927, стр. 39.—К этой обстоятельной исследовательской работе мы отсылаем читателей за более подробными сведениями как об обществе Соединеных Славян, так и об его участниках.

[2]) Тот же мотив звучит у Рылеева:

Нет примиренья, нет условий,
Между тираном и рабом;
Тут надо не чернил, а крови,
Нам должно действовать мечем.

Но разница между Борисовым и Рылеевым та, что первый не отделял себя от народа, а у второго революционный призыв дальше круга образованных людей до поры до времени не распространялся.

среди угнетенных слоев народа, и рад был, когда на него, в числе других, была возложена обязанность «нанести удар императору».

Борисов был пламенным пропагандистом. При этом он не отделял проповеди своих политических идеалов от распространения неверия. Увлекшись французскими безбожниками, он не только сам усваивает их теории, но и неутомимо переводит избранные места из их сочинений. Эти переводы он распространяет среди сослуживцев. В одном из своих показаний Горбачевский говорит, что, кроме того, «Борисов сам сочинял стихи и прозу и давал читать свои листочки о разных материях». Его произведения «всегда были вольнодумческие». Другой член общества П. Ф. Громницкий показывал, что Борисов «с силою и жаром» убеждал его разделить идеи Славян и вступить в общество, причем, в качестве тяжелой артиллерии, пользовался «текстами из Гельвеция, Вольтера, Рейналя и других».

Вероятно, не без влияния Борисова приобрел не только свои крайние политические, но и атеистические убеждения Илья Иванович Иванов (1800—1838), провиантский чиновник 10 класса, происходивший из «почтальонских детей» и сам начавший свою маленькую чиновничью карьеру в должности почтальона. Об этом типичнейшем разночинце мы скажем здесь два слова.

Иванов был большим любителем чтения, особенно, повидимому, он любил стихи. При аресте у него нашли переписанный им «Кинжил» Пушкина. Найдены были кроме того стихи атеистического содержания. Эти последние не сохранились. Но следственная комиссия, сопоставляя, очевидно, их форму и содержание с умственным багажем Иванова, без колебания приписала ему их авторство. «Что вас побуждало к излиянию на бумаге богопротивных и в трепет приводящих мыслей?»—ставили ему вопрос следователи.

Иванов, занимавший у Соединенных Славян почетный пост секретаря общества, сам был ревностным агитатором. И в своей агитации среди таких же мелких чиновников не упускал случая распространять безбожие. Как показывал на допросах один из его сослуживцев, Иванов заводил с ним, между прочим, разговоры «насчет святых угодников, почивающих в Киеве, упоминая, что это одна только выдумка и что их вовсе нигде нет, равно говорил о прочих подобных предметах»... Когда, повидимому, выяснилось, что для лучшего усвоения пропагандируемых взглядов надо вообще расширить кругозор просвещаемого, Иванов обещал дать ему прочесть сочинения Вольтера, уверяя, что «хотя они запрещены, но очень полезны и поучительны» [1]).

Не менее, чем Иванов, заслуживает не только упоминания здесь, но и краткой характеристики друг Борисова «канцелярист» Павел Фомич Выгодовский,—единственный представитель подлинного «народа», принимавший участие в тайных обществах. Отец его Тимофей Дунцов.—зажиточный крестьянин Подольской губернии, крестьяне же—все его родные. Учился будущий «Славянин» сначала у дьячка в родном селе, потом в сельском духовном училище, откуда в возрасте 17-ти лет бежал. По его показаниям, он затем учился у ксендзов-тринитариев в м. Теофильполе. Он перешел в католицизм и переменил фамилию, причем высказывались предположения, что он воспользовался чужими документами, или даже подделал эти документы, присвоив себе дворянское звание и польскую национальность. На следствии он продолжает выдавать себя за поляка и

[1]) См. М. В. Нечкина «Общество Соединенных Славян» стр. 39 и сл.

притом поляка патриота, с большой смелостью мотивируя свое вступление в тайное общество тем, что «сей случай может когда-либо привести в первобытное положение упадшую Польшу», любить которую он «поставлял для себя ненарушимым долгом». В 1825 г. Выгодовский служил писцом в канцелярии волынского гражданского губернатора. В общество он был принят Ивановым.

На следствии Выгодовский показывал: «вольнодумческие и либеральные мысли прильпнули ко мне в недавнем времени, частью от чтения, а частью при и по вступлении моем в тайное общества от соучастников оного...». Конечно, большую роль, кроме Иванова, в обращении его играл Борисов. Мы уже упоминали о том, что между ними происходили переписка. Сохранившиеся письма указывают на большую дружбу, взаимное понимание и общие духовные интересы. Обращаясь в Выгодовскому Борисов именует его «любезным другом» и уверяет в том, что ему доставило радость сближение с Выгодовским, как с человеком, имеющим ценить добродетель и чувствующим пользу, проистекающую от света истины». Он наивно «философствует» в духе французских просветителей на счет «священных правил Морали», «святых истин», невежества и просвещения. Датируя письма, он пользуется обозначениями французского республиканского календаря, а подписывался именем греческого безбожного философа Протагора.

Выгодовский отвечает ему еще с большей напыщенностью и витиеватостью. Он называет, между прочим, Борисова «укрепителем духа других». И тут же выкладывает полностью свои вольнодумческие мысли. «В чьем сердце помещается храм Добродетели,—пишет он,—тот верно будет в нем находить подобную радость. Сего то счастия, сей дружественной любви, восхищающей в благородные и возвышенные чувства, я бы не согласился променять ни на мнимое горнее царство, ни на самый прелестями наполненный рай Магомета. Нам приятнее, ежели кто разделяет с нами наше удовольствие, либо когда удовлетворим чьей пользе, нежели когда мы сами только благополучием пользуемся. И это—не суетная мечта: кто мыслит истинно благородно, чье сердце безинтересно, кто не живет добродетелью для боязни Тартара, либо для получения неописанного счастия Элисейского края, а только совершает доброе единственно от того, что оно само по себе лучше зла, тот может увериться, что это не есть одна мечтательность».

Здесь характерно все—и стиль и содержание. Вряд ли высокообразованные гвардейцы, читавшие «Систему природы» и «Общественный договор» с легкостью природных французов, умели лучше высказывать на грубом российском диалекте то преображение, какое вызывали в них откровения просветительной философии.

По приговору Верховного Суда Выгодовский был присужден к лишению чинов, которых он не имел, и к ссылке в каторжную работу на два года, замененную по конфирмации одним годом работ и поселением в Сибири. Но и на поселении он не угомонился. Уже в 1854 году он был предан суду и заключен в Томский тюремный замок «за ослушание и дерзость местного начальства при производстве следствия об употреблении им в официальной жалобе оскорбительных на счет некоторых должностных лиц выражений». Весьма любопытно то обстоятельство, что тогда же при аресте у него были отобраны рукописи на 3588 (?) листах, наполненные, по удостоверению сибирского начальства, самыми дерзкими и сумасбродными идеями о правительстве и общественных учреждениях с превратными толкованиями некоторых мест св. писания и даже основных

истин христианской религии. За эти преступления 53-х летний декабрист-крестьянин был приговорен к наказанию плетьми, не примененному на основании манифеста, и к новой ссылке на поселение в Иркутскую губернию. Дальнейшая судьба его неизвестна.

Сохранились известия также и о том, что другие члены общества Соединенных Славян, привлеченные Борисовым в общество и находившиеся под его влиянием, отрицательно относились к религии и в своей агитации не боялись выступать «против бога», подставляя на его место «природу». Так, например, Бечаснов, заведующий солдатской школой, составил для своих учеников прописи, в которых, между прочим, поучал, что человек должен пользоваться правами, которыми его одарила природа.

Как мы знаем уже из рассказа Якушкина, Борисов и большинство возглавлявшихся им на каторге Славян сохраняли и в дальнейшем свою преданность революционным идеалам. Кроме Киреева, вступившего в конгрегацию, они все исповедывали более или менее последовательное неверие. Чрезвычайно показательным в этом отношении нам представляется следующий факт. В 1846 г. иркутский архиепископ возбудил дело о том, что государственные преступники Мозалевский и Горбачевский не бывают у исповеди и даже не посещают церковь. Горбачевского донос архиепископа обвинял также в том, что он «оказывал богохульство».

Печально и одиноко доживал свою жизнь на поселении в Сибири П. И. Борисов. Судьба подкинула ему на руки душевно-больного брата, разделявшего его убеждения и стремления на воле, но сломившегося на каторге. И долгие годы он делит свою привязанность между этим человеческим обломком и страстно любимой им природой. В своих воспоминаниях Н. А. Белоголовый живыми красками рисует нам этого человека, поражавшего прямодушием и добротой, вдумчивого, любящего детей, страстного естествоиспытателя, с неослабевающим интересом следящего за литературой, но грустного, поникшего. Он никогда и ничего не говорил окружающим о себе. Оттого мы не знаем истинного характера той душевной драмы, которую он пережил и которая наложила на него неизгладимый отпечаток. Но мы имеем право думать, что он до конца не сдался, не сломился, не разочаровался в своих идеалах. Неумолимая сила внешних обстоятельств, оторвавших его от борьбы, может быть, неудавшаяся личная жизнь были причиной его замкнутой печали. Но винить в этом Вольтеров и Гельвециев, в «безбожном аскетизме» искать причины его меланхолии [1]), значит с больной головы валить на здоровую. И скорее тех из декабристов нужно жалеть по человечеству, которые, утратив веру в земные идеалы, питаемые материалистической философией, в религиозном опиуме находили покой и утешение.

Здесь кстати будет сказано еще несколько слов о Горбачевском, ближайшем сотруднике Борисова по организации общества Соединенных Славян. Он так же, как и Борисов, был решительным и последовательным для своего времени демократом и атеистом и так же, как Борисов, не сдался, не сломился, а только погнулся среди испытаний каторги и поселения.

В 1862 году Горбачевский жил в Петровской заводе, там же, где отбывал последний период каторги. Обстоятельства его были крайне тяжелы: одинокий, часто больной, с вечной заботой о заработке, он грустит, всегда печален, но он стойко, с мужеством переносит все. Из писем его к Е. П. Оболенскому [2]), с которым, несмотря на большую разницу во взгля-

---

[1]) Это делает Г. Чулков. См. «Мятежники 1825 года». стр. 219.
[2]) Напечатано в «Рус. Ст.». 1903, кн. 9—10.

дах, у него сохранились дружественные отношения, мы узнаем о нем то, чего не видели в нем окружающие.

Освобождение крестьян, восторженно встреченное Оболенским, в нем вызвало только настороженность. «Что это такое: шутка или серьезная вещь?—спрашивает он своего корреспондента.—Постепенность, переходное состояние, благоразумие, медленность все это для меня такая философия, которой я никогда не понимал».

На сожаления Оболенского, что жизнь его друга сложилась так одиноко и печально, Горбачевский отвечает: «...Всегда у меня мысли и чувства были обращены на другое дело, давно прошедшее; всегда я жалел о проигранном, и этого никогда не мог забыть. Ни женщина, ни семья никогда не могли меня заставить забыть, о чем я прежде помышлял, что намеревался делать и за что пожертвовал собой... Одно еще меня поддерживает,—это вера в какое то будущее, хорошее, в идею, которую тогда только покину, когда перестану дышать... Я все еще держусь, креплюсь, чего то надеюсь, все еще люблю людей, делюсь с ними последним, желаю им добра и всего лучшего. И все это происходит от идеи, очень хорошо тебе знакомой, которой я живу и (которая) не допускает меня покуда еще придти в отчаяние».

Идеалы молодости властно звучат в душе старого декабриста: все тот же безрелигиозный гуманитаризм, тот же «безбожный аскетизм», который так сближает декабристов-демократов с народолюбцами-интеллигентами второй половины XIX века. Горбачевский правда, не был непосредственно знаком с молодежью 60-х гг., в то время только зарождавшейся. Но и под кличкой «нигилистов», дошедшей до него, он угадал в них наследников той «идеи», за которую боролся в молодости. Оболенский написал ему о недавно вышедшем романе Тургенева «Отцы и дети», о нигилисте Базарове, и, конечно, принадлежа к «отцам», написал без всякого сочувствия к «детям». Горбачевский ему отвечает: «О нигилистах, о которых ты пишешь и которые представлены в романе Базарова (sic!)—они меня не удивляют и их явление не есть, по моему, новость. Мне кажется, они всегда были и будут при таком порядке вещей. Конечно, они являются в разные периоды, под разными названиями, а что они доходят даже до смешного, и это в порядке вещей, и они в этом почти не виноваты: где неопытность, молодость, так и крайности». Действительно смешные преувеличения нигилистов не скрыли от него того факта, что они выдвинуты условиями русской действительности и в борьбе с этой действительностью утверждали ту идею, о которой в своем предыдущем письме писал он с таким благородным чувством.

Мы остановились с некоторыми подробностями на личности Борисова потому, что, кроме весьма симпатичных личных качеств, он обладал чертами характера и особенностями миговоззрения, типичными для той группы революционеров 20-х годов, из среды которых он выделился. Пылкая революционность, демократизм не на словах, а на деле, последовательное безбожие, стойкость в убеждениях,—все это в большей или меньшей степени отличает Соединенных Славян. Эти черты заставляют нас видеть в нем.—опять таки не индивидуально, а как в представителе вполне стойкой и определенной по социальным признакам группы декабристов,—прямого предшественника и родоначальника тех групп русской революционно-демократической интеллигенции, которые позднее оформляют борьбу мелкой буржуазии и расчищают путь пролетарскому социализму и атеизму.

VI.

Атеисты 40-х годов.

Реакция, последовавшая за подавлением движения 20-х годов, не могла, конечно, приостановить того процесса перерождения страны, начало которого относится еще к последним десятилетиям XVIII века. Крепостное помещичье хозяйство уже не выходит из кризиса, вызванного несоответствием между требованиями мирового рынка и малой производительностью крепостного труда. Капиталистическая промышленность неудержимо развивается, хотя и, преимущественно, в низших формах, причем крепостной труд постепенно заменяется «вольным». Но этот процесс не вызывает у нас того обострения общественных отношений, каким он сопровождался на Западе. Перерождающееся дворянство продолжает почти целиком еще держаться сословной обособленности, совершенно утрачивает зародыши революционного отношения к существующему строю, какие мы видели в предшествующем периоде, и в процессе приспособления вырабатывает крайне ублюдочную оппозиционную идеологию—помещичье-дворянский либерализм. Нарождающаяся буржуазия, в свою очередь, удовлетворяется той ограниченной свободой накопления и эксплоатации, какую предоставляет ей самодержавно-крепостнический порядок. В ней не заметно ни недовольства существующим политическим строем, ни стремлений к иным отношениям. Европейские политические влияния проходят мимо нее. И только среди тех групп русского общества, которые утрачивают свою связь с господствующим землевладельческим классом или могут непосредственно быть отнесены в мелкой буржуазии, замечается некоторое брожение, способное в будущем породить глубокое и значительное общественное движение.

Эти преемники декабристов на первых порах весьма малочисленны и стремления их определяются далеко не сразу. Они оторваны от народа, сравнительно мало интересуются его судьбой, а непосредственно соприкасаясь с николаевской действительностью, реагируют—и то не сильно—лишь на те стороны ее, которые для них, как для интеллигенции, наиболее ощутительны.

В своем мировоззрении русские люди 30-х и 40-х годов очень мало русские люди. «Мы люди без отечества»,—говорил Белинский, и в этих словах его большая доля истины. Это не значит, конечно, что они не любят Россию или равнодушны к ее судьбе. Совсем напротив. Но в их любви к России преобладает момент теоретический над практическим, непосредственным. Они—не борцы за лучшее будущее своей страны, какими были декабристы, а просто ее доброжелатели. В своем большинстве они еще далеки от мысли о необходимости содействовать освобождению народа от крепостных и всяких иных целей путем участия в той борьбе,стихийной и неорганизованной, какая и в эту эпоху уже заметна в крестьянских массах. В лучшем случае они—сочувствующие наблюдатели. Спасение и избавление они видят в чем угодно, но только не в усилении и организации революционного брожения. По своему социально психологическому типу они—просветители, а не революционеры-политики.

Подобно своим предшественникам—Радищеву, декабристам, они, принимая в готовом виде передовые идеи и теории Запада, мало озабочены тем, чтобы применить эти идеи в российской действительности. Впрочем, эти же самые теории во Франции и в Германии в ту эпоху так же мало были связаны с социальными и политическими чаяниями народных

масс. Вдохновляясь французскими теориями утопического социализма и левым направлением в гегельянстве, люди 40-х годов видят в них преимущественно нравственное учение, дающее правила личного поведения. Этим определяется их отношение к религии, даже в наиболее левых своих формах имеющее характер только философского отрицания.

1. „Неистовый Виссарион".

«Белинский был не что иное, как литературный бунтовщик, который, за неимением у нас места бунтовать на площади, бунтовал в журналах». Этими словами один из видных реакционеров в позднейшее время определял значение Белинского в деле развития русской общественности. И надо сказать, что трудно было бы в краткой форме дать более меткую характеристику нашего великого критика.

30-ые и 40-ые годы были, действительно, временем, когда «бунт на площади» являлся делом совершенно немыслимым. В начале 30-х годов, когда Белинский начинал свой многотрудный путь, еще слишком памятно было 14-е декабря, и реакция была во всем разгаре. «Нравственный уровень общества пал,—вспоминал об этом моменте Герцен,—развитие было прервано, все передовое, энергическое вычеркнуто из жизни. Остальные—испуганные, слабые, потерянные были мелки, пусты, дрянь александровского поколения заняла первое место... Под этим большим светом безучастно молчал большой мир народа; для него ничто не переменилось —ему было не лучше и не хуже прежнего, его время не пришло».

Вторая половина 40-х годов, когда заканчивалась деятельность Белинского, протекает в той же атмосфере усиленных репрессий против всего живого и мыслящего в стране. «Тяжелые тогда стояли времени,—рассказывает И. С. Тургенев, вспоминая о Белинском.—Пусть читатель сам посудит: утром тебе, быть может, возвратили твою корректуру, всю исполосованную, обезображенную красными чернилами, словно, окровавленную; может быть, тебе даже пришлось с'ездить к цензору и, представив напрасные и унизительные об'яснения, оправдания, выслушать его безапелляционный, часто насмешливый приговор... Генерал, и даже не начальник, а так просто генерал, оборвал или, что еще хуже, поощрил тебя... Бросишь вокруг себя мысленный взор: взяточничество процветает, крепостное право стоит как скала, казарма на первом плане, суда нет, носятся слухи о закрытии университетов, вскоре затем сведенных на трехсотенный комплект, поездки за границу становятся невозможны, путной книги выписать нельзя, какая то темная туча постоянно висит над всем так называемым ученым, литературным ведомством, а тут еще шипят и расползаются доносы; между молодежью ни общей связи, ни общих интересов, страх и приниженность во всех, хотя рукой махни»...

В этой обстановке приходилось «бунтовать» Белинскому, человеку с мятежной душой и непокорной волей. Употребляя его собственные слова, природа осудила его лаять собакой и выть шакалом, а внешние обстоятельства заставляли его мурлыкать кошкою, вилять хвостом по-лисьи. В борьбе между велениями природы и обстоятельствами протекала вся его жизнь.

Современики рисуют его нам исключительно яркими, привлекательными красками. «Наивная и страстная душа, в ком помыслы прекрасные кипели» (Некрасов).«Мощная гладиаторская натура», «сильный боец», «когда касались до его дорогих убеждений..., он бросался на противника барсом, он рвал его на части, делал его смешным, делал его жалким,

и по дороге, с необычайной силой, с необычайной поэзией развивал свою мысль» (Герцен [1]). «Глубоко-страстная искренность составляла главное основание его натуры... Он всегда искал истины, постоянно служил ей. Он искал ее со страстью, он увлекался... В нем не было ни искры мелкого самолюбия, ни предвзятых мыслей, ни упорства, никаких притязаний на доктринерство и непогрешимость» (Н. Н. Тютчев). «Белинский был, что у нас редко, действительно страстный и действительно искренний человек, —способный к увлечению беззаветному, но исключительно преданный правде, умевший любить и ненавидеть бескорыстно» (Тургенев). Друзья прозвали его «неистовым Виссарионом». И он сам подписывал иногда так свои поистине «неистовые» письма к ним—единственный источник для подлинного познания его личности [2]).

Одаренный этим исключительно ярким темпераментом, отличаясь в то же время острым диалектическим умом, Белинский оказывал огромное влияние на всех, непосредственно соприкасавшихся с ним. «Он имел на меня и на всех нас чарующее действие,—вспоминает К. Д. Кавелин; — это было нечто гораздо больше оценки ума, обаяния таланта, — нет, это было действие человека, который не только шел далеко впереди нас, не только освещал и указывал нам путь, но всем своим существом жил для тех мыслей и стремлений, которые жили во всех нас, отдавался им страстно, наполняя ими все свое бытие».

И столь же огромным было его влияние на читателей «Отечественных Записок» и «Современника» — журналов, в которых печатались его статьи. «Статьи Белинского, — рассказывает Герцен, — судорожно ожидались молодежью в Москве и Петербурге, с 25 числа каждого месяца. Пять раз хаживали студенты в кофейные спрашивать, получены ли «Отечественные Записки»; тяжелый номер рвали из рук в руки: — «Есть Белинского статья?» — «Есть», — и она поглащалась с лихорадочным сочувствием, со смехом, со спорами... И трех четырех верований, «уважений» как не было». Знаменитое письмо Белинского к Гоголю — произведение исключительное по силе обличения, горящее гневом, кипящее ненавистью к самодержавию, крепостному праву и православию, с энтузиазмом переписывалось молодежью и в бесчисленных списках распространялось по всей стране.

Это влияние сохраняется многие годы после смерти знаменитого критика. Оно даже усиливается, растет. Вот что рассказывает один из противников Белинского, славянофил И. С. Аксаков в частном письме в 1856 году: «Много я ездил по России: имя Белинского известно каждому сколько-нибудь мыслящему юноше, всякому жаждущему свежего воздуха среди болота провинциальной жизни. Нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, который бы не знал наизусть письма Белинского к Гоголю; в отдаленных краях России только теперь еще проникает это влияние и увеличивает число прозелитов. Тут нет ничего странного... «Мы Белин-

---

[1]) Приведем еще записи из дневника Герцена, не предназначавшиеся к опубликованию: «Письмо от Белинского. Фанатик, человек экстремы, но всегда открытый, сильный, энергичный. Его можно любить или ненавидеть, середины нет. Я истинно его люблю. Тип этой породы людей—Робеспьер. Человек для них—ничего, убеждение—все» (14 ноября 1842).—«Скоро будет Белинский... Я мало имел близких отношений по внешности с ним, но мы много понимаем друг друга. И я люблю его резкую односторонность, всегда полную энергии и бесстрашную...» (15 мая 1843).

[2]) Белинский «Письма», под ред. Е. А. Ляцкого, т.т I—III, СПБ, 1914; в дальнейшем мы пользуемся преимущественно этим источником, лишь изредка обращаясь к его литературным сочинениям, сдержанным поневоле и вдобавок изуродованным цензурой

скому обязаны своим спасением, — говорят мне везде молодые честные люди в провинции»...

Чернышевский, Добролюбов, Писарев и целый ряд других передовых деятелей 60 — 70 гг. видели в Белинском своего учителя и следовали его лучшим заветам.

Кроме чисто индивидуальных особенностей, благодаря которым Белинский стал вождем передовой русской общественности, он обладал также всеми чертами, свойственным определенной общественной группе. Он принадлежал и по своему происхождению к той разночинной интеллигенции, на долю которой в России выпала честь стоять в первых рядах тогда только зачинавшегося мелкобуржуазного революционного движения. Дед его был сельским священником, отец—сначала младшим лекарем во флоте, а потом уездным врачем. Сам же он был «недоучившимся студентом». Следовательно, в обществе, где удельный вес человека определяется прежде всего происхождением, чином и званием, он, как человек без чина и звания, занимал самое неопределенное положение. Вдобавок, он не обладал ни наследственным, ни благоприобретенным капиталом: был гол, как сокол, следовательно, и с этой стороны не мог найти возмещения своей безродности и нечиновности. Наконец, в течение всей своей жизни, несмотря на талант и известность, он влачит необеспеченное существование, не вылезает почти из долгов, а после его смерти семья остается без гроша. Условия, как видим, самые необходимые для карьеры типичного русского интеллигента-разночинца, «умственного пролетария», как любили говорить о себе наши шестидесятники.

Белинский, — говорит Г. В. Плеханов, — «был едва ли не первым, и без всякого сомнения самым ярким литературным выразителем прогрессивных стремлений мыслящих разночинцев. Он бился над теми самыми вопросами, над которыми впоследствии бились они; он мучился теми самыми муками, которыми суждено было мучиться им, и — гениальный разночинец — он в общих чертах уже указал тот путь, который выведет способную к развитию часть наших разночинцев на путь плодотворной общественной деятельности». Именно поэтому нам представляется особенно важным с некоторыми подробностями остановиться на отношении Белинского к религии и на тех изменениях, которые это отношение претерпело в течение его жизни.

Сохранившиеся известия о детстве и первой юности Белинского указывают на то, что особенным почтением к религиозному культу он проникнуться не мог. Отец его, хотя и не отличался исключительными нравственными достоинствами, а к концу жизни страдал запоем и пал весьма низко, был все же на уездный масштаб человеком просвещенным. По словам родственника и приятеля Белинского, уездный лекарь пользовался в городе и во всем уезде репутацией безбожника. Его обвиняли в том, что во христа он не верует и в церковь не ходит. Его любимыми писателями были Вольтер, Эккартсгаузен и Юнг-Штиллинг. Правда последние два писателя — мистики и, как будто, не подходят к Вольтеру. Но в России мистическая религиозность весьма часто сопровождалась отрицательным отношением к обрядовому христианству, и возможно, что Белинский-отец пользовался Вольтером именно для своих вылазок против религиозных суеверий. А он был человек очень острый на язык и не удерживался от насмешек и обличений, хотя такое поведение тяжело отразилось на его доходах и делало его отверженцем. Он, кроме того, и в политических своих взглядах отличался либерализмом и был чуть ли не поклонником революции. Если Виссарион Белинский и не заимствовал

непосредственно от отца религиозного вольнодумства и либеральных идей, то во всяком случае из родительского дома он вынес вполне определенную наклонность и критически относиться к российской действительности и недоверять общепринятым авторитетам. Для того времени подобное начало иначе как блестящим назвать нельзя: немногие безбожники могли похвастаться такой подготовкой.

Мы говорим только о наклонности к критике, потому что Белинский сравнительно рано утратил непосредственное соприкосновение с семьей. Вполне сознательно к окружающему он относиться еще не мог. Но при этом не вполне сознательном отношении и при еще несамостоятельности суждений, он с юношеским задором критикует и отрицает. Косвенно свидетельствует об этом одна современница, довольно близко знавшая домашнюю обстановку Белинского. «Идеи отца, — говорила она [1]), — имели большое влияние на религиозное и нравственное развитие Виссариона». Более прямое свидетельство мы находим в одном из его писем к Бакунину: «Я страдаю, пишет он, от гнусного воспитания, от того, что резонерствовал в то время, когда только чувствуют, был безбожником и кощуном, не бывши еще религиозным, сочинял, не умея писать по линейкам, мечтал и фантазировал, когда другие учили вокабулы». Оставляя в стороне вопрос о том, почему «страдает» в 1840 году Белинский от былого резонерства, безбожия и мечтательности, мы вправе из этих слов заключить, что в возрасте переходном от детства к юности он представлял собою — пусть несознательного — отрицателя. Да и несколько позже, но все еще в возрасте, когда он способен был благоговеть перед священным стенами Кремля и испольняться смущенным трепетом при взгляде на памятник Минину и Пожарскому, он совершенно непочтительно толкует об обязанности посещать храмы божия.

Дело в том, что мать его, женщина во всех отношениях импонировавшая уездному обществу, отвергавшему его отца, увещевала его в своих письмах почаще посещать церковь. На это юный студент отвечал: «Подобные увещания для меня не всегда приятны и могут мне наскучить. Если бы вы посоветовали мне быть добрым человеком, не изменять правилам доброго поведения, то бы, хотя и сам все сие очень хорошо знаю, принял бы с благодарностью подобные советы... Но вы хотите сделать из меня благочестивого странствующего пилигрима и заставить меня предпринять благопохвальное путешествие по московским церквам, которым и счета нет. Шататься мне по оным некогда»...

Таким образом, можно установить, что Белинский вступил в жизнь без всякой веры, с умом не засоренным традициям. Но в то-же время очевидно, что он и не задумывался серьезно ни над содержанием господствующих религиозных воззрений, ни над их происхождением и ролью в современном обществе. Он был практическим атеистом. Этим обстоятельством отчасти нужно об'яснить то, что его путь к подлинному теоретическому атеизму не представляет собой восходящей линии. Придя в соприкосновение с теоретическими влияниями, исходившими из такого близкого к религии источника, как немецкая идеалистическая философия, он оказывается безоружным. Авторитет философии даже не вытесняет в его уме авторитета веры, а просто занимает свободное место.

Яркий свет на настроения юноши Белинского в этот переходный период бросает сочиненная им несколько позже, в конце 1830 г. «драмати-

[1]) Приведено у А. Н. Пыпина «Белинский, его жизнь и переписка», изд. 2-е, стр. 12.

ческая повесть» в пяти действиях «Дмитрий Калинин». Вот как в письме к отцу изображает сам он основную тенденцию драмы: «В этом сочинении, со всем жаром сердца, пламенеющего любовью к истине, со всем негодованием души, ненавидящей несправедливость, я в картине довольно живой и верной представил тиранство людей, присвоивших себе гибельное и несправедливое право мучить себе подобных»... Другими словами, Белинский выступает здесь против крепостного права. Но не только против одного крепостного права. Другие формы «тиранства» также не оставлены им без внимания. Он, например, выражает ту мысль, что «права, происхождение, предки, суть не что иное, как предрассудки, постыдные для человечества». В церковном браке он видит «ничтожное условие, изобретенное людьми для собственного своего мучения». И даже, совершенно в духе французских философов, проповедует, что, «когда законы противны правам природы и человечества, правам самого рассудка, то человек может и должен нарушать их».

Более слабо, но вполне явственно в «Дмитрии Калинине» выражены и антирелигиозные мотивы. Так, здесь ставится вопрос: Бог или люди сами причиной зла, царящего на земле? Для того ли люди терпят здесь, чтобы вечно наслаждаться там? И хотя прямого ответа не дается, но в читателе не остается сомнения в том, что существование бога весьма сомнительно, а «истинно превосходная и вместе преутешительная философия» о загробном воздаянии — одна выдумка.

Понятно, что цензура не разрешила Белинскому напечатать его трагедию. А то обстоятельство, что цензуровало ее университетское начальство, самым неблагоприятным образом отразилось на общем отношении к нему этого начальства и было, повидимому, главной причиной его исключения из университета (1832). Студент, высказавший «безнравственные, безчестящие университет» идеи, не мог быть терпим в стенах высшего учебного заведения. Официальным предлогом этого, по словам Белинского, «очень нередкого происшествия» была «неуспешность» его в науках.

По исключении из университета Белинский перебивается мелкой журнальной работой, преимущественно переводами из французского. В 1834 году в «Молве» начали печататься его статьи о русской литературе под общим названием «Литературные мечтания». Эти статьи произвели заметное впечатление, и с этого момента, собственно говоря, начинается деятельность Белинского, как литературного критика. Но к этому моменту Белинский уже далеко не тот наивный без всякой веры, каким он вступал на жизненный путь. У него появилась уже — пусть философская — вера, и за утверждение этой веры он ведет теоретическую борьбу.

Влияние университетской науки в развитии Белинского можно почти совсем не учитывать. Московский университет в то время был далеко не похож на рассадник просвещения. В нем господствовала рутина, двери и окна его были тщательно закупорены, чтобы в умы питомцев не проникло ни малейшего духа вольномыслия. Весь режим был подчинен все той же погашательской тенденции, которая внедрилась в официальную науку еще в конце александровского царствования. Этот режим прекрасно характеризовал в одном из своих писем сам Белинский. «Чтобы жить безопасно, — писал он, — надобно даже уряднику-унтеру льстить, надеть на себя постную харю, скорчиться в три погибели, беспрестанно творить молитвы, всем и каждому кланяться и перед каждым подличать. Нет ничего грубее, подлее обхождения Голохвастова (исполняющего должность ректора) с студентами: ругается, как извозчик, обходится с нами хуже, нежели со своими лакеями».

Но влияние университетов обычно не исчерпывается профессорскими лекциями и внешним режимом. Студенческая среда, складывающаяся под воздействием факторов, не имеющих ничего общего с казенным просвещением, является воспитателем порою гораздо более действительным. Так было и с Белинским. Именно в первые тридцатые годы среди студенчества замечается некоторое, хотя и неопределенное, брожение. Как рассказывал об этом периоде в жизни Московского университета К. С. Аксаков, первым мотивом студенческой жизни было «чувство общей связи товарищества». Молодежь инстинктивно чувствовала, что она собрана в стены учебного заведения «во имя науки, во имя высшего интереса истины». Общественные различия в этой среде утрачивались. «Общественно-студенческая жизнь и общая беседа, возобновлявшаяся каждый день, много двигала вперед здоровую молодость». И двигала в направлении постановки именно тех вопросов, которые об'ективно выдвигались всем строем общественных отношений тогдашней России. Конечно интересы теоретические преобладали: это был как раз период теоретического выяснения и подготовки, всегда предшествующий политической практике. Но, как говорил другой бывший студент того времени, наука не отвлекала студентов от вмешательства в жизнь, страдавшую вокруг. «Это сочувствие с нею необыкновенно поднимало гражданскую нравственность студентов. Мы и наши товарищи говорили в аудитории открыто все, что приходило в голову»...

Кружок Станкевича, в который вступил Белинский, был одним из проявлений студенческого брожения. В этом кружке преобладал интерес к немецкой идеалистической философии, в отличие от кружка Герцена, который интересовался преимущественно теориями утопического социализма. Но интерес кружка Станкевича к модной идеалистической философии вовсе не знаменовал собою отхода этих молодых людей от жизни. Мы знаем, что в Германии эта философия в период своего расцвета и известными своими сторонами играла в социальном отношении положительную роль: она отражала и отражая организовывала стремления прогрессивной части немецкой буржуазии. Ту же по существу роль играют немецкие теории в деле развития общественного сознания русской интеллигенции. «Белинский, — говорит Г. В. Плеханов [1]), — искал в философии пути к счастью, — и, конечно, не к личному счастью, а к счастью своих ближних, к благу родной страны... Во времена Белинского пути к счастью в философии искала почти вся мыслящая Европа. Потому то философия и имела тогда такое огромное общественное значение». То, что применимо к Белинскому, вполне применимо и к его друзьям, ибо если они, в частности сам Станкевич, были его учителями в философии, то он, со своей стороны, несомненно заражал их своим энтузиазмом к общественному благу. Все свидетельства, — в том числе и самого Белинского в его переписке позднейшего времени, — сходятся на том, что об руку с увлечением философией шли другие интересы — литературные и политические.

Впрочем, слово «политика» в 30-х г.г. означало совсем не то, что понималось под ним и раньше, и в последующие периоды. Это было чисто отвлеченнее осуждение зол современной жизни без всяких попыток наметить конкретные методы к достижению более совершенного политического и социального устройства. И такое именно осуждение, такое отрицание современной—и не только русской—действительности в кружке

---

[1]) В статье «Белинский и разумная действительность». Мы цитируем по сборн. статей Плеханова «В. Г. Белинский» под ред. В. Ваганяна, ГИЗ, 1923, стр. 115.

Станкевича господствовало. Это был во всех смыслах кружок русских просветителей, причем просветительство его было облечено в немецкий, а не во французский костюм.

Философия Шеллинга, которая на первых порах оформляет искания юных идеалистов, провозглашала тождественность природы и духа в абсолюте. Она признавала мировую душу, проявляющуюся в природе, как жизненное начало, и организующую весь мир в единую систему. Человеческий разум есть высшее сознание природою самой себя. Бог, или нравственный миропорядок, доказывается всей историей человечества, в которой, якобы, царит предустановленность. Доказательство бога от целесообразности в природе играет подчиненную роль. В христианстве открывается людям идеальный мир, в нем божественность делается достоянием человека.

Это насквозь идеалистическое мировоззрение, приводящие к мистическому пантеизму, становится религией для Белинского. Оно заполняет без всякой борьбы и без заметной душевной драмы то место в его нравственном мире, которое было в ранней юности очищено первыми отрицаниями. Но в то же время оно не уничтожает пока что самих этих отрицаний, уживается с ними, как ни противоречиво на наш взгляд такое сожительство [1]).

Настроения, порожденные у Белинского, как и у Станкевича и у других членов кружка, шеллинговым пантеизмом, прекрасно описаны биографом Станкевича П. В. Анненковым. «Каким то торжеством,—говорит он [2]),—светлым, радостным чувством исполнилась жизнь, когда указана была возможность об'яснить явления природы теми же самыми законами, каким подчиняется дух человеческий в своем развитии, закрыть, повидимому навсегда, пропасть, разделяющую два мира, и сделать из них единый сосуд для вмещения вечной идеи и вечного разума. С какою юношескою и благородною гордостию понималась тогда часть, предоставленная человеку в этой всемирной жизни! По свойству и праву мышления. он переносил видимую природу в самого себя, разбирал ее в недрах собственного сознания, словом, становился ее центром, судьею и об'яснителем. Природа была поглощена им и в нем же воскресала для нового, разумного и одухотворенного существования... Чем светлее отражался в нем самом вечный дух, всеобщая идея, тем полнее понимал он ее присутствие во всех других сферах жизни. На конце всего воззрения стояли нравственные обязанности, и одна из необходимейших обязанностей— высвобождать в себе самом божественную часть мировой идеи от всего случайного, нечистого и ложного для того, чтобы иметь право на блаженство действительного разумного существования.

Белинский, как мы сказали, был учеником Станкевича и других, потому что, вследствие незнания им немецкого языка, непосредственный доступ к немецкой философии был ему отрезан. Только в этом смысле и нужно понимать влияние на него кружка Станкевича, да еще разве в

---

[1]) Белинский не сразу стал шеллингианцем. Со Станкевичем и его кружком он был близок уже в 1833 г., но только в 1834 г. принял новую систему. О том, что у него, была какая то «старая» система, видно из письма Станкевича к нему. Именно то обстоятельство, что его до шеллингианские взгляды не имели никакого ясного отражения ни в его драме, ни в его переписке и заставляет нас предполагать, что эта была система готовых отрицаний в духе французской философии, не выношенная и не продуманная. К этому надо еще заметить, что не имеется никаких указаний на сколько-нибудь обстоятельное знакомство его с французской философией XVIII века.

[2]) «Н. В. Станкевич» в «Воспоминаниях и критических очерках», СПБ, 1881, т. 3, стр. 286.

том, что здесь он находил сочувственных слушателей для своих пламенный импровизаций. Вообще же, как не раз справедливо отмечалось, он обладал огромной способностью к самостоятельному отвлеченному мышлению. Плеханов, лучше, чем кто-либо, знавший и понимавший Белинского, говорит даже, что он был «одной из высших философских организаций, когда-либо выступавших у нас на литературное поприще». Естественно поэтому, что, заимствуя в кружке Станкевича идеи шеллингианства, он вполне самостоятельно перерабатывал и истолковывал их в своих статьях.

Как же вылилась «религиозность» Белинского в самом начале его восхождения к материалистическому атеизму? Вследствие досадного пробела в его переписке именно в этот период, нам придется обратиться к Белинскому подцензурному. Следующие выдержки заимствованы из его «Литературных мечтаний».

«Весь беспредельный прекрасный божий мир есть не что иное, как дыхание единой, вечной идеи, проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном многообразии. Только пламенное чувство смертного может постигать в свои светлые мгновения, как велико тело этой души вселенной, сердце которого составляют громадные солнца, жилы—пути млечные, а кровь—чистый эфир. Для этой идеи нет покоя: она живет беспрестанно, т. е. беспрестанно творит, чтобы разрушать и разрушает, чтобы творить. Она воплощается в блестящее солнце и великолепную планету, в блудящую комету; она живет и дышит—и в бурных приливах и отливах морей, и в свирепом урагане пустынь, и в шелесте листьев, и в журчании ручья, и в рыкании льва, и в слезе младенца, и в улыбке красоты, и в воле человека, и в стройных созданиях гения...

«Кружится колесо времени с быстротою непостижимою, в безбрежных равнинах неба потухают светила, как истощившиеся вулканы, и зажигаются новые; на земле проходят роды и поколения и заменяются новыми, смерть истребляет жизнь, жизнь уничтожает смерть; силы природы борются, враждуют и умиротворяются силами посредствующими, и гармония царствует в этом вечном брожении, в этой борьбе начал и веществ.

«Так—идея живет: мы ясно видим это нашими слабыми глазами. Она мудра, ибо все предвидит, все держит в равновесии; за наводнением и за лавою ниспосылает плодородие, за опустошительною грозою—чистоту и свежесть воздуха... Вот ее мудрость, вот ее жизнь физическая. Где же ее любовь? Бог создал человека и дал ему ум и чувство, да постигает сию идею своим умом и знанием, да приобщается к ее жизни в живом и горячем сочувствии, да разделяет ее жизнь в чувстве бесконечной, зиждущей любви! Итак, она не только мудра, но и любяща! Гордись, гордись, человек, своим высоким назначением, но не забывай, что божественная идея, тебя родившая, справедлива и правосудна, что она дала ум и волю, которые ставят тебя выше всего творения, что она в тебе живет, а жизнь есть действование, а действование есть борьба; не забывай, что твое бесконечное, высочайшее блаженство состоит в уничтожении твоего «я» в чувстве любви... Отрекись от себя, подави твой эгоизм, попри ногами твое своекорыстное «я», дыши для счастия других, жертвуй всем для блага ближнего, родины, для счастия человечества, люби истину и благо не для награды, но для истины и блага и тяжким крестом выстрадай свое соединение с богом, твое бессмертие, которое должно состоять в уничтожении твоего «я», в чувстве беспредельного блаженства!...

«Сочувствуй природе, люби и уважай ее, твори бескорыстно, трудись безвозмездно, отверзай души ближних для впечатления благого и и истинного, изобличая порок и невежество, терпи гонение злых, ешь хлеб, смоченный слезами, и не своди задумчивого взора с прекрасного, родного тебе неба... Вот нравственная жизнь вечной идеи. Проявление ее—борьба между добром и злом, любовью и эгоизмом, как в жизни физической противоборство силы сжимательной и расширительной. Без борьбы нет заслуги, без заслуги нет награды, а без действования нет жизни!».

Такова «религия» Белинского. Здесь поэзии больше, чем философии. Шеллигианство дало только канву ,на которой живая фантазия вывела яркие узоры. Как ни чужды нам все эти вечные идеи, мировые души, бессмертие в беспредельном блаженстве и т. д., мы ясно видим, что для самого Белинского центр тяжести лежит не в отвлеченных понятиях, а в тех выводах, которые он, независимо от всякой логики, из них делает. Эти вывозы—борьба за справедливость и правосудие, отречение от эгоистических побуждений, альтруизм... В более конкретном приложении шеллигианства к действительности, однако, мы встречаем у него взгляды, дисгармонирующие с этим тоном. Так, он утверждает, что преобразования Петра I были преждевременны, уклонились от предначертанного «непреложным законом провидения» пути развития русского народа, посягнули на народную физиономию и в результате—разрыв между народной массой и интеллигенцией, обществом. Народ остался при прежней грубости и дикости, а общество «забыло все русское». Отсюда весьма убогий вывод: нам нужно просвещение, понимаемое в узком смысле ученья, а литература, т.-е. просвещение в широком смысле, придет со временем и само собой. «И это просвещение» (ученье) «не закоснит, благодаря неусыпным попечениям мудрого правительства. Русский народ смышлен и понятлив, усерден и горяч ко всему благому и прекрасному, когда рука царя-отца указывает ему на цель, когда его державный голос призывает его к ней!». Цель как видим, совсем мизерная, но надежда даже и этой жалкой цели совсем не соответствовала.

Маленький результат большой философии Белинского нужно об'яснить не минутным увлечением и не кратковременным проявление примирения с николаевским режимом, предвестниками грядущих его увлечений в этом направлении, а тем, что он, как и его друзья, в эту эпоху не видел никаких выходов из того тупика, в который завела страну реакция. За соломинку «мудрого правительства» в таких обстоятельствах всегда хваталась рука просветителей. А кроме того, идеалистическая философия сама по себе весьма предрасполагала к примирительным настроениям.

У Белинского в течение всего его увлечения идеалистической философией преобладает примирительное настроение. Но порой его мятежный дух берет верх над теоретическими внушениями. Такие вспышки, возможно, имели место и в шеллингианский период, только до нас не дошло известий о них.

В 1835 или 1836 г. Белинский познакомился и близко сошелся с М. А. Бакуниным, знаменитым впоследствии проповедником анархии и практическим революционером. В это время Бакунин был всего только офицером (он вышел в отставку в декабре 1835 г.), совершенно несамостоятельным в своих суждениях и далеко не революционером. Он только что был вовлечен тогда в сферу притяжения кружка Станкевича и, подобно остальным членам этого кружка, погрузился в изучение немецкой фи-

лософии. В этой области он скоро опередил даже своего учителя Станкевича или, во всяком случае, стал пользоваться не меньшим авторитетом. Не отличаясь особенно сильным умом, он обладал способностью легко усвоивать и блестяще популяризировать усвоенное. В этом, да еще в яркой темпераментности и заключается секрет его влияния на друзей и в частности на Белинского.

В письмах и к самому Бакунину, и к другим членам кружка Белинский не раз вспоминает о первом периоде их дружбы. Его пленило в Бакунине «кипение жизни, беспокойный дух, живое стремление к истине», т.-е. все те качества, которыми не менее богато был одарен он сам. Второй источник горячей симпатии к Бакунину лежал в сходстве духовных интересов. В это время Бакунин внимательно изучал философию Фихте и восторгался ею. Несколько лекций Фихте он перевел на русский язык для «Телескопа», журнала, в котором Белинский играл руководящую роль. Перевод произвел сильное впечатление. Надо помнить, что Белинский очень плохо знал в то время немецкий язык и не мог читать немецких философов в подлинниках. Он стал смотреть на Бакунина, как на «спутника по одной дороге». Затем, по приглашению Бакунина, Белинский приезжает в Прямухино—имение Бакуниных. Здесь начавшаяся дружба крепнет, и влияние Бакунина очень скоро принимает характер совершенно деспотический. По крайней мере, так вспоминает об этом сам Белинский, и зная Бакунина, легко можно себе представить, что так оно и было в действительности.

Белинский принял от Бакунина фихтеанство. Это произошло, конечно, не только потому, что так потребовала дружба Бакунина. По его собственным словам, он болезненно ощущал неудовлетворенность теми основами миросозерцания, которыми наградила его шеллингова философия. «Жизнь идеальная и жизнь действительная всегда двоились в моих понятиях». В Прямухине на примере окружавших его людей он увидел, что и в действительной жизни возможна «гармония». А знакомство с идеями Фихте привело его к убеждению, что «идеальная то жизнь есть именно жизнь действительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, придаток, ничтожество, пустота». Затем, друг доказал ему, что «мышление есть нечто целое, нечто одно, что в нем нет ничего особенного и случайного, но все выходит из одного общего лона, которое есть бог, сам себе открывающийся в творении».

Судя по тому, что в один из своих позднейших припадков философской религиозности Белинский вспоминал об этом времени, как о периоде неверия, можно думать, что в фихтевского «бога» он серьезно не поверил. Обладая, при всех своих теоретических отрицаниях действительности, потребностью приводить всякую отвлеченную мысль в связь с конкретными фактами, он не замедлил и фихтевские отвлеченные теории слить воедино с фихтевскими же взглядами на французскую революцию, на роль положительных религий и т. д. Это был,—вспоминает он,—«кровавый безумный период моей отвлеченности,... я смело давал рецепты от всех душевных болезней и подорожные на все пути жизни». «Фихтианизм, —говорит он еще,—я понял как робеспьеризм, и в новой теории чуял запах крови». Вслед за Фихте он оправдывал революцию, террор и вероятно борьбу с религией... «Что было, то должно было быть, и если было необходимо, то было и хорошо и благо»,—такова та формула, которою он покрывал эту вспышку своего радикализма. С обычной неистовостью он вступал в споры даже с людьми малознакомыми. Он вспоминает, между прочим, случай, когда «забыл приличие, за ласку и внимание почтенно-

го старца (отца Бакунина) начал платить дерзким и презрительным презрением его убеждений и верований».

Для полноты характеристики Белинского в этот период добавим, что наряду с Фихте он высоко ценит, хотя и очень плохо знает, французских просветителей, но особенное упоение доставляет ему Шиллер. По его позднейшему и, конечно, пристрастному определению, Шиллер внушил ему «страшную идею долга», «абстрактный героизм». «Разбойники», «Коварство и любовь», «Фиеско» наложили на него «дикую вражду к общественным порядкам во имя абстрактного идеала общества». Все это, вместе взятое, позволит нам в полной мере уяснить, какой крутой поворот проделывает он в ближайший период своего развития.

Фихтеанство, по словам самого Белинского, принесло ему великую пользу, хотя и причинило много страданий нравственного порядка. Польза, несомненно, состояла в том, что он сделал большие успехи в области отвлеченного мышления. Он «серьезно подумал и передумал обо всем, о чем прежде думал только слегка», и научился «добиваться логической полноты и целости» в своих взглядах. Причиной пережитых им нравственных страданий, или, как он говорит еще, распадения, следует признать полное несоответствие между «идеальной» точкой зрения и той действительностью, которая, вопреки всем отрицаниям и игнорированиям ее, всеми своими отрицательными сторонами неустанно напоминала о себе. Нравственные страдания и заставили Белинского сделать крутой поворот. На этот раз он повернулся спиной к идеалу, а лицом к действительности. Но он повернулся лицом к действительности не для того, чтобы бороться с ней, а для того, чтобы принять ее во всей неприглядности. Этот новый фазис в его развитии совершается под знаком увлечения гегельянством.

Общее представление о философии Гегеля Белинский, конечно, имел раньше, и этого общего представления для него было достаточно, чтобы еще до более полного знакомства наметить ту теорию примирения с действительностью, которая нашла себе яркое выражение в его известных статьях о Бородинской годовщине и о Менцеле—критике Гете.

К переходному периоду, когда, по выражению самого Белинского, «дух утомился отвлеченностию и жаждал сближения с действительностью», относится письмо его к Д. П. Иванову, в котором чрезвычайно ярко обозначился переворот в его мировоззрении. Наряду с поучениями чисто житейского свойства (Д. П. Иванов—родственник и друг детства Белинского), мы находим здесь и поучения философские и целую теорию политического приспособленчества. Особенно замечательно здесь то, что реакционные политические положения непосредственно выводятся из положений идеалистической философии.

Философия есть начало и источник всякого знания; без нее всякая наука мертва, непонятна и нелепа. Философия есть наука чистой, отрешенной от частных явлений идеи. Другие науки, как история, естествознание, рассматривают идею в явлении. Отсюда следует, что идея важнее явления, душа важнее, чем тело.

Воспринять чистую истину можно лишь очистив предварительно душу от проказы земной суеты. Путь к философии поэтому лежит через религию, которая есть истина в созерцании, тогда как философия есть истина в сознании. Истину в сознании невозможно иметь, не обретя ее предварительно созерцательным путем.

Созерцательная, религиозная истина заключается, конечно, в «стремлении к богу». «Бог есть любовь и истина,—догматизирует Белинский пока еще в духе шеллингианства.—Бог не есть нечто отдельное от

мира, но бог в мире, потому что он везде... Он во всяком благородном порыве человека, во всякой светлой его мысли, во всяком святом движении его сердца. Мир или вселенная есть его храм, а душа и сердце человека, или, лучше сказать, внутреннее я человека, есть его алтарь, престол, его святая святых. Ищи бога не в храмах созданных людьми, но ищи в сердце своем, ищи его в любви своей... Возлюби науку и искусство, возлюби их, как цель и потребность своей жизни, а не как средство к образованию и успехам в свете,—и ты будешь блажен... Отвергнись, отрекись от самого себя для истины, будь счастлив истиною, а не своими успехами... Вне мысли все призрак, мечта; одна мысль существенна и реальна; тело твое сгниет, но твое я останется; следовательно, тело твое есть призрак, мечта, но я твое существенно и вечно».

Христианство, по Белинскому, было истиною в созерцании, т.-е. верою; теперь оно должно стать истиною в сознании—философиею. Немецкая философия есть «развитие и об'яснение христианского учения, как учения, основанного на идее любви и идее возвышения человека до божества путем сознания». Именно она дает истинное просвещение, исключающее всякую предвзятую идею о пользе. «Не из желания распространить в своем отечестве здравые понятия должен ты учиться, а из безцельной любви к знанию, а польза общественная будет и без твоего желания... Человек обманывается, когда думает давать обществу направление и вмешивается в дела миродержавного промысла». Поэтому... «к черту французов: их влияние, кроме вреда, никогда ничего не приносило нам». «К черту политику, да здравствует наука! Во Франции и наука, и искусство, и религия сделались или, лучше сказать, всегда были орудием политики, а потому там нет ни науки, ни искусства, ни религии... Французы все выводят из настоящего положения общества, а потому у них нет вечных истин; но... на каждый день новые истины. Они все хотят вывести не из вечных законов человеческого разума, а из опыта, из истории, и потому неудивительно, что они в конце XVIII века хотели возобновить римскую республику, забыв, что одно и то же явление не повторяется дважды и что римляне не пример французам».

Просвещение—путь к счастью также и для России, но так как идея пользы должна быть из просвещения исключена, то, естественно, что человек, желающий счастья России, должен бояться всякого политического влияния на свой образ мыслей. «Политика у нас в России не имеет места, и ею могут заниматься только пустые головы. Люби добро, и тогда ты будешь необходимо полезен своему отечеству, не думая и не стараясь быть ему полезным. Если бы каждый из индивидов, составляющих Россию, путем любви дошел до совершенства, тогда Россия без всякой политики сделалась бы счастливейшею страною в мире».

Россия еще дитя, для которого нужна нянька. Мы не имеем прав, мы рабы еще, но это оттого, что мы еще должны быть рабами. «Дать России в теперешнем ее состоянии конституцию—значит погубить Россию. В понятии нашего народа свобода есть воля, а воля—озорничество. Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а внутренняя свобода приобретается сознанием» т.-е. по теории Белинского, путь к гражданской свободе ведет через философию. В крепостной, бесправной, отсталой России все, по его мнению, хорошо и все идет к лучшему. Правительство запрещает писать против крепостного права, но исподоволь само освобождает крестьян. Дворянство наше «издыхает само собою без всяких революций и внутренних потрясений», потому что у нас нет майоратства. Да и во многом происхо-

дит движение к лучшему. И что причиной этому? Распространение просвещения, но еще более того самодержавная власть, охраняющая нас от всяких враждебных влияний.

Итак, «быть апостолами просвещения — вот наше назначение... Будем подражать апостолам христа, которые не делали заговоров и не основывали ни тайных, ни явных политических обществ, распространяя учение своего божественного учителя».

Таков Белинский в роли учителя мракобесия! И это еще только начало его падения. Через некоторое время перед ним снова в роли «провозвестника истины» должен быть появиться Бакунин, на этот раз с Гегелем вместо Фихте в руках, и провозгласить: все действительное разумно. Эту великую истину Белинский пока еще только предчувствует; она для него еще не откровение, освещающее происшедший в его мыслях переворот, не «сознание», а только «созерцание».

Это произошло в конце 1837 года. «Приезжаю в Москву с Кавказа— рассказывает Белинский в письме к Станкевичу,—приезжает Бакунин,— мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся: сила есть право, и право есть сила; — нет, не могу описать тебе, с каким чувством услышал эти слова—это было освобождение. Я понял идею падения царств, законность завоевателей, я понял, что нет дикой материальной силы, нет владычества штыка и меча, нет произвола, нет случайности,—и кончилась моя тяжкая опека над родом человеческим, и значение моего отечества предстало мне в новом виде. Я раскланялся с французами... Слево «действительность» сделалось для меня равнозначительно слову «бог»... Я освирепел, опьянел от этих идей—и неистовые проклятия посыпались на благородного адвоката человечества у людей—Шиллера. Учитель мой возмутился духом, увидев слишком скорые и слишком обильные и сочные плоды своего учения, хотел меня остановить, но поздно, я уже сорвался с цепи»...

Такова история и внешняя сторона примечательнейшего, по его же словам, времени его жизни. В своем же примирении с действительностью, ставшей богом, Белинский заходит так далеко, что впоследствии не мог без ужаса и отвращения подумать об этом.

В статье о Менцеле, исходя из положения—«все, что есть,—необходимо, разумно и действительно», Белинский строго разграничивает сферы политики и искусства. Художники не должны вмешиваться в дела правительственные, а их обязаность быть органом деяний государственных мужей. Мир истории есть разумно-действительное развитие божественной идеи. Все явления действительности, даже самые ужасные, преступные, должны рассматриваться как необходимые явления духа, не подлежащие, вследствие их предопределенности, мятежной критике.

В России,—говорит Белинский в другой статье,—«правительство всегда шло впереди народа, всегда было звездою путеводною к его великому назначению; царская власть всегда была живым источником, в котором не иссякали воды обновления, солнцем, лучи которого, исходя из центра, разбегались по суставам исполинской корпорации государственного тела и проникали их жизнью и светом». Царская власть никогда не была произвольно-случайною, потому что «она всегда таинственно сливалась с волею провидения—с разумною действительностью».

Наконец, в обширной рецензии на книгу Глинки по поводу Бородинской годовщины он с чисто поповским усердием и совсем не философскими доводами подкрепляет формулу писания—«несть власть аще не от бога». «Кто внушил человеку,—пишет он, ссылаясь на эти слова

писания,—чувство мистического, религиозного уважения к виновнику дней своих, освятил и сам звание отца, тот освятил сам и звание царя, превознес его главу превыше всех смертных и земную участь его поставил вне зависимости от случайной воли людской, сделав личность его священною и неприкосновенною... Царь есть наместник божий; и царская власть замыкающая в себе все честные воли, есть преобразование единодержавия вечного и довременного разума... Из миллионов людей он один избран богом, и миллионы не могут ревновать его избранию и добровольно преклоняют перед ним колени, как перед существом высшего рода, и охотно повинуются ему». Совсем в таком духе витийствовал и распинался за царскую власть за сто с лишним лет до Белинского Феофан Прокопович, а после него все рясофорные пастыри православной церкви. И не только в таком духе, но почти теми же словами [1]).

Понятно, что, опустившись до такого применения своей «высшей» истины, Белинский не может уже удержаться на прежних позициях и в непосредственно относящихся к религии вопросах.

Мы остановимся на вопросе о бессмертии души, вопросе, как известно, ни разу не затронутом Гегелем в его сочинениях и решавшемся им, конечно, отрицательно. Белинский до сих пор также вопрос о бессмертии решал в духе пантеизма, т. е. личное бессмертие отвергал. Теперь не то: идея бессмертия манит его, волнует, он бессмертия жаждет и готов пойти против авторитета учителя. «Глубоко уважаю Гегеля и его философию,—пишет он Бакунину в октябре 1838 года,—но это мне не мешает думать, что еще не все приговоры во имя ее неприкосновенности святы и непреложны. Гегель ни слова не сказал о личном бессмертии, а ученик его Гешель эту великую задачу, без удовлетворительного разрешения которой еще далеко не кончено дело философии, избрал предметом особого разрешения».

Эти слова недвусмысленно говорят о том, что Белинский требовал от философии именно положительного разрешения вопроса. Гешель был правый гегельянец, выступивший с тремя доказательствами бессмертия человеческой души против Рихтера, доказывавшего, что по учению Гегеля личное бессмертие невозможно, и утверждавшего, кроме того, что стремление к бессмертию безнравственно.

В другом письме, делясь с другом мыслями, вызванными в нем смертью Л. А. Бакуниной, Белинский восклицает: «Живет общее, гибнут индивиды. Но что же такое это общее? Сатурн пожирающий собственных детей? Нет, без личного бессмертия духа жизнь—страшный призрак! Нет, она жива, и блаженна, и мы будем некогда живы и блаженны!... Нет смерти! Только мертвые хоронят мертвых. Воскресение христа не есть же символ чего-нибудь другого, а не воскресения! Наша конечность боится этих вопросов и оставляет их в стороне. Чего мы не постигаем, то для нас—темные места в евангелии. Нет, там каждая буква есть мир мысли, и скорее прейдет земля и небо, нежели одна иота из книги жизни! Я верю и верую!». «Те жестоко ошибаются, которые думают, что умереть легко, когда сильна вера в личное бессмертие: жизнь должна быть дорога каждую минуту, потому что и там и здесь—жизнь одна, и кто не любит

---

[1]) Маленький пример. Проповедник конца XVIII-го века Амвросий Подобедов говорил: «Цари не по случаю какому-либо, но по премудрому божию совету избираются и по воле его поставляются. Несть власти аще не от бога; и суть они ни что другое, как образ величия божия и изображение владычества его над человеками, провозвестники и верховные исполнители воли его... В царских деяниях не над мыслями только царей действует бог, но и волею, и советами, и намерениями их располагает»...

здешней жизни, тот не найдет и будущей. Отвержение здешней жизни есть отвержение всякого бытия. Для духа нет места, нет отечества: дух везде равен самому себе».

Мы видим таким образом, что Белинский обеими ногами становится на почву правого гегельянства, и в самой Германии служившего не за страх, а за совесть королевскому абсолютизму. С практической точки зрения это было падением, и как падение впоследствии расценивал он сам эту эпоху жизни. Падение это было обусловлено отнюдь не тем только обстоятельством, что Белинский, вместе с Бакуниным и еще некоторыми своими друзьями подпал под иго теории. Конечно, теория в его отношении к действительности сыграла значительную роль. Но эту роль теория могла сыграть лишь при наличии тех предпосылок общественного и личного порядка, о которых было сказано раньше. Такие люди, как Станкевич, Белинский, Бакунин и другие, являясь идеологами передовой части русского общества, в своем индивидуальном развитии не могли не отразить с большей или меньшей точностью всех тех настроений, которые у этой части общества господствовали. Примирение Белинского с действительностью есть индивидуальное отражение общественной реакции. Особенностями его психической организации можно об'яснить лишь исключительно глубокий характер его «падения» и отталкивающие формы, какие приняло его примирение с действительностью. Белинский 40-х гг., с его последовательным демократизмом и революционностью, материалист и атеист, в лице Белинского 30-х годов, должен был глубоко переболеть всеми теми болезнями, без которых общественное развитие не обходится. И в Германии многие левые гегельянцы прежде чем стать левыми и революционерами, были правыми и консерваторами. Таков диалектический путь высвобождения революционных элементов, заложенных в учении Гегеля.

Г. В. Плеханов еще в 90-х гг. прошлого столетия в своей статье «Белинский и разумная действительность» вполне убедительно опроверг господствующее в русской литературе мнение, что, будто бы, Белинский потому зашел так далеко в своем примирении с действительностью, что плохо и ошибочно истолковал Гегеля [1]). На самом деле Белинский ничуть не грешил против той теории, которую принял. Он вполне усвоил себе дух той стороны гегелевской философии, которая и в Германии служила реакционной политике, которая была там провозглашена государственной философией и преподавалась в университетах, как лучшее противоядие от религиозного и политического свободомыслия. Плеханов показал наглядно, что «примирительные» взгляды Белинского почти тождественны со взглядами, выраженными Гегелем в предисловии к его «Философии права». «Разница, — говорит он, — только в том, что «неистовый Виссарион» горячится гораздо больше, чем спокойный немецкий мыслитель, а потому и доходит до таких крайностей, до каких не договаривался Гегель».

Точно так же неверно и утверждение, что Белинский разошелся со своими друзьями. Конечно многие — и очень резко иногда — порицали

---

[1]) Доказательства Плеханова отличались исключительной убедительностью; кроме того, он впоследствии к ним вернулся в статье о Белинском, вошедшей в «Историю русской литературы XIX в.», изд. Т-ва «Мир». Тем более странным представляется поэтому, что в написанной Н. О. Лернером биографии Белинского (Изд-во З. И. Гржебина, 1921) эта допотопная, можно сказать, точка зрения нашла полный кредит. «В русских умах и в том числе в уме Белинского,—говорит Н. О. Лернер,—Гегель отразился неверно...» Белинский «с головой ринулся в созданную этим ложным истолкованием Гегеля нирвану» (стр. 99—100 назв. книги).

его крайние взгляды. Но это происходило от того, что они не отличались тем теоретическим мужеством, какое характеризовало его. «Белинский полнее, чем кто бы то ни было из его друзей, например, М. Бакунин и Н. Станкевич,—усвоил консервативный дух той философии Гегеля, которая из'являла претензию быть абсолютной истиной. Вероятно, он и сам чувствовал это и потому на него плохо действовали дружеские увещания, имевшие целью ослабить его примирительную горячность: ведь друзья стояли на точке зрения той же будто-бы абсолютной истины, которую проповедывал теперь Белинский вслед за Гегелем, а с этой точки зрения всякие уступки «либеральным говорунам» были лишь жалкой непоследовательностью» [1]).

Таким образом, необходимо признать, что увлечение Белинского теоретически было оправдано тем, что он был верен занятой его кружком позиции. Но эту теоретическую позицию он занял вследствие назревшей у него значительно ранее обстоятельного знакомства с Гегелем потребности пересмотреть тот свой взгляд, что идеал — все, а действительность — ничто, потребности разделяться с «абсолютным героизмом». «Дикая вражда с общественным порядком», доставившая ему, именно благодаря своей неприложимости к действительной жизни, так много нравственных страданий, уступает место не менее «дикому» примирению с этим же самым общественным порядком. Признав теперь, что действительность — все, а идеал — ничто, он на некоторое время нравственно успокаивается. Но под этой умиротворенностью мы без труда можем обнаружить неустанную работу теоретической мысли, прокладывающей новый путь и подготовляющей новые достижения. Как это ни странно, но он идеализирует восхваляемую им действительность, и уже в одном этом факте заключается об'яснение того нового скачка в его развитии, который он собирается сделать. Он пытается доказать, затем, ее разумность и логически принуждается этим придти к той мысли, что разумность российской общественности нуждается в некоторых поправках, правда, еще не политических, но «научных», он, наконец, приходит к весьма важному теоретическому выводу — вполне гегельянскому, что «идея отрицания», которую он применил к идеалу ради утверждения существующей действительности, в свою очередь нуждается в развитии, т. е., другими словами, русская действительность должна быть рассмотрена диалектически, как явление временное и переходящее. Конечно, справиться вполне с этой последней задачей Белинскому не было дано, он даже не в состоянии был вполне правильно ее поставить. Но он ее почувствовал, он вплотную подошел к ней и подошел вполне самостоятельно. Этого он не мог бы сделать, не пройдя, «примирительной» стадии личного развития.

2. Материализм и атеизм Белинского.

В марте 1841 года, ознакомившись с выдержками из напечатанных в «Галльских летописях» статей левых гегельянцев, Белинский говорит, что он давно уже подозревал, что «философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к (непечатное выражение) не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними». Этими словами он устанавливает тот факт, что преодоление абсолютного и консервативного гегельянства и переход на диалектическую точку зрения происходили у него постепенно, еще тогда, когда он пел дифирамбы

[1]) Г. В. Плеханов «В. Г. Белинский»—сборник статей, стр. 126.

самодержавию, православию и крепостному рабству. Этот переходный период был довольно продолжительным и весьма тягостным, так как переживал его Белинский в полном духовном одиночестве и совершенно самостоятельно. Никакой друг, хотя бы тот же Мишель Бакунин, не явился перед ним с новой книгой откровения в руках и никакая новая теория не облегчила тяжелых мук рождения его нового мировоззрения. Тем более ценны для нас достижения ума Белинского и тем больше оснований имеем мы восхищаться им.

Новая позиция, которую прочно занимает Белинский с самого начала 40-х гг., определяется отрицательным отношением к российской действительности во имя конкретного идеала. Он снова загорается героическими порывами, но этот свой героизм теперь он не назвал бы абстрактным, как не назвал бы свою новую вражду к действительности дикой.

«Действительность — это палач!» — говорит он и выражает этими словами не только свое общее и теоретическое отношение, но и свое личное ощущение. В вечных тисках материальной нужды, терзаемый без конца тем бесправным режимом, который на нем, как на литераторе, отражался особенно сильно, он революционизируется с каждым годом, с каждым месяцем все больше. Из прекраснодушной помещичьей и купеческой полуазиатской Москвы он в 1839 году переселился в Петербург, бюрократический, чиновный и полуевропейский. Здесь практика русской действительности резким контрастом выступила против идеалистической теории. Хотя и в Москве сомнения в истинности его построений довольно часто закрадывались к нему в душу, но там для них было слишком мало данных. В Питере факты толпой накинулись на него. «Петербург был для меня страшною скалою, о которую больно стукнулось мое прекраснодушие», — пишет он вскоре по переезде одному из своих друзей. «Досада, злость, желчь, апатия, бешенство» — преобладают в нем. «В Питер бы вас, дураков, — там бы вы узнали, что такое российская действительность», — со злобою говорит он, обращаясь к оставшимся в Москве друзьям. И в разговоре с Герценом, возмущавшимся его статьей о Бородинской годовщине, он признает это влияние петербурских условий: «Три-четыре месяца в Петербурге меня лучше убедили, чем все доводы». Герцен говорит даже, что уже через месяц по приезде в Петербург, Белинский заткнул за пояс самого Анахарсиса Клоотса.

Вполне естественно, что при подобном настроении он рвет и мечет во всех случаях, когда сталкивается с тем самым подчинением «гнусной действительности», которые еще так недавно сам освящал. Вот сообщаемый тем же Герценом случай из его жизни, относящийся к этому же времени.

«Раз приходит он обедать к одному литератору на Страстной неделе; подают постные блюда. — Давно ли — спрашивает он — вы сделались так богомольны? — Мы едим — отвечает литератор — постное просто-напросто для людей» — Для людей? — спросил Белинский и побледнел — для людей? повторил он и бросил свое место. — Где ваши люди? Я им скажу, что они обмануты; всякий порок лучше и человечественнее этого презрения к слабому и необразованному, этого лицемерия, поддерживающего невежество. И вы думаете, что вы свободные люди? На одну вас доску со всеми царями, попами и плантаторами. Прощайте, я не ем постного для поучения, у меня нет л ю д е й!».

Со свойственным ему неистовым он теперь кается: «Боже мой, — пишет он,—сколько отвратительных мерзостей сказал я печатно, со

всей искренностью, со всем фанатизмом дикого убеждения!»... — Он перечислет свои грехи: выходка против возвышенного патриотизма Мицкевича, осуждение «Горе от ума» Грибоедова, восхваление до-петровского китайско-византийского монархизма, проклятия французскому народу, льющему кровь за священные права человечества... «Проснулся я — и страшно вспомнить мне о моем сне... — продолжает он. — А это насильственное примирение с гнусной расейскою действительностью, этим китайским царством материальной животной жизни, чинолюбия, крестолюбия, деньголюбия, взяточничества, безрелигиозности» (в смысле безидеальности), «разврата, отсутствия всяких духовных интересов, торжества бесстыдности и наглой глупости, посредственности, бездарности,—где все человеческое, сколько-нибудь умное, благородное, талантливое, осуждено на угнетение, страдание, где цензура превратилась в военный устав о беглых рекрутах, где свобода мысли истреблена... где Пушкин жил в нищенстве и погиб жертвою подлости, а Гречи и Булгарины заправляют всею литературою помощию доносов и живут припеваючи... Нет, да отсохнет язык, который заикнется оправдывать все это, — и если мой отсохнет — жаловаться не буду. Что есть, то разумно; да и палач ведь есть же, и существование его разумно и действительно, но он тем не менее гнусен и отвратителен. Нет, отныне — для меня либерал и человек — одно и то же; абсолютист и кнутобой — одно и то же».

Слово «либерал» Белинский понимает не в том ограниченном смысле, в каком оно принято теперь. Либерал для него всякий человек, восстающий против политического угнетения и социального рабства. Либералом он считает себя самого, и стоит послушать каким революционным языком говорит он. «Я весь в идее гражданской доблести, весь в пафосе правды и чести и мимо их мало замечаю какое бы то ни было величие... Во мне развилась какя-то дикая, бешеная. фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только в обществе, основанном на правде и доблести». Он понял свободолюбие римлян, понял французскую революцию, «понял и кровавую любовь Марата к свободе и его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством, хоть коляскою с гербом». «Я все более и более—гражданин вселенной!—восклицает он...—Я начинаю любить человечество (по) маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечем истребил бы другую». Он теперь фанатически ненавидит. Его политический идеал — республика. «Гегель мечтал о конституционной монархии, как об идеале государства, — говорит он, — какое узенькое понятие!» Он восхищается Руссо. Путь к обновлению мира он видит только один — беспощадная революция. «Тысячелетнее царство божие утвердится на земле не сладенькими восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечем слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов».

«Царством божиим на земле» очень часто обозначили идею социализма. И действительно, идея социализма близка и дорога Белинскому, «Я теперь в новой крайности, — пишет он в сентябре 1841 года, — это идея социализма, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания. Все из нее, для нее и к ней. Она —вопрос и решение вопроса. Она для меня поглотила и историю, и религию, и философию». Его сердце «обливается кровью и судорожно сжимается», когда он видит вокруг себя острые проявления общественного неравенства. Толпа валяется в грязи, а он не может

помочь этим людям — его братьям по человечеству и врагам и чужим по их невежеству! Перед ним тот самый вопрос, который так часто вставал перед рускими народолюбцами: «имеет ли право про этих условиях человек забываться в искусстве, в знании?! Правда, он еще не решает окончательно.

Белинский — социалист. Но он социалист по настроению, а не по теории. Социалистический идеал его весьма расплывчат, а путь к осуществлению этого ему неясен. Он мечтает именно о царстве божием»: «не будет богатых, не будет бедных, не будет царей и подданных, но будет братья, будут люди, и, по глаголу апостола Павла; христос даст свою власть отцу, а Отец-Разум снова воцарился, но уже на новом небе и над новою землей». Это не должно быть возвратом к какой-нибудь первобытной непосредственности. Он хочет «не прежнего безсознательного животного золотого века, но приготовленного обществом, законами, браком, словом, всем, что было в свое время необходимо, но что теперь глупо и пошло».

Социалистический идеал возник в душе Белинского, как результат отрицательной оценки им современной социальной действительности: он выстрадан им, а не получен в готовом виде извне. Оттого социальные чаяния его свободны от всякого прекраснодушия, так часто неприятно поражающего нас у русских народолюбцев. Белинский любит народ, но он его не идеализирует, и в то же время он не склонен видеть в народе чего-нибудь отвлеченного. Напротив того, от ненавидит темноту народа, его грязь физическую и нравственную, его дикость, понимая, однако, что все эти черты возникли в результате развития и исчезнут, когда изменятся поддерживающие их общественные условия.

Об'ективные условия русской жизни, понятно, не предрасполагали передовых русских людей к особенно глубокому проникновению социалистическими идеями. Перед ними раньше всего стояли просветительные задачи, коренное же переустройство общества рисовались в огромном отдалении. Со своим чутьем действительности Белинский прекрасно усвоил это и оттого сравнительно мало занимался вопросом о приложении своих социалистических взглядов к практической деятельности. Но когда он обращался к Западу, где как могло тогда казаться, социализм был близок, он обнаруживал глубокое для своего времени понимание его. Он тогда даже покидает свое чисто просветительское убеждение, что «всегда и все делается через личности» и возлагает надежду на рост самосознания трудящихся. В рецензии на русский перевод романа Сю «Парижские тайны», указав на всю иллюзорность буржуазного равенства, он говорит: «Но искры добра еще не погасли во Франции, — они только под пеплом и ждут благоприятного ветра, который превратил бы их в яркое и чистое пламя. Народ (под этим обозначением в данном случае имется в виду пролетариат) — дитя, но это дитя растет и обещает сделаться мужем, полным силы и разума. Горе научило его уму-разуму и показало ему конституционную мишуру в ее истинном виде. В народе уже быстро развивается образование, он уже имеет своих поэтов, которые указывают ему его будущее, деля его страдания и не отрекаясь от него ни одеждою, ни образом жизни. Он еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни, свежий энтузиазм убеждения, погасший в слоях «образованного» общества». Рядом с этим ростом самосознания в пролетариате Белинский отмечает с глубоким сочувствием и роль его друзей, тогдашних социалистов. Они возвышают свой голос «за бедный обма-

нутый народ», но это только до той поры, пока народ не встанет на собственные ноги. Разве это не глубокое и не подлинно социалистическое понимание?

Мы не можем, конечно, останавливаться здесь более подробно на относящихся к этой области взглядах Белинского. Достаточно сказать, что, поскольку он был социалистом, его социализм носил утопический характер. Иначе и быть не могло. Но, как это прекрасно показал в своих статьях о Белинском Г. В. Плеханов, «его гениальная мысль поставила перед ним такие теоретические задачи, правильное разрешение которых прямым путем вело к научному социализму». Особенно верно это в отношении последних лет его жизни. В 1848 г., например, он с поразительной дальновидностью связывает «внутренний процесс гражданского развития» в России с возникновением и ростом класса буржуазии, т. е. он ясно видит, что «блаженная страна» лежит за далью капитализма. Вспомним, как много трудов затратил марксизм в России, выколачивая из голов утопистов-народников веру в возможность достигнуть социализма, минуя капиталистическую ступень развития [1]).

В своих философско-религиозных взглядах Белинский идет по тому же пути, какой он проделал в области вопросов общественных и политических. Его эволюция здесь находится в прямой связи с преодолением им социального и политического консерватизма.

Разделавшись с правым гегельянством, Белинский становится на точку зрения диалектики. Но пока что он порывает только с абсолютным идеализмом. Философия продолжает для него оставаться «наукою развития и мышления довременных и бесплотных идей», этих «таинственных и первосущих матерей всего сущего». Только выводы этой «науки» перестают быть непреложными и вечными: они подчинены закону развития, закону отрицания. Другими словами, Белинский признает, что все в мире подчинено одному закону развития идеи. «Ничто не является вдруг, — формулирует он его, — ничто не рождается готовым, но все, имеющее идею своим исходным пунктом, развивается по моментам, двигается диалектически, из низшей ступени переходя на высшую». Мы знаем, что левое крыло гегельянства, опираясь на эту же самую диалектику, пришло к отрицанию бога и религии.

Так же приближается к атеизму и Белинский, только вследствие чрезвычайных внешних препятствий, не давших ему возможности философствовать открыто и с полной свободой, для нас не сохранилось все тех вех, которыми он отметил этот путь. Впрочем, помимо исходного пункта и конечного результата, мы можем проследить некоторые частные достижения его на этом пути.

Еще летом в 1839 году, делясь с другом своим В. П. Боткиным «истинными своими страданиями, истинными ранами своей души», он стоит на почве христианской религии, толкуемой по старо-гегельянски, как абсолютная религия. Цель этой религии есть — «возведение лич-

---

[1]) Влияние идей Маркса на Белинского (если вообще такое влияние было) можно об'яснить дружеской связью Белинского с Анненковым, который был знаком с Марксом и даже выдавал себя за его сторонника. См. Д. Рязанов «Карл Маркс и русские люди 40-х г.г.», 2-е изд., 1920; ср. рассказ самого Анненкова в «Воспоминаниях и критических очерках», т. III.—Между прочим, Иванов-Разумник, в качестве присяжного апологета народничества, находит возможным утверждать, что разрыв Белинского с утопическим социализмом, наметившийся в самом конце его жизни, знаменовал его «зарождающееся народничество» («Книга о Белинском» изд. «Мысль», 1923, стр. 91).

ности до общего, возвышение суб'екта до субстанции». Но уже в ноябре того же года «абсолютно религиозная» ясность души нарушена, и в бунте против «философского колпака» Гегеля, он пытается сбросить с себя также и религиозные вериги. «Для меня нет выхода в jenseits (в потустороннем), в мистицизме и во всем том, что составляет выход для полубогатых натур и полупавших душ», говорит он. Утрата философски-религиозной ясности, сопровождавшей примирение Белинского с действительностью, строго соответствует тому моменту, когда в душе его преобладали «злость, желчь, бешенство» и т. д.

Однако, начав борьбу с собственным религиозным мировоззрением, Белинский скоро спускает тон. Религия вовсе не вздор, говорит он в следующих письмах к тому же Боткину. Пиетизм, т. е. поповская вера, лучше, чем пантеистические построения о религии. «Для меня евангелие — абсолютная истина, а бессмертие индивидуального духа есть основной его камень. Временем тепло верится... Да, надо чаще читать евангелие — только от него и можно ожидать полного утешения». Заметим здесь подчеркнутое нами слово «временем». Теплая и утешительная вера далеко не постоянная гостья его мятущейся души. Он и верит в бессмертие, но в то же время и не верит. И порой, когда вера далеко отлетает от него, он начинает кощунственно насмехаться. Так, однажды, расфилософствовавшись на ту тему, что судьба избрала его чистильным орудием вроде помела или лопаты с тем, чтобы, не дав ему счастья, выбросить, он добавляет: «Так и я: в жизни ни (непечатное выражение), помучусь, поколочусь как собака, а там и издохну, т. е. погружусь в мировую субстанцию; и в ней заживу на славу. Лестная перспектива впереди». Конечно, насмешка эта далека от безцельного озорства. Это поистине «насмешка горькая обманутого сына»: мировая субстанция ведь тот же «отец наш небесный» евангелия.

Эти колебания от попыток верить к неверию продолжаются в течение 1840 года и небольшой части 1841 г. Порой кажется, что вот на этот раз дело кончено, и Белинский отбросит выпитую до дна чашу. Но его жаждущие уста снова и снова тянутся к ней в надежде обрести хоть каплю влаги. Он сам говорил потом: «Я давно уже отрешился от романтизма, мистицизма и всех «измов», но это было только отрицание, и что новое не заменяло разрушенного старого, а я не могу жить без верований, жарких и фантастических, как рыба не может жить без воды, дерево расти без дождя. Вот причина, почему вы видели меня прошлого года таким неопределенным. (К М. Н. Бакунину, 7 ноября 1842 г.). Отрешившись от верований, он невольно, но уже без всякого убеждения, возвращается к ним всякий раз, когда жизнь каким-нибудь новым ударом возбуждает в нем потребность в религиозном утешении.

Умер Станкевич. Хотя Белинский и говорит, что принял это известие довольно равнодушно, но на самом деле оно глубоко потрясло его. «Каждому из нас казалось невозможным, — пишет он под свежим впечатлением утраты (12 авг. 1840 г.), — чтобы смерть осмелилась подойти безвременно к такой божественной личности и обратить ее в ничтожество. В ничтожество, Боткин! После нее ничего не осталось, кроме костей и мяса, в которых теперь кишат черви. Он живет, скажешь ты, в памяти друзей, в сердцах, в которых он раздувал и поддерживал искры божественной любви. Так, но долго ли проживут эти друзья, долго ли пробьются эти сердца? Увы! ни вера, ни знание, ни

жизнь, ни талант, ни гений не бессмертны. Бессмертна одна смерть...» Приведя несколько строк из державинского «На смерть кн. Мещерского», он останавливается на словах:

Где ж он? — он там! — Где там? — Не знаем!

И продолжает: «Видишь ли, какая разница между прошлым и настоящим веком? Тогда еще употребляли слова там и туда, обозначая ими какую-то terram incognitam (неизвестную область), которой существованию сами не верили; теперь и не верят никакому там и туда, как бессмыслице, отвергаемой разумом, и не употребляют даже в шутку этих пустых слов». И Белинский пускается в дальнейшие рассуждения по поводу «вечного ничтожества в лоне материи».

Казалось бы, дальше в отрицании бессмертия идти некуда. Все сомнения разрешены. вопрос признан бессмысленным. недостойным мыслящего человека. Не тут то было. И месяца не прошло, как Белинский готов отвечать по-державински. Личное бессмертие уже — «альфа и омега истины» и в его решении — наше искупление». Я плюю на философию, — говорит он, — которая потому только с презрением прошла мимо этого вопроса, что не в силах была решить его. Гегель не благоволил ко всему фантастическому, как прямо противоположному определенно-действительному. Катков говорит, что это — ограниченность. Я с ним согласен».

Белинский, вопреки «ограниченности» старика Гегеля, благоволит фантастическому и уже не согласен похерить вопрос о бессмер- Друг его Боткин верит в свое бессмертие. Белинский спрашивает своего верующего друга: что же оно такое, это бессмертие? «Если оно и то, и другое, и все, что угодно— и стакан с квасом, и яблоко, и лошадь, то я поздравляю тебя с твоею верою, но не хочу ее себе. У меня у самого есть поползновения верить то тому, то другому, но нет силы верить, а хочется знать достоверно... Нет, я так не отстану от этого Молоха, которого философия назвала Общим, и буду спрашивать у него, куда дел ты его (умершего друга) и что с ним стало?»

Переписка между друзьями по этому вопросу продолжается, и из нее мы видим, что «ужасное противоречие» между достоинством человеческой личности и ее горькой участью продолжает волновать Белинского. В октябре 1840 году ему «все так же хочется верить и все так же не верится». Подлинное неверие таких колебаний не знает.

В начале 1841 года длительный и мучительный процесс переоценки ценностей более или менее завершен уже. Наряду с решительным отрицанием конкретной российской действительности, в Белинском растет стремление путем философской критики обосновать перемену своих убеждений. В это именно время он вполне самостоятельно занимает позицию левого гегельянства. Поэтому, когда Боткин сообщил ему выдержки из напечатанной в «Галльских летописях» статьи левого гегельянца Эхтермейера, нападавшего на Гегеля за непоследовательность и измену собственным же принципам, он увидел в этом подтверждение лично добытых им результатов. Присланный отрывок не только порадовал его, но «даже как будто воскресил и укрепил». В «энергичной стукушке по философскому колпаку Гегеля» он увидел доказательство того, что и немцам предстоит возможность сделаться людьми, т.-е. начать борьбу с их собственной действительностью.

На что же в первую очередь обращается стремление Белинского к критике? На «субстанциальные элементы общества»—на освященные и скованные религией устои современной жизни. Разговор между друзья-

ми—все в тех же письмах—заходит о браке. Неистовая натура Белинского взрывается, и неупотребительные в печати, но весьма обычные в дружеском обмене мыслями слова так и сыплются с его языка. Церковный брак—лицемерие. Им, правда, «держится государство, но в лице толпы презренной, черни подлой». Церковь ровно ничего не освящает. Одним словом,—к дьяволу все субстанциальные силы, все предания, все обряды, формы! Да здравствует разум и отрицание. (1 марта 1841 г.). «Брак—установление антропофагов, людоедов, патагонов и готтентотов, оправданное религией и гегелевскою философиею». Белинский, который еще так недавно думал о французах «точь в точь, как думают о них наши богомольные старухи», теперь боготворит безбожного насмешника Беранже. «Это—французский Шиллер,—говорит он,—это—бич предания. Это—пророк свободы гражданской и свободы мысли. Его (непечатное выражение) стихотворения на религиозные предметы—прелесть».—В другом случае, опять возвращаясь к Беранже, он называет его «великим мировым поэтом, христианнейшим поэтом, любимейшим из учеников христа». Здесь кстати заметить, что Белинский рассматривал христианство первоначальное совершенно так же, как это делали многие безбожники и революционеры до него и как после него не раз будут толковать «чистое» христианство многие революционеры и даже, с позволения сказать, социалисты. По словам Достоевского, Белинский выражал убеждение, что если бы христос появился в их время, то он был бы социалистом, борцом за социальное преобразование общества. Любопытно, что в одном из своих позднейших доносов на «Общественные Записки» Булгарин извещал «Третье Отделение» (тогдашнюю охранку), что «Белинский, у которого собиралось юношество, явно называл себя русским Иисусом христом»; Булгарин добавлял, что свидетелей сему можно представить. Ниже, говоря о самом ярком выражении антирелигиозности Белинского, мы опять встретимся с этим его рационалистическим толкованием «учения христа».

В том же письме, в котором он провозглашает своим девизом «социальность или смерть», он говорит: «Я ожесточен против всех субстанциальных начал, связывающих, в качестве верования, волю человека! Отрицание—мой бог. В истории мои герои—разрушители старого: Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Каин») и т. п. Рассудок для меня теперь выше разумности (разумеется—непосредственной), и потому мне отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии, общества, кого бы то ни было! Знаю, что средние века—великая эпоха, понимаю святость, поэзию, грандиозность религиозности средних веков, но мне приятнее XVIII век—эпоха падения религии: в средние века жгли на кострах еретиков, вольнодумцев, колдунов; в XVIII—рубили на гильотине головы аристократам, попам и другим врагам бога, разума и человечности».

Читатель может выразить недоумение: при чем же «бог» в этой антирелигиозной тираде? Ведь Белинский только что сказал, что он—враг всех «субстанциальных начал», следовательно, и бога в том числе. Это противоречие, надо думать, чисто словесное: под богом, вероятно, разумеется тот самый «отец-разум»,—в духе разума-божества французских революционеров,—который в чаемом Белинским социалистическом строе воцарится «в новом небе и над новой землей».

Что касается антирелигиозности Белинского, то она в этот период носит совершенно тот же характер, каким отличались антирелигиозность Вольтера и энциклопедистов первого периода «философской битвы». Отрицая авторитеты, он охотно прибегает к сарказму, к насмешке над про-

стодушием верующих. Маленький пример,—конечно, из жизни, ибо в литературе Белинский был вынужден держать на цепочке свой неистовый язык,—иллюстрирует эти слова.

Среди друзей Боткина был некто А. Я. Кульчицкий ,начинающий литератор, большой поклонник таланта Белинского. Кульчицкий жил в Харькове и, сгорая желанием познакомиться с почитаемым писателем, вступил с ним в переписку и стал даже печататься в журнале Белинского. Наконец, личное знакомство состоялось. Кульчицкий пришелся по душе Белинскому: прекрасный человек, правда—недалек и не глубок, но человечен. Одна беда—он верит в бога. И при первой же встрече Белинский обрушивает на растерявшегося юношу потоки своего обличительного красноречия. «Не обошлось без грубостей,—пишет он Боткину,—но вольно же ему обретаться в ненавистной непосредственности!» Он бранит Боткина за то, что тот оставил Кульчицкого «в теплой вере в мужичка с бородкою, который, сидя на мягком облачке, бздит под себя, окруженный сонмами серафимов и херувимов, и свою силу считает правом, а свои громы и молнии—разумными доказательствами» [1]). «Мне было отрадно,—прибавляет Белинский,—в глазах Кульчицкого плевать ему (христианскому богу) в его гнусную бороду».

«Разум и сознание,—говорит Белинский,—вот в чем достоинство и блаженство человека; для меня видеть человека в позорном счастии непосредственности—все равно, что дьяволу видеть молящуюся невинность: без раскаяния разрушаю я, где и как только могу, непосредственность. И мне мало нужды, если этот человек должен погибнуть в чуждой ему сфере рефлексии; пусть погибает»... Этот антирелигиозный фанатизм, это презрение к религиозным верованиям—«плевать в гнусную бороду!»—весьма характерны для неистового Виссариона.

Можно положительно утверждать, что с этого времени—с осени 1841 года—Белинский уже не отклоняется от атеизма. Правда, в его письмах слово «бог» встречается еще частенько. Но оно употребляется обычно не в теологическом смысле. Так, узнав о том, что Бакунин, с которым он перед тем разошелся,примкнул к левым гегельянцам и близок с Арнольдом Руге (Белинский не знал в то время, что Бакунин даже сотрудничает в «Немецких летописах»), он пишет: «мы, я и Мишель, искали бога, но разным путем—и сошлись в одном храме». «Что человек без бога—говорит он в другом случае,—труп холодный». В таком же нерелигиозном смысле употребляется им иногда и слово «религия». Но в то же время нельзя обойти молчанием того, что наш атеист и богохульник готов лицемерно призвать на помощь «мужичка с бородкой», когда доводы безбожного разума не достигают своей цели. В его переписке с М. В. Орловой—его невестой, верующей и весьма преданной освященным церковью обычаям, это житейское лицемерие встречается на каждом шагу. Мы не говорим уже о том, что он женился церковным браком: в тогдашней России гражданский брак был вещью почти неслыханной и преследовался светскими и духовными властями. Теоретически Белинский мог метать стрелы своего сарказма на немецких свободомыслящих, обвиняя их в «подлом кастратстве» за то, что они «противоречат себе, подвергаясь крещению и браку церковному». Практически, конечно, ему приходилось идти на сделки с совестью как в этом вопросе, так и в ряде других.

---

[1]) В «Переписке» это место было ослаблено цензурными многоточиями. Цитируем по «Книге о Белинском» Иванова-Разумника.

Возвратимся к переписке Белинского с Боткиным и поставим теперь вопрос, какую роль в эволюции философски-религиозных взглядов нашего критика играл этот его друг.

В. П. Боткин (1810—1869)—человек во многих отношениях незаурядный. Он происходил из богатого купеческого семейства, получил первоначальное образование в частном пансионе, откуда вынес лишь знание иностранных языков. Одним из образованнейших русских людей он сделался, благодаря собственной энергии и вопреки самым неблагоприятным внешним обстоятельствам. Не дав ему окончить ученье, отец определил его приказчиком в чайный «амбар» и заставил целые дни просиживать за прилавком. В свободные минуты, урывками Боткин пополняет свое образование. В кружке Станкевича он выделялся своей эрудицией и особенно глубоким пониманием эстетики. В нем преобладал интерес к искусству, но и в области философии и социальных наук он далеко не был профаном. Путешествуя за-границей в 1835 году, он увлекался сенсимонизмом. Впоследствии он высказывал мнения о роли экономических интересов в общественной жизни, обнаруживающие замечательное для того времени понимание. В конце жизни, однако, он изменил радикализму своей молодости.

В описываемый нами период жизни Белинского Боткин с серьезным интересом занимается немецкой философией и особенно сочувственное внимание уделяет младо-гегельянскому движению. Хотя он окончательно свергнул с себя «татарское иго мистических и романтических убеждений» позже Белинского, но переживавшийся последним кризис встречает с его стороны сочувствие и одобрение.

Почти каждая новая мысль, каждое достижение Белинского получают из сокровищницы его знаний подтверждение, иногда комментарий. Он переводит для него отрывки из сочинений левых гегельянцев, знакомит его с последними новинками «немецкого печенья».

Еще в марте 1842 года Боткин пишет в ответ на мысли, высказанные Белинским в целом ряде его писем, о происходящем в Европе сдвиге: «Во Франции совершилось отрицание средних веков в сфере общественности; в Байроне явилось оно в поэзии, а теперь является в сфере религии в лице Штрауса, Фейербаха и Бруно Бауэра. Человечество сбрасывает с себя одежду, которую носило слишком тысячу лет, и облекается в новую... Дух нового времени вступил в решительную борьбу с догмами и организмом средних веков. И внимательное созерцание современного положения Европы,действительно, представляет гниение и распадение всего старого порядка вещей. Новые люди с новыми идеями о браке, религии, государстве—фундаментальных основах человеческого общества,—прибывают с каждым днем: новый дух, как крот, невидимо бегает под землей--и копает ее—чудный рудокоп». В том же письме весьма подробно излагается взгляд на христианство, заимствованный отчасти у Фейербаха, но в значительной степени сдобренный идеалистической отсебятиной самого пишущего.

Через Боткина Белинский знакомится с «Немецко-французскими летописями», которые Руге совместно с Марксом стал издавать в Париже после запрещения в 1843 году «Немецких летописей». Боткин же переводит для него отрывки из «Сущности христианства» Фейербаха.

О том, какое впечатление произвели «Немецко-французские летописи» на Белинского имеется его собственное свидетельство. В письме к А. И. Герцену 26 января 1845 года он пишет:

«Кетчер писал тебе о Парижском Ярбюхере [1]), и что я от него воскрес и переродился. Вздор! Я не такой человек, которого тетрадка может удовлетворить. Два дня я от нее был бодр и весел,—и все тут. Истину я взял себе,—и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи, кнут и люблю теперь эти слова, как следующие за ними четыре. Все это так, но ведь я по прежнему не могу печатно сказать все, что я думаю и как я думаю. А черта ли в истине, если ее нельзя популяризировать и обнародовать?—мертвый капитал!».

Конечно, Белинский не переродился: к пониманию той роли, какую бог и религия играют в поддержании тьмы и мрака и в распространении цепей и кнута, он был давно подготовлен всем ходом своего развития. В лучшем случае эта истина была подчеркнута прочитанным журналом в его сознании и воплотилась в стремление «популяризировать и обнародовать». Но на пути к осуществлению этого стремления стояли непреодолимые препятствия. Оттого, «истина», вызвавшая сначала радость и бодрость, утратила краски и снова нашла себе место среди других таких же бесплодных истин. Но, несомненно, теоретическое достижение здесь было и послужило ступенькой к дальнейшему продвижению.

Когда познакомился Белинский с «Сущностью христианства», прямых известий не имеется. Из рассказа П. В. Анненкова видно, что впечатление, произведенное этой книгой на наших «западников» по силе своей равнялось приблизительно тому, какое, по словам Энгельса, она произвела на младо-гегельянцев на родине мыслителя. Она чрезвычайно быстро «упраздняла остатки всех прежних, предшествовавших ей созерцаний». Когда Белинский, говорит Анненков, прочел переведенные для него главы и наиболее замечательные места из книги Фейербаха, он «был поражен и оглушен до того, что оставался совершенно нем перед нею и утерял способность пред'являть какие-либо вопросы от себя, чем всегда так отличался». Критика Фейербаха, мол «опрокидывала его старые мистические и философские идолы» [2]). Это сказано, разумеется, черезчур сильно. Во-первых, мистические идолы были более или менее благополучно повергнуты им без всякой посторонней помощи. А во-вторых, к материализму Фейербаха он был вполне подготовлен предварительным знакомством с тем же Фейербахом при посредстве писем Боткина. Впрочем, еще большой вопрос, стал ли он фейербахианцем в настоящем смысле слова.

Дело в том, что к материализму Белинский пришел только в самые последние годы своей жизни. В эти годы его переписка не так богата, как в конце 30-х и начале 40-х гг., и вопросы мировоззрения затрагиваются в ней сравнительно редко. Его журнальные статьи посвящены преимущественно вопросам литературы и в них он лишь случайно и вскользь касается философии. Поэтому, обладая достаточным материалом, чтобы установить, что в основе взглядов Белинского в конце его жизни лежала материалистическая теория, мы можем лишь более или менее гадательно говорить о том, какая именно материалистическая система это была, т.-е. как решались конкретно в ней проблемы, стоящие тогда перед материалистической философией.

Отдельные положения материализма разбросаны в нескольких местах сочинений Белинского. Приведем вслед за Г. В. Плехановым несколько кратких выдержек. В ненапечатанной статье «Общее значение

---

[1]) „Jahrbücher"—летописи.

[2]) «Замечательное десятилетие» в «Воспомин. и критич. очерках», т. III, стр. 131 (примеч.).

слова «литература», Белинский говорит, что мировоззрение всякого данного народа определяется его субстанцией, т.-е. его натурой, темпераментом, характером. Но почему у разных народов бывают разные субстанции, этого об'яснить невозможно. И тут же он вносит поправку. «Правда,—говорит он,—на образование субстанции народа имеют большее или меньшее влияние географические, климатические и исторические обстоятельства; но тем не менее очевидно, что первая и главная причина субстанции всякого народа, как и всякого человека, есть—физиологическая, составляющая непроницаемую тайну непосредственно-творящей природы». В идеалистический период своего развития Белинский, конечно, привлек бы для об'яснения «субстанции» народа не природу, воздействующую на физиологию, а абсолютную идею.

В статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» он преподносит русской читающей публике чисто материалистическое определение психических явлений. «Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум?—говорит он.—Прекрасно!—так останавливайтесь же в благоговейном изумлении перед этой массой мозга, где происходят все умственные отправления, откуда по всему организму распространяются через позвоночный хребет нити нервов, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются умозрению. Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины, или—что еще хуже—сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими. Психология, не опирающаяся на физиологию, так же несостоятельна, как и физиология, не знающая о существовании анатомии. Современная наука не удовольствовалась и этим: химическим анализом хочет она проникнуть в таинственную лабораторию природы, а наблюдением над эмбрионом (зародышем) проследить физический процесс нравственного развития». И Белинский вполне одобряет «современную науку». Обращаясь против идеализма, он еще говорит: «Ум без плоти, без физиономии, ум не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт; ум—это человек в теле, или, лучше сказать, человек через тело, словом, личность» [1]). Современный материалист, конечно, изменил бы терминологию, но самую мысль Белинского принял бы целиком.

Большой интерес для выяснения самостоятельности философского развития Белинского и в то же время для оценки его атеизма представляет письмо к Боткину, написанное 17 февраля 1847 года. В этом письме он делится с другом мыслями, вызванными в нем статьей одного французского автора о позитивной философии Ог. Конта.

Конт,—говорит Белинский,—замечательное явление, как реакция теологическому вмешательству в науку, и реакция энергическая, беспокойная, тревожная. Но видеть в нем творца такой философской системы, которая окончательно устранила бы из философии и науки все следы религиозной метафизики, не приходится. Несмотря на свой большой ум и богатые познания, Конт все еще обеими ногами стоит на почве метафизики.

Конт заменяет термин «идея» термином «закон природы». Смешная претензия думать, что старая вещь изменится, если ей дать новое название. «Абсолютная идея, абсолютный закон,—говорит Белинский,—

---

[1]) «Собрание сочинений В. Г. Белинского», т. III изд. СПБ. 1913, стр. 763—764.

это одно и то же, ибо оба (термина) выражают нечто общее, универсальное, неизменяемое, исключающее случайность».

Самое поразительное доказательство тому, что философия Конта не есть новое учение, а простая реакция на богословские измышления, Белинский усматривает в утверждении, что природа несовершенна. «Пиетисты удивляются совершенству природы, для них в ней все премудро расчитано и размерено, они верят, что должна быть великая польза даже от гнусной и плодущей породы грызущих, т.-е. крыс и мышей, потому только, что природа сдуру не скупится производить их в чудовищном количестве. И вот Конт их нелепости, по чувству противоречия и необходимости реакции, противопоставляет новую нелепость, что природа-де несовершенна и могла бы быть совершеннее». Как же сам Белинский отвечает на этот вопрос? Более или менее так, как ответил бы на него последователь диалектического материализма. Что природа несовершенна—это справедливо, но что она могла бы быть совершеннее — что чепуха. «В несовершенстве то природы и заключается ее совершенство. Совершенство есть идея абстрактного трансцендентализма, и потому оно—подлейшая вещь в мире». Белинский хочет этим сказать, что природа не может рассматриваться как нечто застывшее, раз навсегда данное. Она—не абстракт, а живая связь явлений при которой совершенное в один момент и с одной какой-нибудь точки зрения представляется несовершенным в другой момент и с другой точки зрения. Свою мысль он иллюстрирует указанием на человека и аппеляцией к истории человечества.

«Человек смертен,—говорит он,—подвержен болезни, голоду, должен отстаивать с бою жизнь свою. Это—его несовершенство, но им-то и велик он, им-то и мила и дорога ему жизнь его. Застрахуй его от смерти, болезни, случая, горя, и он—турецкий паша, скучающий в ленивом блаженстве; хуже—он превратится в скота. Конт не видит исторического процесса живой связи, проходящей живым нервом по живому организму истории человечества. Из этого я вижу, что область истории закрыта для его ограниченности».

«Конт,—говорит Белинский далее,—уничтожает метафизику не как науку трансцендентальных нелепостей, но как науку законов ума; для него последняя наука, наука наук—физиология. Это доказывает, что область философии так же вне его натуры, как и область истории, и что исключительно доступная ему сфера знания есть математические и естественные науки. Что действия, т.-е. деятельность ума есть результат деятельности мозговых органов«в этом нет никакого сомнения. Но кто же подсмотрел акт этих органов при деятельности нашего ума? Подсмотрят ли ее когда-нибудь? Конт возложил свое упование на дальнейшие успехи френологии; но эти успехи подтвердят только тождество физической природы человека с его духовною природой—не больше. Духовную природу человека не должно отделять от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно отличать от нее как область анатомии отличают от области физиологии. Законы ума должны наблюдаться в действиях ума. Это—дело логики, науки, непосредственно следующей за физиологией, как физиология следует за анатомией. Метафизику к черту: это слово означает сверх-натуральное, следовательно, нелепость... (Логика) должна итти своей дорогой, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований—цветок, корень которого в земле, т.-е. духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического».

Говоря о тождестве физической и духовной природы человека, Белинский, как это совершенно ясно из контекста, имет в виду единство между мышлением и бытием, единство суб'екта и об'екта. «Духовное есть деятельность физического»—положение, с которым мы встречаемся и у многих материалистов XVIII-го века, и у Фейербаха. Требование не отделять духовную природу человека, как нечто независимое, от его физической природы, но лишь отличать, в зависимости от той точки зрения, на которую исследователь становится при изучении, это—требование самой развитой формы материализма, блестящее обоснованное Энгельсом и вполне усвоенное наукой нашего времени, становящейся материалистической. И, наконец, во всей постановке этой основной философской проблемы, в методе, мы видим все то, что характеризуется, как диалектика.

Конечно, было бы наивностью—смешной претензией, как сказал бы сам Белинский,—утверждать, что Белинский пришел к диалектическому материализму. Но сказать, что линия его развития была направлена в сторону диалектического материализма, можно и должно. Как ни ограничен был размах его философских исканий,—вспомним его слабое знание немецкого языка, отсталость французской и скудость русской литературы, его загруженность литературной поденщиной и узость его литературной специальности,—но в меру данных ему возможностей он поднялся на высшую ступень. Во всяком случае, мы вправе предполагать, что, если бы он жил и развивался дольше, на Фейербахе он не остановился бы. Это предположение, кажется нам, можно подтвердить тем, что, отвергая позитивизм Конта он не противопоставляет ему философию Фебербаха, а говорит, что умственная революция близка, но еще не свершилась. Вот его слова: «Освободить науку от призраков трансцендентализма и теологии, показать границы ума, в которых его деятельность плодотворна, оторвать его навсегда от всего фантастического и мистического—вот что сделает основатель новой философии, но чего не сделает Конт». Мы знаем, что только диалектический материализм Маркса и Энгельса в полнейшей мере удовлетворяет этим требованиям.

Насколько последовательным для своего времени материалистом был Белинский показывает понимание им значения экономических причин в развитии современного общества. Выше мы упомянули, что незадолго до своей смерти он считал капиталистическую стадию развития неизбежной для России. Несколько ранее в письме к Боткину (декабрь 1847 г.) он писал: «Я знаю, что промышленность—источник великих зол, но знаю, что она же источник великих благ для общества. Собственно, она только последнее зло в владычестве капитала, в его тирании над трудом». Правда, тут же у него имеются высказывания, обнаруживающие, что вопрос им не совсем продуман. Но все же мы можем утверждать, что в своем понимании процессов развития общества он оставил позади и Герцена, и Бакунина, и многих из тех, которые в позднейшие времена называли его в числе своих учителей.

Так же глубок и проницателен был Белинский, когда он прилагал свои материалистические взгляды к литературной критике. Часто ли, например, в русской критике встречалась оценка значения представителей нашей литературы с точки зрения классовой? До появления в России марксизма, можно сказать, такой критики у нас не было. Исключая, однако, Белинского, который даже в Пушкине видел выразителя ограниченных интересов помещичьего класса. «Везде,—говорил он,—

вы видите в Пушкине человека, душой и телом принадлежащего к основному принципу, составляющему сущность изображаемого им класса; короче, везде видите русского помещика... Он нападает в этом классе на все, что противоречит гуманности, но принцип класса для него вечная истина».

Вследствие относительной ограниченности нашей темы, мы не можем сколько-нибудь подробно остановиться на вопросе о том, чем мог бы стать Белинский, если бы не умер так рано. Такого рода диагноз «последнего кризиса» Белинского читатель найдет у Плеханова. Здесь же мы приведем несколько показаний Анненкова, о компетентности которого в данном вопросе не может быть спора. «Мысль его,—говорит Анненков о последнем полугодии жизни великого критика,—уже обращалась в кругу идей другого порядка и занята была новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой «правдой», провозглашаемой экономическими учениями, которая упраздняла все представления старой, отменяемой правды, о нравственном, добром и благородном на земле, и ставило на их место формулы и тезисы рассудочного характера». Оттенок неодобрения этим формулам и тезисам, выдвигавшимся тогда Марксом и Энгельсом,—они именно и имеются в виду,—об'ясняется тем, что сам Анненков писал свои воспоминания уже тогда, когда собственный его энтузиазм к новой правде совершенно остыл. И дальше он продолжает: «В уме Белинского созревали цели и планы для литературы, которые должны были изменить ее направление, оторвать от почвы, где она укоренилась, и вызвать врагов другой окраски и, конечно, другого, более решительного и опасного характера, чем все прежние враги, хотя и горячие, но уже обессиленные наполовину и безвредные... Теперь критик уже наклонен был требовать от литературы исключительного занятия предметами социального значения и содержания и смотреть на них, как на единственную ее цель».

Итак, в последние годы своей жизни Белинский пришел к материализму. Атеистом, как мы видели, он стал еще в тот период своих исканий, когда, разорвав ветхую оболочку правоверного гегельянства, он с помощью диалектического метода стал выпутываться из сетей «абсолютной идеи». Но теперь его атеизм гораздо глубже и—что особенно ценно—отличается воинственностью. Ярким свидетельством этой воинственности является знаменитое письмо к Гоголю, — несомненный гражданский подвиг, «Завещание Белинского», как назвал его Герцен.

В начале 1847 года вышли в свет «Выбранные места из переписки с друзьями». Ренегатство писателя, которого он любил, ценил и уважал, глубоко поразило Белинского, но еще больше в нем было возмущено чувство общественного деятеля, на глазах которого под фирмой популярного имени распространяются в публике идеи политической реакции и обскурантизма. «Надо всеми мерами спасать людей от бешеного человека, хотя бы взбесившимся был сам Гомер»,—передает слова Белинского один из его друзей. И он пишет для «Современника» статью, хотя и отрицательную, но поневоле сдержанную. Он стремился в этой статье показать всю «гнусность подлеца» Гоголя и показал,—так по крайней мере, говорит он сам. Но цензора до неузнаваемости исказили ее, вычеркнув около трети ее содержания. Понятно, что загнанное внутрь чувство негодования и гнева, неудовлетворенная потребность выполнить свой общественный долг—разоблачить и заклеймить политического врага только ждали случая, чтобы вырваться с полной силой. Этот случай подал

сам Гоголь. Раздосадованный статьей Белинского, он написал ему беззубо-колкое и насквозь ханжеское письмо. И Белинский взорвался.

Он выступает не от своего только имени. Вполне сознавая себя вождем передовой части русского народа, он говорит, что выражает мнение множества лиц, безымянной массы читающей и мыслящей публики, видящей в писателях «своих единственых вождей, защитников и спасителей от русского самодержавия, православия и народности». Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в пиетизме, как воображал Гоголь, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. «Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства..., права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью... Самые живые, современные, национальные вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отменение телесного наказания, введение по возможности строгого выполнения хотя бы тех законов, которые уже есть».

В стране белых рабов, где люди торгуют людьми, где нет не только никаких гарантий для личности, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, вдруг во имя церкви и христа раздается позорный призыв к помещикам еще больше грабить и шельмовать крестьян, восхваляется национальный русский суд и расправа и т. д. «Проповедник кнута,—бичует Белинский,—апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов—что вы делаете?! Взгляните себе под ноги.—ведь вы стоите над бездною... Что вы подобное учение опираете на православную церковь, это я еще понимаю: она всегда была опорою кнута и угодницей деспотизма, но христа то зачем вы примешали тут? Что вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было спасением людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми,—чем продолжает быть и до сих пор».

Это противопоставление христианской церкви, якобы, христову учению и первоначальному христианству обнаруживает в Белинском человека мало интересовавшегося историей христианства. Отчасти, впрочем, в этом он следовал за Фейербахом. Но при всей трафаретности этого взгляда на христа, как на первого (!) провозвестника свободы и равенства, как на первого социалиста, мы все же подчеркнем то, что здесь историческая истина принесена в жертву революционой тенденции. Так поступали революционные мыслители и практические революционеры очень часто, и совсем недавно, у декабристов, мы отмечали однородную тенденциозность в апелляции к христу.

Насколько далеко от всякого, даже идеализированного христианства понимание Белинским «свободы, равенства и братства» видно из того, что, по его мнению, «смысл христова слова открыт философским движением прошлого века», т.-е. атеистической философией французских просветителей. «Какой-нибудь Вольтер,—говорит он.—орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын христа, плоть от плоти его, кость от костей его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи». Вспомним, что раньше он называл любимейшим учеником христа и христианнейшим поэтом

Баранже, имея в виду, конечно, его бесспорную заслугу в популяризации вольтерьянства в период клерикальной реакции во Франции.

Весьма интересными для характеристики просветительства Белинского нам представляются его тирады против православного духовенства и убеждение, что вследствие отсутствия у русского народа настоящей религиозности, дело просвещения у нас имеет блестящие перспективы.

«Неужели вы,—обращается он к Гоголю,—искренно, от души пропели гимн гнусному русскому духовенству, поставив его неизмеримо выше духовенства католического? Положим, вы не знаете, что второе когда-то было чем-то, между тем как первое никогда ничем не было, кроме как слугою и рабом светской власти; но неужели же в самом деле вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и у русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Не есть ли поп на Руси для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства? И будто всего этого вы не знаете? Странно!».

«По вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиетизм, благоговение, страх божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе... Приглядитесь пристальнее, и вы увидите, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. Суеверие проходит с успехами цивилизации, но религиозность часто уживается с ними; живой пример Франция, где и теперь много искренних католиков между людьми просвещенными и образованными, и где многие, отложившись от христианства, все еще упорно стоят за какого-то бога. Русский народ не таков; мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем. Религиозность не прививалась в нем даже к духовенству, ибо несколько отдельных исключительных личностей, отличавшихся такою холодною аскетической созерцательностью, ничего не доказывает. Большинство же нашего духовенства всегда отличалось только толстыми брюхами, схоластическим педантством да диким невежеством. Его грех обвинить в религиозной нетерпимости и фанатизме, его скорее можно похвалить за образцовый индиферентизм в деле веры. Религиозность проявилась у нас только в раскольничьих сектах, столь противоположных, по духу своему, массе народа и столь ничтожных перед нею числительно».

Почти все эти и ряд других, не приведенных здесь, утверждений Белинского имеют ценность не сами по себе, а лишь для характеристики его просветительства. Как и всякий просветитель революционного типа, т.-е. человек, который по обстоятельствам места и времени бывает вынужден, вопреки своему темпераменту, проталкивать революционизирующие идеи в умы, вместо того, чтобы проводить их в жизнь и весьма мало считается с подлинными причинами и действительными следствиями. А между тем, если мы поглубже заглянем в мастерскую его ума, мы найдем, что в иные минуты действительная связь идей и вещей понимается им правильно. Так, мы видели, что от него не была скрыта зависимость содержания идеологии от принадлежности данного идеолога к определенному общественному классу. Здесь же он совершенно идеалистически связывает религиозность с цивилизацией. Он младенчески не понимает того, что просвещенные и образованные французы

все еще католики и верят в «какого-то бога» не потому, что французы «по натуре» религиозный народ, а вследствие того, что французская буржуазная интеллигенция на данной ступени развития капиталистического строя вынуждена занимать охранительные позиции. Религиозность у нее теперь—оружие защиты и нападения против мятежных стремлений вышедшего из пеленок и опеки пролетариата, тогда как в период борьбы с пережитками феодализма эта религиозная «по натуре» интеллигенция поражал весь мир своим воинствующим неверием. Его вера в русский народ, в его особенный ум и в возможность для него каких-то необыкновенных путей развития совершенно противоречит не раз высказывавшимся им пессимистическим взглядам на тот же самый народ. Здесь он превозносит русский народ,—правда, в обратном направлении,—совсем как те славянофилы, против которых он всегда ожесточенно боролся и в своем презрении к которым он положительно не знал меры. И между прочим, он сам говорил (письмо к П. В. Анненкову, 15 февраля 1848 г.), что «мистическое верование в народ» помогли ему сбросить те же славянофилы, которые «высосали из социалистов (правильнее сказать—социалистов-утопистов) свои «народные» убеждения». Но стоит ли углубляться в ошибки Белинского и об'яснять их? Нашему читателю они должны так же бросаться в глаза, как бросались в глаза, по словам Белинского, гимназисту его времени нелепости гоголевской «Переписки с друзьями».

Письмо к Гоголю является одним из самых замечательных документов в истории русской революционной мысли. По силе и яркости обличения и по своей антирелигиозности оно несравненно выше даже позднейших выступлений до-марксистского периода нашей общественной мысли. Но в то же время в нем выпукло отразилась слабая сторона Белинского, а именно, преобладание у него—при всем его философском материализме—идеалистического взгляда на вопросы истории и общественной жизни. Но это нисколько не значит, что Белинский хоть в этом отношении был человеком отсталым. Диалектический материализм в то время еще только создавался Марксом и Энгельсом, а в российских условиях его усвоение было чрезвычайно затруднено. Просветительская же точка зрения в вопросах общественной жизни была тогда вполне правомерна и имела положительное значение.

«Литературный бунтовщик» Белинский умер от чахотки (26 мая 1848 года), так и не испытав ни разу в своей жизни, чем грозит российская действительность всякому бунту. Цензурные репрессии в данном случае в счет не идут. Просто ему повезло в этом отношении. Но он всегда находился «под негласным надзором», как и все вообще передовые писатели. Впрочем, в Петербурге не раз поговаривали о возможности ареста Белинского. По рассказу Герцена, комендант Петропавловской крепости, встречая на Невском проспекте знаменитого писателя, с улыбочкой кошки, подкарауливающей мышь, говаривал ему: «Когда же к нам? У меня совсем готов тепленький каземат; так для вас и берегу». Этот тепленький каземат охотно распахнул бы свою узкую дверь, если бы до III Отделения своевременно дошло письмо к Гоголю. Впрочем, может быть, оно и дошло до жандармов еще при жизни его автора, но не было учтено сразу, как мятежный акт. Из всех разновидностей русских людей русские жандармы особенно были крепки задним умом. Только когда «открылось» дело петрашевцев. жандармы увидели, что письмо это «полно дерзких выражений против православной церкви и верховной власти», и управляющий III-им Отделением Дубельт «яростно со-

жалел», что Белинский не дождался этого момента. «Мы бы его сгноили в крепости»,—говорил он.

Последние дни писателя были омрачены, тем не менее, слишком пристальным вниманием к нему политической полиции. Дело в том, что шефу жандармов А. Ф. Орлову было доставлено письмо-прокламация, подписанная «Истый русский» и содержавшая исключительные по дерзости обличения русских порядков. Подозрение жандармов обратилось на Некрасова, которого доносчик Булгарин рекомендовал III-му Отделению «самым отчаянным коммунистом», и на Белинского, которого, несомненно, рекомендовали с этой стороны его журнальные статьи. Чтобы проверить подозрение, Белинского вызвали в III-е Отделение. Больной писатель, сославшись на болезнь, не явился. Через некоторое время последовало новое приглашение, в котором, между прочим, говорилось, что Дубельт желает лично узнать Белинского, как литератора, пользующегося известностью и как человека, о котором «часто говорят» [1]). Понятно, что такая настойчивость не могла не отозваться самым печальным образом на больном.

Настоящее гонение против Белинского поднялось только после его смерти. Уже при погребении к немногим друзьям, провожавшим его гроб, присоединились «три или четыре неизвестных, вдруг откуда то взявшихся». В них без труда все узнали переодетых жандармов. Когда друзья захотели разыграть в лотерею, в пользу оставшегося без средств семейства покойного, его библиотеку, это было запрещено, причем отказ «в самом раздраженном тоне» был мотивирован тем, что «имя Белинского равнозначительного имени государственного преступника». В течение почти десяти последовавших лет к имени Белинского и применялся тот режим, которому на Руси подвергались имена государственных преступников: его запрещено было называть в печати. Блюстители этой загробной ссылки—цензоры, впрочем, не догадывались, что неизвестный «критик 40-х годов», о котором часто с горячими похвалами упоминали передовые журналы, был никто иной, как запрещенный Белинский.

3. М. В. Петрашевский.

Наш гениальный критик, «литературный бунтовщик» Белинский поспешил умереть и таким образом избегнул злой доли, уготованной ему николаевскими жандармами. Выпить в полной мере чашу страданий за бунт против российской действительности, включая сюда и православную религию, выпало на долю той группы русской интеллигенции, за которой в истории революционого движения установилось название петрашевцев. Петрашевцы представляют собой, после заговора 1825 г., ближайший этап в развитии революционной мысли в России, являются выражением и оформлением стремлений мелко-буржуазных кругов русского общества и в то же время в их взглядах мы имеем дело с первым значительным всходом идей западно-европейского социализма на русской почве.

В отличие от заговора декабристов, т. н. заговор Петрашевского не выразился ни в каких революционных действиях. Как очень удачно сказал один из членов следственной Комиссии по делу петрашевцев, это был заговор идей.

---

[1]) Подробно эта история рассказана в заметке П. Щеголева «Эпизод из жизни В. Г. Белинского», «Былое» 1906 г., № 10.—Эпизод появления жандарма у постели умирающего увековечен на известной картине Наумова «Белинский перед смертью».

И действительно, петрашевцы — «социалисты 1849 г.» — не были, об'единены внешней организацией—даже слово «кружок», часто применяемое к ним, не соответствует безформенному, в сущности, общению их друг с другом; они не были об'единены также и сколько-нибудь определенными намерениями и целями; у них не было, наконец, общей социалистической платформы, хотя основное ядро их и может быть названо фурьеристами. Это было левое крыло того движения русской общественной мысли, которое получило наименование западничества. Вождь западников Белинский для многих из петрашевцев был учителем и все они волновались и мучились, в большей или меньшей степени, теми вопросами, которые в зеркале его ясного ума отразились с такой исключительной яркостью. Но, помимо Белинского, их учителем была также Февральская революция 1848 г. «Разумеется, все они прошли искус идеалистической философии,—говорит один современник,—и в ту минуту, когда с Гегелем в руках добивались ответов на «проклятые вопросы», до их слуха долетали другие речи. В них (в этих речах) не было холода абстрактных умозрений, а кипела ключем живая человеческая кровь и слышался тяжелый вопрос труженика... Этого было довольно. Вся сила молодых умов ушла туда, на усвоение этого вновь открывшегося перед ними мира,—мира насущных вопросов, энергических протестов, растравленных ран настоящего горя и обольстительных построений всеобщего будущего счастья человечества».

Представителей правительства Николая I, присматривавшихся к делу Петрашевского и его товарищей, поражало то, что среди арестованных, «в противоположность заговору 1825 года, не встречалось ни одного значащего имени, ни одного лица с известностью в каком-нибудь роде: учителя, мелкие чиновники, молодые люди, большей частью мало ведомых фамилий» (бар. М. А. Корф).

Бросался в глаза, напротив, чисто интеллигентский состав кружков петрашевцев, их внесословный характер. Это были, как говорил в своей записке охранник Липранди, люди разных ведомств и званий по службе, а также и неслужащие из всех сословий: вместе с гвардейскими офицерами и с чиновниками министерства иностранных дел тут участвовали некончившие курс студенты, художники, литераторы, журналисты, чиновники, предприниматели, купцы, мещане, даже лавочники. Другими словами, это были люди, потерявшие свой, так сказать, сословный облик; доподлинная разночинная интеллигенция, носительница идеи мелкобуржуазной революции. Конечно, выходцы из дворянства еще преобладают над представителями «низших» сословий, интеллигенция дворянская еще ведет интеллигенцию, собственно,буржуазную. В следующих поколениях будет иначе. Но в данной исторической обстановке, при наличии разложения помещичьего крепостного хозяйства и при сравнительно малой фабрично-заводской промышленности в стране, особая восприимчивость известных групп дворянской интеллигенции к революционным внушениям вполне естественна.

Число лиц, привлекавшихся по делу Петрашевского, сравнительно невелико—всего около шестидесяти человек [1]). Да и среди этих шести десятков большинство оказалось прикосновенными сравнительно в малой степени и было либо освобождено под надзор полиции, либо под-

---

[1]) «Биографический алфавит петрашевцев», приведенный в приложении к книжке В. Лейкиной «Петрашевцы» (М. 1924), перечисляет 63 человека; этот Алфавит приведен в приложении также к III т. сборников, «Петрашевцы», здесь же имеется список из 50 лиц, привлекавшихся к допросу, но не подвергшихся взысканию.

верглось совершенно незначительной каре. Тем не менее, поскольку в данном случае мы имеем дело с «заговором идей», критерий, применимый для обычного типа политического дела, здесь неприложим. Идеи, как известно, в сети полицейской провокации—«заговор» петрашевцев был раскрыт именно через агентов-провокаторов—уловляются очень плохо. И действительно, все данные говорят за то, что к дознанию была привлечена далеко не вся масса захваченных брожением лиц. В своих воспоминаниях один из петрашевцев говорит: «Оставшихся на свободе людей одинакового с нами образа мыслей, нам сочувствовавших, без сомнения, надо было считать не сотнями, а тысячами» (Д. Д. Ахшарумов). Повидимому, факты говорят за то, что особенного преувеличения в этих словах нет. Петрашевский вел пропаганду в течение ряда лет. По его словам, у него за эти годы перебывало множество людей, большинство которых раз'ехались в разные города России, преимущественно в университетские. Известно, что в Ревеле было два фурьеристских кружка, один такой же кружок был в Ростове, в Казани три лица вели фурьеристскую пропаганду. Надо затем иметь в виду, что учащаяся молодежь в это время жила особенно повышенными интересами к общественным делам. Известно, с каким интересом следил юноша Чернышевский за событиями 1848 года в Европе. В Московском университете, по словам одного современника, «устроился студенческий клуб, нанята была особая квартира, где и собиралось до 400 человек, доставая все запрещенные газеты и брошюры, шли оживленные толки». В Петербурге, по словам директора училища правоведения, половина правоведов, перешедших в 48 г. в старший класс, «были неблагонадежные молодые люди и в религиозном, и в политическом, и в нравственном отношениях (даже нигилисты)». А Петрашевский с большим вниманием относился к распространению своих идей среди студенчества. Косвенно об этом огромном интересе к радикальным идеям свидетельствует тот факт, что у книгопродавца Лури, поставлявшего Петрашевскому запрещенные к ввозу в Россию иностранные книги, было при обыске отобрано более 2.500 таких книг. Предложение, очевидно, соответствовало спросу.

На собраниях петрашевцев обсуждались все те вопросы, которые были злобой дня и в Западной Европе. Философия и религия, политика и социализм стояли у них на первом плане. Беседа бывала часто общей, но читались также и доклады и произносились речи. Большим событием было чтение переписки Белинского с Гоголем. Поэт Плещеев привез письмо Белинского из Москвы, а читал его на двух собраниях Ф. М. Достоевский. Все были наэлектризованы. «Письмо это вызывало множество восторженных одобрений общества,—говорится в докладе генерал-аудиториата,—в особенности там, где Белинский говорил, что у русского народа нет религии». Было тут же постановлено размножить его и читать среди знакомых и сочувствующих. Кроме такой устной пропаганды велась и пропаганда печатным словом, главным образом, посредством иностранных книг. Собственная библиотека Петрашевского даже славилась, как библиотека из запрещенных книг. «Выписывать как можно больше книг и раздавать читать было его первым и самым важным средством»,—показывал на следствии Ахшарумов. Он снабжал книгами тех из своих посетителей, которые уезжали в провинцию. Провокатору Антонелли Петрашевский однажды сказали: «У меня есть большой запас книг как политических, так и религиозных. Если кто желает знать о существовании бога, то даже и на этот счет у меня есть сочинения».

Действительно, в личной библиотеке Петрашевского имелись, кроме сочинений на политические и общественные темы, важнейшие произведения религиозного свободомыслия. Тут мы находим Бейля, Вольтера, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Руссо, Кондорсэ, Ламеннэ, «Жизнь Иисуса» Штрауса, Штирнера, Фейербаха и др. Обращает затем внимание среди книг Петрашевского «Нищета философии» Маркса и «Положение рабочего класса в Англии» Энгельса. Кроме того, в ведении Петрашевского находилась также общественная библиотека, приобретавшаяся на взносы отдельных посетителей его собраний.

Этими общими сведениями мы пока ограничимся. Говоря о взглядах наиболее выдающихся петрашевцев в области вопросов религиозных и философских, мы естественно вынуждены будем касаться как их социализма, так и отношения к чисто русским обстоятельствам социальным и политическим [1]).

Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский (1821 — 1866) хотя и числился дворянином, но это дворянство было с очень коротким корнем. Его отец, повидимому, происходил из «духовного звания», так как учился в Полтавской духовной семинарии и из «студентов богословия» перешел казенно-коштным воспитанником в медико-хирургическую академию, которую кончил с званием лекаря. Служа затем военным врачем, он приобретал чины, дворянство и имение. По словам сестры Петрашевского, имение, оставшееся после смерти отца, состояло из 250 душ крестьян и 8 тысяч десятин земли в Петербургской губернии; оно не приносило почти никакого дохода и, кроме того, находилось в нераздельном владении с четырьмя сестрами и матерью. Мать его обладала, кроме того, личным состоянием, но она отличалась крайней скупостью. Таким образом, М. В. Петрашевский должен был жить почти исключительно на жалованье. Образование он получил в Александровском (Царскосельском) лицее и в Петербургском университете, который окончил в 1841 году кандидатом прав. Службу он проходил при министерстве иностранных дел в качестве переводчика департамента внутренних сношений, в 1849 г. имел чин титулярного советника. Кроме службы, он—по идейным побуждениям—занимался частной адвокатской практикой.

Отзывы современников о нем далеко не сходятся. В то время, как одни инсинуируют, приписывая ему самые несимпатичные черты характера, другие, напротив, описывают его привлекательными красками. Необходимо во всяком случае, признать, что он отличался большой эксцентричностью, в некоторых случаях доходившей до взбалмошности, не имевшей, впрочем, в себе, с нашей точки зрения, ничего пошлого или отталкивающего. Эту особенность его прекрасно обрисовывает Герцен, дополняя ее в то же время чертами, характеризующими подлинного революционера-разночинца. «Если Барбье,—пишет он,—говоря о святой черни, разумел величавую простоту, чистоту побуждений, смелость перед последствиями, полное отсутствие коварства и всякой задней мысли о личном тщеславии,—качества, которые в наше время встречаются, к сожалению, только в простонародьи, и, как исключение, в других классах общества,—то Петрашевского можно, без всякого преувели-

[1]) Нами использованы следующие материалы и сочинения: «Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сборник материалов», т. I, М. 1926 г.; «Петрашевцы» т. II—статьи, доклады, показания, М. 1927; «Петрашевцы», т. III—Доклад генерал-аудиториата, ГИЗ, 1928. В. И. Семевский «М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы» М. 1922 (переработка статей, печат. в «Голосе Минувшего» за 1913 г.); В. И. Семевский—статьи о петрашевцах, печатавшиеся в «Гол. Мин.» за 1915, 1916 и 1917 г.г. и в др. журналах; В. Лейкина «Петрашевцы» М. 1924 и др.

чения, считать святым. Парижский гамен (уличный мальчишка), который идет умирать на баррикаду, не заботясь о том, вспомнит ли кто нибудь о нем после смерти, а в случае победы забывает попросить себе должность или орден,—таков европейский тип, к которому ближе всего можно причислить Петрашевского. Он был «гаменом» не по воспитанию и не по убеждению,—он был им по призванию, по характеру. Гаменом был он даже по внешности»... Его товарищ Ф. Н. Львов также говорил, что он «принадлежал к породе так называемых enfants terribles, то-есть, говоря канцелярским слогом, часто приводил к немедленному исполнению то, что должно быть помечено к сведению». И тут же он отмечает в Петрашевском исключительную способность сочувствовать всему заслуживающему сочувствия, отдаваться со страстью, бескорыстно, самоотверженно, и непреклонный до крайности характер. Неоднократно отмеченная в нем современниками черта сутяжничества об'ясняется тем же Львовым его исключительной приверженностью к принципу справедливости [1]); конечно, надо принять тут во внимание большую наивность в оценке людей и отношений, всегда замечавшуюся в нем. Отметим, наконец, идейную односторонность, своего рода фанатизм, так часто присущий темпераменту бойца.

Мы не можем сказать, был ли Петрашевский когда-нибудь—разумеется, в период сознательной жизни—вполне религиозных человеком. Самые ранние известия, относящиеся к лицейскому периоду его жизни, говорят о том, что он еще в первом классе, в возрасте 15 лет, был отмечен гувернерами, как воспитанник «крайне строптивого характера и либерального образа мыслей». Под «либеральным образом мыслей» понимался, несомненно, не только политический либерализм, но и религиозное свободомыслие. Во всяком случае, в одном документе III Отделения, относящемся к 1848 г., говорится, что Петрашевский «еще в лицее был вольнодумцем, за что товарищи его называли сумасшедшим». Из лицея он был выпущен, в отличие от других его товарищей, только с чином XIV класса, именно, как говорилось в докладе шефа жандармов царю, «по дерзости своего характера и по вольнодумству его». На раннее свое свободомыслие он косвенно указывает и сам в записке, представленной следственной комиссии. В докладной жандармской записке говорится, что и в университете он был замечен, как «человек свободных мнений» относительно религии и правительства, причем свои взгляды не стеснялся высказывать даже на улице при случайных встречах. В бога, однако, он в это время еще верит, но, конечно, в бога отвлеченного, в бога первопричину. В записной книжке его, начатой еще до окончания университета, имеются весьма радикальные политические высказывания. Так он находит, что государственные границы должны соединиться на основе федеративного устройства, что правление должно быть представительно-республиканским с выборностью должностей. При таком устройстве не нужно содержать армий, так как войн уже не будет. В религии,—говорит он,—совершенная терпимость и относительно сего не должно быть никаких постановлений, но христианская (религия) должна быть признана господствующей». Это последнее положение свидетельствует о большей еще путанице и вытекает, вероятно, из убеждения,

---

[1]) «Отсутствие справедливости есть первый источник всех революций и общественных потрясений,—писал своим судьям Петрашевский;—зная это, не должен ли был я, друг мирных общественных усовершенствований, обратить на этот вопрос мое особое внимание».

что христианство играет положительную роль в деле нравственного воспитания народных масс.

Несколько позже (1841), уже по окончании университета, он записывает в эту тетрадь ряд мыслей, несомненно, свидетельствующих о знакомстве с просветительной философией. Да и сам он высказывается здесь совершенно как типичный просветитель. Он верит в спасительную силу просвещения, насаждаемого «попечительным правительством», и в огромное значение хороших, отвечающих задачам законодательства законов. Но против русского правительства и русских законов, против всяких стеснений человеческой свободы он возмущается с энергией и красноречием. Социальную несправедливость он также ясно видит и восстает против нее, но никакой сколько-нибудь определенной теории в этой области у него еще нет, от социализма он еще далек.

Вообще о нем надо сказать, что духовные интересы всегда влекут его к себе с особенной силой. Он вполне правильно писал своим следователям: «Сфера умственной деятельности—вот поприще, мне указанное природой». Мысль в нем бьется и ищет выходов. Но процессы духовные совершаются не гладко, а с тяжелым трудом. «Чисто философское размышление», как рассказывал он сам, довело его на двадцатом году жизни до мысли о самоубийстве. Кризис продолжался три месяца и вышел он из него с прочно укоренившимися убеждениями. Что это были за убеждения, мы предоставим рассказать ему самому.

«Я заставлен был,—пишет он,—холодным размышлением признать зависимость совершенную всех жизненных явлений в человеке от общих законов природы; я заставлен был признать ничтожность своей личности пред лицом природы и отбросить в сторону всякое самолюбивое мечтание, отвергнуть в себе то, что называется свободою произвола, и высшей мудростью признать—стремление правильно последовать законам природы»... Это—чисто материалистическая концепция. Из нее вытекают и те нравственные цели, которые должны ставить себе человек: стремление к собственному благу, состоящему в полном развитии своих свойств, стремление к благу других для сохранения общей мировой гармонии. «Моя обязанность, как человека, была быть деятельным ради своей пользы и пользы ближнего»,—говорит он. К тем действиям, которые привели его в Петропавловскую крепость, его побудила, утверждает он, именно его выстраданная философия. Он действовал «во имя целого общества, целого человечества, а может быть, и от лица всей природы».

Но возвратимся к вопросу об отношении Петрашевского к религии. Если, действительно, к приведенному философскому воззрению он пришел на двадцатом году, то следует предположить, что ко времени окончания университета в нем не должно было оставаться никаких следов религиозности: философия эта, с отрицанием свободы воли и с признанием высшей мудростью следование законам природы, недвусмысленно атеистична. Однако, прямого указания на атеизм его в относящихся к этому времени материалах найти нельзя. В плане статьи, которую он подготовлял для первого номера задуманного им в 1841 г. журнала, сказывается, по утверждению В. И. Семевского, только «скептицизм в области религии» и во всяком случае далеко не воинственное, а скорее реформаторское отношение к духовенству и церкви. Но об'ясняться это может тем, что Петрашевский учитывал цензурные препятствия.

Только в 1842—3 г.г. он занимает более решительную позицию. К этому времени относятся его заметки под заглавием «Запас общеполезного». В них набросан ряд тем и вопросов, обсуждать которые он соби-

рался или в статьях все того же неосуществившегося журнала, или в рефератах на собраниях. Одна из этих тем озаглавлена: «Об относительных началах так называемой христианской религии или философии»; другая ставит вопрос: «В чем состоит религиозное чувство и отчего тяжело расставаться с ним и с верою», причем кратко поясняется, что в вере выражается «соответствие себя с природою». Под заголовком «Неужели человечество обречено на вечность застоя и умственного оцепенения», набросаны мысли, обнаруживающие, что уже в это время Петрашевский учитывает возможность подвергнуться преследованию за проповедь своих взглядов.

«Нет ничего труднее, говорит он, как освободиться от вредоносного влияния предубеждений, предрассудков и суеверий всякого рода (безотчетное схоластическое верование в авторитет я отношу к суевериям)... Нет ничего опаснее и даже гибельнее, как изречение мнения, не сходственного с общественным, как смелое, открытое, благородное восстание против ужасной гидры предубеждения, предразсудка и суеверия, освященных, деифированных (обожествленных), за давностью их внедрения, невежественным большинством общества... И горька бывает часто судьба того, кто, подобно проповедникам первых веков христианства, осмеливается убеждать нравственных язычников в ничтожестве предметов их боготворения, кто осмеливается называть их идолов не богами, а идолами. Миллионы рук на него поднимутся; дождь камней польется на него и его, как учеников истинного христа, обвинят в проповеди безбожия, проклянут всенародно, как атеиста, и причтут в заключение к сонму святых антихриста».

Христианство первоначальное здесь, как это мы часто наблюдали у других безбожников, исключается из общей антирелигиозной анафемы. Петрашевский, кроме того, ставит также и практические вопросы об уменьшении вредного влияния духовенства, обо ослаблении его роли в государственной жизни и т. п. Он предлагает уничтожение сословности православного духовенства, перевод его на государственную службу, возрастный ценз для священников, преобразование монастырей в богадельни, обращение доходов церкви целиком в государственную казну, и даже не прочь запретить доступ неграмотным к причастию. Здесь бросается в глаза сходство с отдельными мероприятиями, предлагавшимися в «Русской Правде» Пестеля.

В это время Петрашевский уже знаком с сочинениями утопических социалистов и ряд тем, несомненно, навеянных чтением Сен-Симона или Фурье, обнаруживает, что вопросы справедливого устройства общественной жизни все более начинают поглощать его внимание. Основное зло русской жизни—крепостное право также встречает уже к этому моменту в нем самую непримиримую враждебность. На этих вопросах, главным образом, сосредотачивается интерес Петрашевского; но помимо них он интересуется еще многим другим. Своим пытливым умом он стремится охватить все области знания и жизни.

К 1844 г. относятся первые попытки его перейти к пропаганде. Было обнаружено, что среди воспитанников лицея в большом ходу зловредные идеи. Розыски начальства скоро привели к Петрашевскому, как источнику, из которого эти идеи истекли. Оказалось, что двое из лицеистов «были вовлечены в знакомство» с Петрашевским «суетным обаянием новых идей». Он «прельстил их умы, далеко не имевшие достаточной зрелости, а еще менее опытности для надлежащей оценки их» (идей). В особенности влияние это знакомства обнаружилось «скепти-

ческим настроением мысли относительно предметов веры и общественного порядка, якобы несовместного с благоденствием людей». Один из попавшихся был исключен из лицея, а другой подвергся телесному наказанию. К пропагандисту—как это ни странно—власти отнеслись снисходительно. Хотя и шли разговоры о высылке его из столицы, но в конце концов дело ограничилось секретным надзором, вскоре снятым, так как в поведении его не было обнаружено «ничего предосудительного».

Петрашевский назвал себя как то «одним из старейших пропагаторов социализма» в России. Это, действительно, так. Хотя с начала 30-х годов социалистические идеи имели уже некоторое распространение в России (кружок Герцена и Огарева) и хотя к моменту увлечения Петрашевского социализмом, по словам Анненкова, «книги французских социалистов» были во всех руках и «подвергались всестороннему изучению и обсуждению», но, собственно, «пропагаторов» в том смысле, в каком это слово употреблено Петрашевским, у нас не было. Петрашевский не только воспринял основу учения утопического социализма, но, соединив его с материализмом, атеизмом и республиканизмом в одно целое, привел его в соответствие с потребностями русской социально-политической действительности. Кроме того, он решительно приступил к распространению этой, в некотором роде, программы не только устным путем, но и печатно. В этом ведь и состоит действительная пропаганда. В таком смысле он мог бы назвать себя не «одним из старейших», а первым «пропагатором» социализма в России.

Выступление Петрашевского в печати с пропагандой социализма, материализма и атеизма и с достаточной резкой критикой современных порядков относится к 1845—1846 г.г. Некто Н. С. Кириллов, офицер, служивший в кадетском корпусе «по учебной части», предпринял издание «Карманного словаря иностранных слов» в надежде, очевидно, нажить капитал и приобрести литературную известность. Сам он литератором не был и поэтому в качестве редактора пригласил критика В. Н. Майкова. Под редакцией Майкова и вышел в 1845 году первый выпуск словаря. Сотрудничал ли Петрашевский в первом выпуске, не установлено. Судя по тему, что в нем нет такой яркой тенденции, как во втором, исследователи склоняются к мысли, что серьезного касательства Петрашевский к нему не имел. Но второй выпуск целиком попал в его руки. «Петрашевский,—рассказывает Герцен,—с жадностью схватился за случай распространить свои идеи при помощи книги, на вид совершенно незначительной; он расширил весь ее план, прибавил к обычным существительным имена собственные, ввел своей властью в русский язык такие иностранные слова, которых до тех пор никто не употреблял,—все это для того, чтобы под разными заголовками изложить основания социалистических учений, перечислить главные статьи конституции, предложенной первым французским учредительным собранием, сделать ядовитую критику современного состояния России и указать заглавия некоторых сочинений таких писателей, как Сен-Симон, Фурье, Гольбах, Кабэ, Луи Блан и др. Основная идея Фейербаха относительно религии выражена без всяких околичностей в статье о натурализме. Петрашевский дошел до того, что цитировал по поводу слова ода стихи Беранже».

Тенденция и способ проведения этой тенденции выражены Герценом с его обычным мастерством. Второй выпуск словаря Кириллова Петрашевский действительно превратил в такое же орудие пропаганды, каким—в другом, разумеется, масштабе—была знаменитая Энциклопедия. Понятно, что, несмотря на разрешение опростоволосившегося цензора,

книга широкого распространения не получила: она вскоре по выходе, была задержана цензурным комитетом и впоследствии сожжена. Однако, около 400 экземпляров ее все таки попало в обращение. Любопытно, что при этом не пострадали ни издатель, ни автор. И вполне понятно то негодование, с каким этот эпизод впоследствии докладывался жандармами следственной комиссии по делу Петрашевского: не только «издатель остался без всякого преследования, не спрошено было даже о лицах, доставивших статьи, отличающиеся такими дерзостями, какие у нас едва-ли когда бывали не только в печати, но и в рукописях, пускаемых в общее обращение».

В нашу задачу не входит изложение собственно социалистической пропаганды Петрашевского. Отметим здесь только, что от Фурье им главным образов были восприняты идеи преобразования современного общества на основе разумности, реорганизации промышленности, реформы современной семьи и института брака. при чем вопрос о практическом приложении этих и других «социалистических» идей естественно отодвигался на задний план, так как перед фурьеристами в России стояло слишком много задач злободневных. Важнейшая задача состояла в том, чтобы добиться в России изменения политического и социального строя, приведения русской обстановки к тому уровню, на котором стояли тогда наиболее передовые страны. Представительное правление. политические свободы, суд присяжных, освобождение крестьян, свобода промышленности—такова была программа минимум петрашевцев, без осуществления которой—они это ясно видели—переход к введению идеального общественного устройства невозможен. Но каким путем осуществить этот переход на буржуазно-капиталистические рельсы? Ответ звучал по разному. Некоторые петрашевцы определенно склонялись к революционному решению проблемы, другие становились на позиции либерализма.

Петрашевский больше склонялся к революционному решению, он даже ясно видел, что иначе как революционным путем достигнуть его целей невозможно. Но он учитывал неподготовленность страны к народной революции, а пример декабристов учил его тому, что путь заговора, без соответственной серьезной подготовки, не приведет к желанному результату. В передаче провокатора Антонелли, он говорил: «Перемена правительства нужна, необходима для нас, но переменить его нужно не вдруг, но действуя исподволь, приготовляя как можно осторожнее и вернее средство к восстанию таким образом, чтобы идея о перемене правительства не заронилась бы в головы двум, трем, десяти лицам, но утвердилась бы в массах народа и казалась бы не внушенной, а естественно рожденной по положению дел». Он считал необходимым создать сначала кадры сознательных революционеров. К дворянству, к «высшему классу» он считал бесполезным обращаться со своей пропагандой, так как оно и экономически и морально заинтересовано в поддержании существующего строя. «Действовать,—говорил он,—нужно на средний класс людей, как имеющих более средств и более причин быть недовольными». Под «средним классом» понималась интеллигенция, мелкопоместное дворянство, купечество, ремесленники. Большую роль в деле будущей революции Петрашевский приписывал сектантам и раскольникам. Важным он считал возбуждать против центральной власти отдельные национальности и области. Целый ряд практических мероприятий отчасти уже проводился, отчасти намечался им для осуществления этого недурно задуманного плана.

Издание «Словаря иностранных слов» было одним из приемов подготовки к революции, и основной целью в данном случае являлось раз-

рушить в умах широкого круга интеллигенции все те «предубеждения», которые мешали этой части «среднего класса» проникнуться идеей необходимости переворота. Этим—независимо от цензурных соображений—об'ясняется некоторая осторожность, стремление не отпугнуть в подходе к религиозным вопросам. Тем не менее атеизм Петрашевского высказан здесь совершенно недвусмысленно и впоследствии, в своих разговорах и докладах, он его лишь подчеркивал и заострял, не изменяя в существенном.

Материализм Петрашевского—целиком Фейербаховский материализм. «Человек,—говорит он (ст. Ораторство),—как индивидуум, поставленный лицом к лицу с природой,—ничтожен. Человек же как род, могуч, и одна только неизменность законов природы может быть гранью для его самозаконного развития. Для него, как для существа разумного, как обладающего сознанием законов природы, в мироздании нет ничего (ему) неподчиненного, нет ничего (сверх'естественного), такого, чего бы не заключалось в его природе и из нее не развивалось: он сам для себя и микрокосм и макрокосм» [1]).

Эта «антропологическая» точка зрения заметна и в других статьях словаря. В статье натурализм Петрашевский, излагая основную мысль Фейербаховской философии, делает явным для читателя, запомнившего приведенное нами только что место, что он также вполне разделяет эту мысль. Натурализм,—говорит он,—считает, что только полным, самостоятельным и самодеятельным развитием своих природных сил человек может достигнуть в действительной жизни «вечного и будущего блаженства». В прежнее время натурализм об'яснял откровение чисто человеческим измышлением. В дальнейшем своем развитии это учение «считает божество ни чем иным, как общей и высшей формулой человеческого мышления» (пантеизм и материализм). Наконец, оно «преображается в антропотеизм, т.-е. в учение, признающее высшим существом только человека в природе. Натурализм, находясь на этой степени своего рационального развития, считает всеобщее признание божества в положительных религиях происшедшим от обоготворения человеком своей личности и общих законов своего мышления; все религии, которые представляет нам историческое развитие человечества, считает только постепенным приготовлением человечества к антропотеизму или полному самосознанию и сознанию жизненных законов природы» [2]).

К философии религии Петрашевский переходит в статье неохристианизм. Мы узнаем здесь, что религия не может считаться выдумкой досужего воображения, но является «миросозерцанием, соответствующим различным степеням умственного развития различных народов». Поэтому ее нельзя рассматривать вне связи с теми обстоятельствами, которые имеют влияние на самый быт человека. Христианство также подчиняется «закону органического развития». Идея любви, лежащая, по мнению Петрашевского, в основе христианства и служащая «практиче-

---

[1]) Подчеркнуто в оригинале; взятые в скобки слова «ему» и «сверх'естественного» имеются в рукописи и не попали в текст, так предполагает Семевский, по винецензуры.

[2]) Подчеркнуто в подлиннике

ской формулой для определения разнообразных отношений жизни общественной в известном обществе», видоизменяется вместе с этими отношениями. Христианская идея любви в неохристианизме (сен-симонизме) достигла своего высшего развития. Когда все возможные выводы из этой идеи будут проверены действительной практикой, и она путем анализа и опыта будет очищена от всех посторонних примесей, «может начаться круг действий другой, новой и более разумной идеи».

Петрашевский очень высоко ставит «учение христово». В начале своего развития, обретаясь еще «в первобытной чистоте своей», оно было учением освободительным, направленным против суеверий, хищничества и деспотизма. Его основной догмат был милосердие, его цель— «водворение свободы и уничтожение частной собственности». «Как ни прекрасно начало сего учения,—говорит он,—но оно еще не получило нормального развития». Здесь мы находим уже часто отмечавшееся подкрашивание социализма под христианство [1]). По некоторым данным (см. ниже) можно, однако, думать, что в следующие годы Петрашевский относился уже отрицательно ко всякой идеализации христианства. Да и в других статьях словаря мы встретим вполне отрицательную оценку христианской морали, поскольку он преподается положительным вероучением.

В статье оракул ведется прямое наступление на религиозные суеверия, при чем делаются самые прозрачные намеки на роль религии и духовенства в современном обществе.

Религиозные понятия образовались в первобытных обществах, когда наука была в младенчестве. В этот период люди, обладавшие полезными в общежитии сведениями, приобрели особый вес и мало-по-малу отделились от общечеловеческой судьбы. В их руки переходила власть общественная. Их влияние основывалось на приносимой ими пользе. Однако, попадая в руки людей ничтожных, власть обращалась против общества. «Для поддержания власти народного доверия... появляется надобность в таинственности, которою (жрецы-властители) всеми силами стараются облечь свой сан и свою особу. Они внушают мысль, что не все люди равны перед богом, как то возвестило христианство, не все могут сообщаться с ним...; учение великих их предшественников подвергается перетолкованию: простой, отнюдь не символический оборот речи получает смысл пророческий; теология обращена в какой то набор неудобосогласимых сказаний, которые, помощью всевозможных комментариев, принимают за нравственные начала, которые в сущности можно почерпать только из действительной жизни, а не из мифа». «Невежество первенствующего класса людей в обществе и сознание их нравственного малосилия»—вот та причина, которая поддерживает положительные религии с их обманом. С успехами естествознания покров таинственности спадает с явлений природы, чудо признается естественным фактом, «а идея о божестве считается понятием условным».

Приблизительно в той же плоскости ведется наступление в статье обскурантизм и обскурант, не попавшей во второй выпуск

---

[1]) Эту теорию Петрашевский развивал и перед своими следователями. Он доказывал им, между прочим, (мы диктуем по докладу генерал - аудиториата), что первые христиане были социалисты по чувству, т. е. коммунисты, так как у них существовала общность собственности (?), и поэтому, нападая на коммунизм, как на доктрину, нападают... на основной догмат христианства». «Социализм новейшего времени... есть живая творческая сила общества, гений усовершенствований, догмат христианства, внедряющийся в жизнь практическую».

словаря и предназначавшейся, повидимому, для одного из последующих [1]).

«От сознания или уверенности,—говорится в этой статье,—что знание есть основа могущества человека, легко сделать заключение, что его следует скрывать, дабы другие чрез его приобретение не сделались тоже могущественными... От этого не труден переход к убеждению в необходимости для собственной своей безопасности от прочих людей скрывать познания, приобретенные самодеятельным опытом, и даже удерживать их (т.-е. других людей) в невежестве. Вот начало обскурантизма. Обскурантизм вообще составляет важную составную часть во всяком религиозном или теократическом властительстве или правления... Стараться содержать знание в тесном кружке священнодействующих, употреблять самые знания, как орудие для содержания народа в еще большем невежестве и уничижении, представить ум человеческий органиченным, божество — непонятным, а истину—недосягаемой, устрашать пытливость ума сказаньем, подобно сказанию о гибели юноши в Саисском храме, было всегда любимой уловкой обскурантизма».

В мысли о том, что правила нравственности надо черпать из действительной жизни, а не из мифа, уже скрыто отрицание всякого воспитательного значения за христианской религией. Эта мысль получает дальнейшее развитие в статейке мораль. «Истинная мораль, или нравоучение, — говорится здесь, — одна; ею может быть названа только та, которая выводит свои положения не из многих предположений априористических, повидимому, необходимых для успокоения духа человеческого, но из опытного исследования природы человеческой и строгого анализа всех ее потребностей». Эта мораль ставит в священную обязанность всестороннее развитие человеческих потребностей. От такого истинно человеческого нравоучения весьма далека большая часть нравоучений. «Положительных моралей или нравоучений бесчисленное множество— и все они изменяются соответственно местным религиозным, политическим и социальным убеждениям и вообще направлению духа времени и общественного развития. Отличительная черта всех положительных нравоучений — преимущественно основывающихся на религиозных учениях — есть односторонность, или исключительность и нетерпимость» [2]).

Довольно откровенно защита атеизма ведется в ст. Оптимизм. Речь здесь идет о философском учении, согласно которому все в мире устроено богом вполне целесообразно и совершенно. Не останавливаясь на нем сколько-нибудь подробно, Петрашевский в духе безбожников XVIII века говорит: «Это учение в истории развития человечества имеет преимущественно значение, как весьма неудачная попытка защиты деизма (правильнее было бы сказать—теизма. И. В.) противу сокрушительных нападений атеизма практического, внушаемого самой действительной жизнью, и неудобосогласимостью с идеей божественной благости и премудрости многих явлений, как бы нарочно брошенных током мировой жизни пред очи разумения человеческого для вечного питания твер-

---

[1]) В словаре при слове «обскурантизм» имеется ссылка на прибавление к словарю. Статья эта приведена В. И. Семевским «М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы», стр. 67—68.

[2]) Подчеркнуто везде в подлиннике.

дости и верности разного рода верований, предубеждений..., преемственно полученных им от предшествовавших поколений и беспрестанно влекущих мысль его в круговорот плодотворных сомнений» [1]). Атеизм, отвергая бытие божества и действительность премудрого и всемогущего промысла, приводит ряд фактов, которые «постоянно остаются доселе камнем преткновения и соблазна для мыслителей, пытавшихся согласить зло с вечной благостью, творческое предвидение с свободою человеческого произвола».

Язвительной насмешкой пропитан конец статьи: «Оптимизм, как одна из внешних форм обнаружения учения деизма, заслуживает внимания еще тем, что показал нетвердость начал даже богопознания рационального, т.-е. рассудочного, и невозможность всякого богопочитания без безусловного признания положительных откровений!.. Так глубоко и всеоб'емлюще значение веры!.. Без веры несть спасения!».

Мы привели из «Словаря» Кириллова лишь некоторые антирелигиозные высказывания Петрашевского [1]). Они дают совершенно ясное представление о содержании его атеизма и о том, какое большое значение он придавал пропаганде безбожия уже в этот период своей деятельности, т.-е. до революции 48-го года.

С 1845 года Петрашевский целиком отдается пропаганде, не переставая, впрочем, много времени посвящать пополнению своих знаний. Он поражал своей неугомонностью. Без дела его никто не видел. Он посещал очень многих знакомых, неустанно заводил новые знакомства в различных кругах общества. Посещал клубы, ходил в танцкласс, состоял членом мещанского танцевального собрания и т. п. и все для того, чтобы вербовать сторонников или просто в случайных разговорах забрасывать семена революционных идей. Хотя он на словах часто сомневался в близости революции, но на всякий случай считал необходимым быть готовым к ней. Он вооружался не только идеями, но и... пистолетами. По словам Антонелли, он часто упражнялся в стрельбе, гордился своей меткостью и говорил: «если бы что случилось, то первая пуля никогда не пропадет даром». Характерно то, что Петрашевский считал необходимым вербовать сторонников больше всего из «среднего класса людей» и раскольников, так как эти круги, по его словам, имели более средств и более причин быть недовольными.

Личной жизни у него не было. Он и не помышлял о том, чтобы жениться, обзавестись семьей. Доверяя вполне Антонелли, он сказал ему однажды, что, хотя пользуется успехом у женщин, но никогда не допускает себя до увлечения. Он, будто-бы, заводил интриги лишь с чисто политической целью. Подчиняя женщин своему влиянию, он действовал через них на мужчин. Обо всем этом, впрочем, никто из вспоминавших о нем не знал ничего.

Знаменитые «пятницы» М. В. Петрашевского начались с 1845 г. Цель этих собраний, как говорилось в записке следственной комиссии, была в том, чтобы «потрясать умы социальными книгами, разговорами и речами». На этих вечерах, кроме постоянных гостей, бывали и случайные посетители. В зиму 1845—46 г. собиралось не более 15-ти человек. В дальнейшем число участников собраний возросло и в отдельных случаях превышало даже 50 человек. Сначала дело ограничивалось общим разговором и толками по уголкам, впоследствии в беседы было внесено

---

[1]) Многоточия в оригинале, вероятно, следы цензорского карандаша.

[2]) Избранные статьи из 2-го выпуска «Словаря иностранных слов» перепечатаны в издании «Петрашевцы. Сборник материалов» т. II.

больше организованности. Это был политический клуб в своем роде. Устраивались собрания и на квартирах у друзей Петрашевского в другие дни. Среди множества вопросов, интересовавших «петрашевцев», вопрос о религии и борьбе с ней занимал одно из первых мест. Оставляя пока в стороне мнения и высказывания других участников собраний, посмотрим, как вел пропаганду атеизма среди своих друзей и знакомых сам Петрашевский.

Незаметный во всех отношениях Мадерский, хозяйничавший на журфиксах Петрашевского и переписывавший его бумаги, на следствии показывал, что именно Петрашевский лишил его религиозной невинности. Петрашевский, задумав перевоспитать этого скромного и робкого человека, начал именно с разрушения его религиозной веры. Задача, очевидно, была очень не легкая. Некоторое время Мадерский еще ходит в церковь, молится, хотя и не так часто, как прежде, но за то более ревностно. Сомнения, однако,—конечно, не без помощи «искусителя»,—скоро принесли свои плоды. Многое, что он привык считать святым, утратило свое обаяние. Наконец, какое то сочинение Вольтера, прочитанное им для выяснения сомнений, нанесло последний удар, и с того момента он бросил хождение в церковь и перестал исполнять обряды.

Музыкант и чиновник Серебряков, посещавший Петрашевского еще с зимы 1844—45 г. записал в своем дневнике, что поневоле заразился от Петрашевского безверием. О происходивших по пятницам собраниях он показывал на следствии, что «там не верят в религию господа нашего Иисуса христа, утверждают, что он (был) простой человек, а не бог, и что религия есть страх и трусость». На следствии же, подчиняясь совсем нерелигиозному «страху и трусости», он обвинял Петрашевского в том, что тот насмехался над его религиозностью, говорил, что это простительно только детям и что он расколотит лбом плиты в церкви Покрова.

«Чистосердечно раскаявшийся» после ареста Тимковский показывал, что речи о религии, слышанные им на собраниях, сначала приводили его в ужас, а потом совершенно поколебали в нем веру. «Петрашевский вместе с другими доказывал недостоверность книг священного писания Ветхого и Нового завета и, называя их писания апокритными, говорил, что все наши четыре евангелия написаны не апостолами, слушавшими учение Иисуса христа, а позднейшими мыслителями, жаждавшего забрать в свои руки власть; что сам господь и спаситель наш Иисус христос был такой же человек, как и мы, но гениальный и посвященный в таинства наук, нововводитель, умевший воспользоваться своим положением». (Доклад генерал-аудиториата).

Резкость в суждениях о религии даже отталкивала от Петрашевского людей, во всем остальном разделявших его взгляды. Ф. М. Достоевский, который, по его словам, был посвящен во всю правду грядущего «обновленного мира» и во всю святость будущего коммунистического общества еще Белинским в 1846 г. и который видел, несомненно, в социализме тоже «поправку и улучшение христианства», очень недолюбливал Петрашевского. По словам одного современника, Петрашевский производил на Достоевского «отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой». Тот же Достоевский, однако, говорил про другого петрашевца—Дурова, что он «до смешного религиозен».

На двух или трех вечерах Петрашевского осенью 1848 г. выступил с большим докладом упомянутый выше К. И. Тимковский, незадолго перед тем познакомившийся с фурьеризмом. В своем докладе он предлагал приступить немедленно к энергичной пропаганде и чуть ли не на-

ставал на немедленном восстании. Петрашевскому не понравился тон этого неофита, кроме того Тимковский высказал несколько спорных и противоречивых положений. Все это побудило Петрашевского обратиться к нему с большим письмом, содержащим очень много данных для уяснения взглядов самого Петрашевского на ряд вопросов [1]). Здесь мы находим также несколько черт, более точно характеризующих его облик, как общественного деятеля.

В этом письме Петрашевский говорит, что он и его друзья «считают содействование свое общественному развитию не делом личного вкуса, но естественной обязанностью, стоящей выше формулы всякого положительного законодательства». В постепенном рациональном развитии индивидуумов до полного самосознания и самозаконности он видят «единственный способ действия на развитие общественности». Это положение звучит совсем не революционно и больше подобало бы мирному просветителю.

Дело в том, что, как мы уже говорили, Петрашевский своей задачей ставил только подготовку кадров будущих революционеров. И встретившись в лице Тимковского с человеком, готовым—на словах, по крайней мере,—на все, он считал нужным «осадить» его. Не важно умереть, —говорит он ему,—произведя театральный эффект, но важно делами поистине общеполезными наполнить тот кратковременный срок своего существования, в который можно надеяться сохранить полноту жизненных сил. Он приводит, как образец, себя—«старого фурьериста» и своих товарищей. Мы, говорит он, «давно об'явили войну не на жизнь, а на смерть всякому предрассудку, всякому предубеждению без различия, изгнали из себя старого человека,—по словам известного демагога христа, несколько неудачно кончившего свою карьеру»... Никакие соображения личного или материального свойства не заставят таких людей отступить от своих убеждений. Смерть им не страшна. И можно ли поэтому удивить их заявлением о готовности принести свою жизнь в жертву? Такого рода декламации давно потеряли кредит. Достаточно представить себе, насколько больше умерло людей за ложь, для подтверждения предрассудков и предубеждений, чем за истину, чтобы понять, насколько неубедительно всякое декларативное мученичество.

Попутно Петрашевский апеллирует и к доводам философским. «Мыслящий человек,—говорит он,—зная всю цену жизни и смотря на себя и на других людей, как на аггрегат всех сил, на земле действующих, безусловно подчиненных мировым законам, и хорошо зная отведенное ему природою место в кругу мировых действователей, не приписывает своей личности, как индивидууму, чрезвычайного значения. Убежденный опытом во временности своего существования в форме существа сознательного, факту своего существования или несуществования перед лицом ему однородных существ (он) не приписывает особой важности»... Следовательно, важно не умереть за истину, а жить для ее распространения.

В своей речи Тимковский пытался согласить фурьеризм и коммунизм, особенно хваля, повидимому, в последнем его стремление разрушить капиталистическое общество. Среди петрашевцев, действительно, как мы дальше увидим, были горячие сторонники коммунизма. Петрашевский решительно отмежевывается от коммунизма. «Системе Фурье,—

---

[1]) Черновик этого письма сохранился и в обширных выдержках приведен в книге Семевского о Петрашевском (стр. 127—131).

говорит он,—нечего у коммунистов заимствовать, а если и встречается что-либо хорошее у коммунистов, как, например, атеизм, то это не состоит в связи с системою, а более с личностью г.г. коммунистов». В данном случае, как мы знаем из предыдущего, он валит—в угоду своей системе—с больной головы на здоровую. Основатель фурьеризма и его ближайшие последователи далеко не грешили атеизмом, тогда как у коммунистов, напротив, воинствующий атеизм являлся гораздо больше делом принципа, чем личного настроения. К сожалению, сохранившиеся материалы о петрашевцах-коммунистах не позволяют установить, к какому именно течению в тогдашнем коммунизме они примыкали.

Тимковский, повидимому, говорил против стремления ядра петрашевцев обращаться с пропагандой преимущественно к интеллигенции, к избранным. Вероятно, затем, он высказывался против слишком отвлеченного, философского характера их пропаганды. По крайней мере, иначе необ'яснимы следующие места из письма Петрашевского.

«Мы не пытаемся никого знакомить с социализмом прежде, нежели разрушим совершенно в нем союз с его наследственными предрассудками, не пытаемся в простительном, но часто вредном увлечении ставить тех в хранители живого завета, кто век жил заимствованиями без усвоений, над кем тяготеет еще рука семейственности и общественных приличий, (кто) льстится согласить свои личные выгоды с служением истине, кто, провозглашая себя торжественно общественным радикальным реформатором, заботится о том, чтобы общественные реформы не потемнили лоск его лайковых перчаток, не положили неприличной складки на платье. У кого голова разболится от получасового размышления, у кого всегда будут в недочете слова и выражения для толкового выражения мысли, кто не умеет с быстротою во всякое время нейтрализировать и обобщать свои понятия, вообще анализировать..., и через такие приемы всякую истину делать доступной, очевидной, и так сказать, осязательной всякому, тот не берись за дело трудное и смелое философа-пропагатора, тот ешь в постные дни капусту и читай «помилуй мя боже» и не называйся к нам в спутники. Наше странствие не вчера началось, не завтра оно и кончится. Мы хорошо знаем, что наш путь хотя и долог, но маршрут хороший у нас, (что) на распутьи в глухую полночь мы не повесим уныло голову в раздумьи, куда идти, не будем поджидать счастливой нечаянности, запоздалого прохожего, чтобы во имя христа и того, чему не верим, указал нам милостиво путь»...

Таков был Петрашевский и так он понимал свое трудное и смелое дело «философа-пропагатора». Он знал, куда идти. Но избранный им путь оказался не долог. Крутой поворот, какими так богаты все пути-дороги русских революционеров, привел его в Петропавловскую крепость, на эшафот и на каторгу. Убежденный и стойкий безбожник, он до конца своих дней, несмотря на все испытания, сохраняет непримиримую вражду к религии. Темные крестьяне с. Бельского (в 100 в. от Енисейска), где он провел последние два года перед смертью, боялись его, думая, что он «знается с чортом». Он не ходил в церковь и не любил попов. Как умерший «без покояния», он был похоронен вне церковного погоста.

4. Петрашевцы—безбожники.

Заключение в крепости не вызвало среди петрашевцев—в огромном большинстве неверующих—таких религиозно-покаянных настроений, какие отмечены у многих декабристов. Как известно, на Семеновский плац,

на эшафот со смертным приговором было выведено 21 человек. В подлой комедии приготовления к расстрелу, как и подобало, одну из видных ролей играл священник с евангелием и крестом в руках. На эшафоте был поставлен и аналой. Все было приготовлено к публичной исповеди. Очевидно, царь надеялся, что заговорщики, неприготовленные к суровому приговору—смертная казнь через расстреляние—и потрясенные торжественной обстановкой всенародного приведения его в исполнение, явят трогательную картину слез, раскаяния и, наконец, примирения с «справедливым решением дела», как лицемерно назвал поп этот бессудный приговор. Но ожидаемого торжества веры не случилось. А случилось вот что. Когда священник обратился к осужденным со словами: «братья! перед смертью надо покаяться... Кающемуся спаситель прощает грехи... Я призываю вас к исповеди...»—на его призыв никто не отозвался. И лишь после повторных увещаний нашелся всего один, захотевший получить фальшивый пропуск в двери смерти. Неуважение петрашевцев к казенному православию этим только было публично подчеркнуто.

Самой яркой фигурой среди петрашевцев-атеистов был Николай Александрович Спешнев (1821—1882). К сожалению, многое в его мировоззрении по сие время остается невыясненным, и мы лишены поэтому возможности уделить ему столько внимания, сколько он, несомненно, заслуживает, как самый ранний у нас коммунист-революционер и убежденный атеист.

Спешнев—довольно крупный землевладелец: он владел имениями в Курской губернии, мужское крестьянское население которых достигало 500 душ. Как богатый человек, он не служил. Несколько лет он прожил заграницей, где вращался в радикальных кругах. Имеются указания на то, что, живя в Швейцарии в 1843 г., он участвовал в борьбе либеральных кантонов против Зондербунда в качестве волонтера.

Заграницей и сложилось его мировоззрение, которое, впрочем, он сам не считал вполне установившимся.

Этапы его развития намечаются в следующих общих чертах. После выхода из Александровского лицея (он не закончил своего образования), он интересовался преимущественно «сочинениями политико-экономов и социалистов разных школ». Весьма вероятно, что этот интерес возник в нем не без влияния Петрашевского, как известно, еще в лицее отличавшегося «либеральным» образом мыслей. Спешнев на следствии тоже говорил, что он начал с юношеского либерализма, сложившегося благодаря чтению «французских историков», и пришел к социализму. Заграницей он познакомился с немецкой философией, надо думать, по сочинениям левых гегельянцев и Фейербаха. Он был знаком с учением Ог. Конта и даже увлекался им. Он интересовался историей первоначального христианства. Его «поразило тогда мировое влияние и совершенный успех этого древнего тайного общества». Будучи уже к тому времени (1845 г.) крайне революционно-настроенным, он задумал извлечь из опыта распространения христианства, как организации политической, приемы и методы, которые могли бы быть применены к современной действительности. С этой целью он достал все, что мог, также и о новейших тайных обществах. Но так как эти источники показались ему недостаточными, он решил собственными соображениями достигнуть желаемой полноты. Сочинение, которое явилось результатом этого его замысла, делилось на четыре части. В 1-й подробно излагалось о школе

ессейской и о возрастании первоначального христианского общества, во 2-й — история некоторых новейших обществ; в 3-й — различие действия христианского общества от тайных. Четвертая часть должна была быть посвящена вопросу о «наилучшей организации тайного общества применительно к России». От этой последней части в его бумагах сохранился и попал в руки правительства отрывок, содержащий «обязательную подписку» для лиц, вступающих в члены тайного русского общества. В числе обязанностей заговорщика здесь мы находим оязанность, «не щадя себя, принять полное открытое участие в восстании и драке», как только «распорядительный комитет решит, что настало время бунта».

Спешнев сам называл себя не социалистом, а коммунистом, подчеркивая этим противопоставлением свое отрицательное отношение к мирным методам достижения социализма, проповедывавшимся сен-симонистами и фурьеристами. Никаких указаний на то, что он примыкал к какому-либо определенному течению коммунизма не имеется. В. И. Семевский пытался заполнить этот весьма досадный пробел в биографии Спешнева рядом соображений. Покойный историк, между прочим, указывал, что не исключена возможность его знакомства с революционной теорией Маркса и Энгельса уже в то время представлявшей собой одно из самых значительных по влиянию течений в коммунизме. Но «Союз коммунистов» был учрежден в 1847 г., а Спешнев вернулся в Россию в 1846 г. Во время его пребывания заграницей он мог познакомиться только с полемикой, которую Маркс и Энгельс вели против «Союза справедливых», где преобладало влияние Вейтлинга. Вообще же со взглядами Маркса Спешнев был знаком, что видно хотя бы из того, что в числе взятых у него при обыске книг была «Нищета философии». В 1844 г. Спешнев был в Париже, и очень вероятно, что он был в числе тех «трех или четырех русских дворян и помещиков», о которых Энгельс в этом именно году писал, что они «являются радикальными коммунистами и атеистами». Затем не лишено основательности указание Семевского на возможность влияния на Спешнева французского коммуниста Дезами, одно из сочинений которого также было найдено у него при аресте. «Отметим, — говорит Семевский, — что атеисту Спешневу Дезами мог быть симпатичен и как сторонник чисто-материалистического коммунизма».

Современники рисуют Спешнева, как человека обаятельного, отличавшегося мужественной красотой и джентльменскими манерами. Этой выдающейся наружности соответствовали и внутренние достинства. Петрашевский, не сходившийся со Спешневым во взглядах, даже на следствии считал необходимыми подчеркнуть, что уважает его за сердце, талантливость и ум. Петрашевец Баласогло при ближайших беседах нашел в Спешневе «ум вполне философский и самые разнообразные познания». В такой оценке сходились все знавшие его. Даже в кругах следственной комиссии утвердилось мнение о его необыкновенно высоких способностях.

Появившись в конце 1846 года на вечерах у Петрашевского, с которым он был связан еще в лицейские годы, Спешнев сразу занял выдающееся положение среди собиравшихся. Но его самого не удовлетворяла чисто пропагандистская атмосфера кружка. Он верил в возможность без особой подготовки произвести в России переворот и потому жаждал деятельности. Он поддерживал Тимковского в требовании решительных выступлений, расспрашивал случайно появившегося в кружке приезжего из Сибири Черносвитова о возможности поднять восстание на Урале, участвовал в прерванной арестом организации тайной типо-

графии, наконец, убеждал некоторых организовать настоящее тайное общество, которое действовало бы с «исключительно политической целью».

Это последнее предложение Спешнева особенной поддержки не встретило. И это вполне понятно, так как помимо присущей большинству всех петрашевцев тенденции подготовлять революцию путем «просвещения», они не могли согласиться и на «тактику» Спешнева. По его плану, подробно изложенному им перед избранными, к достижению цели можно идти тремя способами: иезуитским, пропагандным и революционным. Ни один из этих способов в отдельности не гарантирует успеха, но, комбинируя все три, можно получить максимум шансов. Он считал необходимым затем кроме пропаганды фурьеристской и коммунистической вести и чисто либеральную пропаганду. К либерализму же как сам Петрашевский, так и находившиеся под его влиянием «чистые» фурьеристы относились отрицательно, находя, что начала либерализма противоречат социализму. Под либерализмом понималось чисто политическое направление, поддерживавшее капитализм со всеми его «противоестественными явлениями в жизни общественной». Какой бы то ни было маккиавелизм всегда отталкивал Петрашевского.

При аресте Спешнева в его бумагах, между прочим, нашли: 1) Разсуждение о предметах политической экономии; 2) Разсуждение о крепостном состоянии, о необходимости неотлагательного его уничтожения в России и о составлении общества из лиц, действующих для достижения этой цели; 3) Разсуждение о том, что социализм отнюдь не есть новая политическая экономия, а новая политика или наука об обязанностях правительства и правах членов общества, называемого государством; 4) Отрывок разсуждения о двух вопросах: общественном и религиозном. Приходится жалеть, что «дело» Спешнева не найдено и таким образом столь ценный материал для понимания его взглядов утрачен.

Разсуждение о религии, которое нас в данном случае интересует главным образом, было написано в форме речи. В нем опровергалось существование бога. Между прочим, в нем содержался следующий призыв: «С тех пор, как стоит наша бедная Россия, в ней всегда возможен был только один способ — словесного распространения..., для письменного слова всегда была какая-нибудь невозможность. Оттого то, г. г..... так как нам осталось изустное слово, то я намерен пользоваться им без всякого стыда и совести, без всякого зазора для распространения социализма, атеизма, терроризма, всего, всего доброго на свете. И вам советую то же».

На следствии Спешнев заявил, что эту речь он намерен был произнести, но нигде не произнес. Однако, в октябре 1848 года, на одном из собраний, по предложению Петрашевского, он выступил с лекцией по религиозному вопросу. Это было введение к намеченному им циклу лекций по антирелигиозной пропаганде. Он ограничился всего только одной лекцией. Следователям он об'яснил, что лекция его «показалась..., кажется, и суха и коротка, так что он не решался уже более распространять своих иррелигиозных идей и предпочел лучше совсем не делать более изложений, а писать для себя». Насколько выясняется из показаний других привлеченных по делу, Спешнев собирался «говорить о религиозном вопросе с точки зрения коммунистов». Но введение, прочитанное на двух (?) вечерах, было «довольно неопределенным». Он «о религии ни слова не говорил, рассуждал же исключительно о метафизике и чрезвычайно отвлеченно». В следующие пятницы он намеривался говорить о религиях в историческом и философском отношениях.

Приговоренный к расстрелу, Спешнев за откровенность в показаниях был сослан в каторжные работы только на десять лет. По манифесту в 1856 г. (по поводу вступления на престол Александра II) он официально вышел на поселение, но уже в 1856 г., по словам Достоевского, жил в Иркутске, где приобрел «всеобщую любовь и уважение». «Чудная судьба этого человека!—замечает Достоевский.—Где и как он ни явится, люди самые непосредственные, самые непроходимые окружают его тотчас же благоговением и уважением».

Некая В. П. Быкова, «старая смолянка», встретила в 1858 году Спешнева. В ее дневнике имеется следующая запись о нем: «... На Спешневе видна печать несчастия: он молчалив, задумчив; улыбки не видно на этом прекрасном лице, уже покрытом преждевременной сединой и морщинами; ему теперь около 40 лет. Он среднего роста, тонок, продолговатое бледное лицо, правильные черты, длинные черные волосы и постоянно задумчивый вид придают какую-то внешнюю прелесть этому изгнаннику. Жаль его и хотелось бы утешить, исцелить его и довести до раскаяния; хотелось бы по сердцу поговорить с ним, чтобы обратить к богу эту заблудшую душу... Но они все трое (Спешнев, Петрашевский и Львов) ни во что не веруют. Грустно видеть их, и мне всегда жаль подобных людей: их взор, как неверующих, ни на минуту не отрывается от земли, и нет им отрады вне телесной, чувственной жизни. На небе они не ищут ничего»...

Итак, и после перенесенных испытаний Спешнев не раскаивался в своем прошлом и был по прежнему убежденным и явным атеистом. Но естественно, что его социальный и политический радикализм, бывший в сущности больше увлечением, чем укоренившимся убеждением, охладел и вылинял. В отличие от Петрашевского, озлобленно не покорявшегося до самой смерти несправедливому приговору, Спешнев стал приближенным лицом Муравьева-Амурского, генерал-губернатора Восточной Сибири. По ходатайству влиятельного сатрапа был восстановлен в дворянстве и вернулся на родину (1860). Он приветствовал «освобождение» крестьян, причем своим крепостным отвел надел на 15 десятин, т.-е. отдал им более $^2/_3$ своего имения. Служа мировым посредником, «твердо стоял за интересы крестьян и был очень равнодушен к интересам помещиков», как докладывало о нем жандармское начальство. Впоследствии, живя в Петербурге, он сотрудничал в нейтральных научных изданиях и, повидимому, окончательно отошел от политических и общественных интересов.

Петрашевский был очень озабочен тем, чтобы вопрос от атеизме и религии был всетаки всесторонне освещен на его собраниях. Поэтому, когда выяснилось, что Спешнев продолжать своих лекций не будет, взяться за это поручено было Ф. Г. Толлю, весьма убежденному безбожнику и человеку начитанному в соответствующей литературе.

Феликс Густавович Толль (1823 — 1867) — немец по национальности, разночинец (сын канцелярского служащего) по происхождению и педагог по профессии — так же, как и Спешнев, был обаятельным, способным и образованным человеком. Судя по словам Бакунина, сошедшегося с ним в Сибири, он отличался «монструозной» (уродливой) красотой. «Его любят дети, которых он обожает, и молодые девушки льнут к нему, как птички под верную и темную крышу, — писал Бакунин — Голова у него светлая, разумная, хотя немного и школьно-догматическая — плод его воспитания, но несмотря на это далеко не упор-

ная, способная принять всякую истину. Сердце чистое, не способное ни к какой двусмысленности и совершенно чуждое эгоизму и тщеславию. Характер рыцарский, порывистый, то иногда женственно-мягкий, то буйно-энергичный и смелый... Бакунин был мнения о Толле, что это—настоящий революционер. Он в этом отношении выделял его вместе со Спешневым из среды остальных участников собраний у Петрашевского, принимавших «болтовню за дело». И считал его даже после ссылки способным на крайние революционные действия. «Если б пришло до дела, — писал он Герцену; — я обратился бы прямо к нему; уверенный что он будет одним из самых способных и честных деятелей, лишь бы ктонибудь держал его в руках».

Со своими лекциями о религии Толль выступал на двух пятницах. По донесению провокатора Антонелли, в первый раз он говорил на тему «О ненадобности религии в социальном смысле». Сначала он говорил о происхождении религии и рассматривал вопрос, существует ли в людях религиозное чувство.

Как он решал эти вопросы, мы можем судить на наброску, найденному в его бумагах и носящему заглавие: «Историческое рассуждение о начале и развитии народов [1]). У неразвитых народов, говорит Толль, религия возникает не как результат размышления или замысла, но непосредственно. Это — чувство ничтожества человека перед величием природы. Подобно ребенку, дикий человек не доходит до причины поражающих его грозных явлений. Покажите ребенку поразивший его предмет со всех сторон, во всех его явлениях, как полезных, так и вредных, и он «будет чувствовать к нему чувство религиозное, т.-е. вместе любить и бояться его, то-есть покланяться ему». Так же, подобно ребенку в приведенном примере, дикарь поклоняется природе и ее частным явлениям. Это первая ступень религии наблюдается у американских дикарей.

На второй степени развития религии появляется уже размышление. Жизнь развивает ум человека и побуждает его видеть вечную связь и последовательность явлений. Человек приучается искать причины, обуславливающие каждый данный ему в опыте факт. Явления, которым он теперь поклоняется, выше и сложнее прежних. «Сначала он поклонялся непосредственно тому (явлению), которое поражало его; теперь он нашел причину его в другом явлении и покланяется этому; таким образом, мало по малу переходя от ближайшей к высшей причине, он на пути своем поклоняется каждой высшей ступени явлений, пока, наконец, находит связь между всеми и предполагает всем им один источник». Так родились египетская религия и древне-иудейская, т. е. монотеизм.

В прочитанной им лекции Толль, несомненно, эти свои положения развивал более подробно. Так, по показанию Антонелли, в этом месте своей речи он говорил о том, что «человек, чувствуя свое несовершенство, старается представить себе что-нибудь высшее, подобное ему по образу, но обладающее всеми совершенствами в высшей степени». Это — то самое положение, которое, вслед за некоторыми французскими материалистами, развивал Людвиг Фейербах, а именно, что божество есть об'ективированный собирательный человек. Толль и в остальных частях своей лекции в сущности популяризирует Фейербаха, хотя и вносит порой положения, происхождение

[1]) Приведено под заглавием «О происхождении религии» в сборнике «Петрашевцы» т. II, стр. 163—166.

которых установить, вследствие чрезмерной сжатости изложения, мы затрудняемся. Сам он на следствии показывал, что его рассуждение о религии было изложением сочинений Фейербаха, Бауэра и др. ученых.

До известного момента, — говорит далее Толль, — человечество жило в благоденствии, люди братски любили друг друга, обладали свободой, среди них царило равенство. Потом пришли завоеватели, появились сильный и слабый, раб и господин. Под влиянием рабства возникло в народе нравственное разложение. Не стало прежней наивности, одни побуждения природы сделались недостаточными. Гибель угрожает обществу. И вот появляется избавитель, человек, который берет на себя снова скрепить распавшуюся связь между человеком и природой, «между прежними наивными натуральными действованием и сознательным действованием под влиянием законов нравственных и политических». Это — религиозный законодатель.

Для середины XIX века эта точка зрения поражает своей отсталостью, архаичностью. Менее архаичен приведенный в том же отрывке вариант: «Параллельно с религией или, лучше сказать, впереди ее развивается гражданская жизнь народа, становятся нужны законы, чтобы сдержать необузданную массу народа, нужен нравственный и политический кодекс, предписывающий ей пределы». Но вывод один: народ, большинство не может следовать логике, здравому смыслу, пониманию действительного блага общества. Поэтому основатель религии, убежденный в исключительной пользе своих законов, из любви к своему народу и чтобы укрепить за ним навсегда благосостояние, решается на обман. «Он видит, что авторитет должен изменить свое основание в самых верованиях народа, иначе народ не примет его, не примет, следовательно, законодательства, связанного с ним. Религия, выработавшаяся из жизни самого этого народа, представляет ему такой авторитет в лице бога: Гома, Ормузда, Иеговы, Озириса; он низводит бога на землю, заставляет его из любви к одному народу принять человеческий образ, говорить языком доступным этому народу, создать для него кодекс морали и государственной жизни. Таким образом явились в критическую минуту Манну, Будда, Зароастр, неизвестный основатель египетской религии, Моисей, Орфей, Гомер, христос».

В передаче Антонелли этой части лекции, Толль утверждал, что все основатели религий действовали, «из видов», то есть были сознательными обманщиками. Однако, по словам другого участника собрания, христос им исключался из числа обманщиков и, по его утверждению, действительно веровал в того бога, поклонение которому проповедывал.

Из изложенного можно было бы предположить, что Толль признавал за религиями относительную историческую пользу. На самом деле он говорил, что религия, «действуя на мораль человека, не только не нужна в социальном смысле, но даже вредна, потому что она подавляет развитие ума и заставляет человека быть добрым и полезным своему ближнему не по собственному его убеждению, а по чувству страха наказания, следовательно, она убивает и нравственность». Так излагал заключение его первой лекции Антонелли, и это подтвердил в своем показании Львов. Как примирял возникщее здесь и бросающееся в глаза явное противоречие Толль, от нас остается скрытым. Но известно, что после его лекции разгорелись оживленные дебаты. Некоторые возражали. Кроме самого Толля в защиту выдвинутых им положений выступил Петрашевский, и речь последнего вызвала аплодисменты. Петрашевский, между прочим, не во всем соглашался с докладчиком. Зная его взгляды, можно

предположить, что он оспаривал именно устаревший взгляд Толля на роль основателей положительных религий.

Неизвестно, в этот ли вечер, или на одном из последующих собраний шла речь о «недостоверности всех книг св. писания ветхого и нового завета; о «неподлинности их и позднейшем происхождении». По словам Тимковского на следствии, такие именно речи держались. Возможно, что именно об этом говорил в своей следующей лекции Толль.

Пропаганду преимущественно среди офицеров вел поручик лейб-гвардии Московского полка Николай Александрович Момбелли (1823 — 1902). Он устраивал у себя в 1846 — 46 гг. вечера, на которых перебывало 42 посетителя, большей частью офицеров. На этих собраниях чтение и беседы велись на самые разнообразные темы, но больше всего собиравшихся интересовали вопросы политические и религиозные. Здесь читались переводы из Вольтера, Дидро и Вольнея. Сам Момбелли читал статьи: Любовь растений, Остров Мадагаскар, Скопцы, Происхождение и основание Рима, Замечания на евангелие и некоторые переводы из Вольтера. Вероятно читал он также найденный при обыске и сделанный им самим перевод стихотворения Мицкевича «К друзьям русским», посвященного декабристам. Политические взгляды Момбелли отличались большой крайностью, но к социализму он, повидимому, относился довольно равнодушно. Вообще говоря, это был запоздалый продукт французских влияний на прусской почве. Чрезвычайно характерно то, что свои атеистические убеждения он почерпнул только у французских философов XVIII-го века. Следственной комиссии он показывал, что «либерализм» его зародился вполне самостоятельно и что единственным источником этих взглядов были его собственные переводы из Вольтера и энциклопедистов. Только связавшись в 1848 г. с Петрашевским и начав посещать его пятницы, он несколько модернизировался и стал говорить о социализме.

О религии много говорили также на собраниях у юного титулярного советника Николая Сергеевича Кашкина (1829 — 1914), сына ссыльного декабриста.

Сам Кашкин был фурьеристом и собирался применить идеи Фурье к земледельческому труду путем организации модельной (образцовой) фермы. Атеистом, собственно говоря, Кашкин не был, но в сочиненной им и прочитанной на одном из собраний речи о достижении счастья и совершенства человечества заключались идеи «содержания преступного против бога и общественного устройства».

Человечество может осуществить свое стремление к счастью, говорит Кашкин, только через науку. Но не всякая наука годится для этого. Наука, не имеющая в основании своем общих непогрешимых истин, — не наука, а фантазерство, гипотеза. Чтобы открыть истину нужно признать прежде всего, что мы находимся в царстве лжи. Следующим шагом будет восстание против источников этой лжи. Предпочтение он отдает наукам точным, основывающимся на фактах природы. Негодующими словами он клеймит метафизику, философию. Она не выполнила своей задачи. Вместо того, чтобы об'яснить противоречия в жизни и мысли, философы отделываются громкими словами; они заглушали всякое сострадание, всякое теплое сочувствие, намеренно поднялись на точку равнодушия ко всему человечеству.

В полном согласии с учением Фурье, Кашкин восстает против философского рационализма, в частности против Канта. Провозглашенная философией монополия человеческого рассудка встречает в нем горя-

чего противника. «Инстинкт человека, — говорит он, — его страсти никогда не подчинялись разуму; из столкновения их всегда происходила и будет происходить борьба, а понятие борьбы противопожно понятию гармонии. Такое понятие прямо ведет к атеизму». И атеизм не совсем неправ. «В самом деле: не разумнее ли отрицать вовсе существование всемудрого и всеблагого существа, нежели утверждать, что оно есть и всеблаго, но не хочет счастья стольким миллионам созданий своих: что оно всемудро и не может изменить такого порядка, в котором бедный ежеминутно завидует изобилию богатого; где один человек заставляет работать для себя другого человека то угрозой палки, то угрозой голодной смерти...»

Как видим, Кашкин знаком с доводами против бытия бога, исходящими из факта неразумности явлений биологических и общественных. Доводы эти сами по себе не принадлежат к числу сильных и неопровержимых. Прибегая к ним, антирелигиозная мысль вынуждена сойти на ту самую плоскость метафизических ухищрений и диалектических тонкостей, на которую всегда стремится перевести ее идеалистическо-богословская философия. Немудрено, что неверие такого рода не кажется Кашкину доказательным и убедительным. Истину — говорит он — нужно искать не в религиозной вере, не в неверии, не в метафизических учениях. Она в природе. Но ...прогнав в дверь, Кашкин открывает ей окно. Он утверждает, что «высший разум начертал в природе волю свою, и из природы человек должен перенести ее в свою жизнь, в свое общественное устройство». «Высший разум» (слова «бог» юный философ избегает) — самое что ни на есть метафизическое понятие, без которого не может обойтись ни одна из систем, идеалистической или — что то же — религиозной философии. Употребляя этот и подобные термины, Кашкин, в сущности, шел по стопам своего учителя Фурье, сочинения которого были вместе с этой речью найдены в его бумагах. Любопытно, что в тех же бумагах был найден черновик письма Кашкина к Европеусу, в котором он прямо говорит, что ни в какое божество не верит.

Те из Петрашевцев, которые отличались воинственностью своего неверия, постоянно и в речах на другие темы, кроме специально религиозных, возвращались к «главной причине порабощения русского народа», каковой по словам Герцена, Петрашевский считал религию. Вероятно этому обстоятельству следует приписать те слухи о кощунствах на пятницах Петрашевского, которые так широко распространились и так долго держались [1]).

Впрочем, один раз на страстной неделе, но не в пятницу, а в четверг (5 апреля 1849 г.) и не на квартире Петрашевского, а у А. И. Европеуса, действительно состоялось необычайное торжество: был устроен обед в складчину в честь дня рождения Фурье. Обед, был, разумеется,

---

[1]) Одним из распространителей этих слухов был известный издатель «Отечественных Записок» Краевский, который даже III Отделению доносил, что гости Петрашевского в «великую пятницу» разговлялись сыром, куличем, ветчиной, как бы в первый день Пасхи». Н. А. Огарева-Тучкова в своих «Воспоминаниях» тоже рассказывает, что несколько лет подряд «обычай петрашевцев разговляться в страстную пятницу» обращал на себя внимание досужих петербуржцев. Отсюда всего один шаг до «кощунствования над плащаницей»—слух, о котором упоминает Ахшарумов. Петрашевцы конечно, не кощунствовали и не разговлялись, а просто как люди неверующие или равнодушные к обрядовой стороне религии, употребляли в пищу «скоромное» даже в «страстную пятницу».

не постный, а речи, произносившиеся на нем, мало походили на великопостные молитвы. Вместо «плащаницы» перед присутствующими фигурировал большой портрет великого утописта, специально выписанный из Парижа.

На двух речах из произнесенных здесь и на их авторах мы кратко остановимся.

Александр Владимирович Ханыков (1825—1856), уволенный из университета «за неблагонадежное поведение» студент, был одним из первых обращенных Петрашевским в фурьеризм. Учение Фурье заразило его высоким энтузиазмом, хотя, насколько можно судить, оно не было продумано им во всех своих частях. Он проникся также атеизмом, внушать который с первого же дня знакомства стал ему Петрашевский. Он хорошо заполнил поучение последнего: «Слепая вера в бога вредна, ибо она повергает человека в бездействие и косность». И в свою очередь, проповедуя фурьеризм своим знакомым, поучал, «что христианство еще не есть окончательный момент в развитии человечества, что оно еще не представляет полного выхода, что оно уже и падает». Ханыков, между прочим, оказал положительное влияние на образование взглядов Н. Г. Чернышевского, тогда еще совсем юного студента. Впоследствии, в исключительно тяжких условиях ссылки (он был сослан рядовым в Орскую крепость), он сломился и стал искать утешения в религии.

В речи, которою Ханыков открыл торжество в честь Фурье, он очень кстати вспомнил, что день, который они праздновали, совпал с одним из наиболее унылых дней христианского культа: днем «страстей господних». И христианскому смирению и печали противопоставил социалистическую бодрость дука «Не в вере, — сказал он, — не в молитве, этом модном светском, семейственном, детском препровождении времени, а в науке чистой будем приобретать бодрость наших страстей».

«Принцип нашего учения, — говорил он, — есть страсти, основное (пивотальное) начало всемирного движения, глаголу и велению которых подчинено все сущее...» И с точки зрения «гармонии страстей, причудливым языком правоверного фурьеризма он проповедует новый мир и бичует старый. Мы приведем лишь одно, наиболее характерное с точки зрения нашей темы, место.

«Отечество мое — это оригинальное, своеобразное выражение страстей..., — отечество мое в цепях, отечество мое в рабстве, религия, невежество — спутники деспотизма — затемнили, заглушили твои натуральные влечения; отечество мое,... где твое обширное устройство, родное село, колыбель промышленной и гражданской жизни, где ты народная вольница, великий государь-Новгород, и ты, раздольная широкая жизнь удельных времен? Заунывной песнею, прерываемой, порою, задорной удалью былого, отвечала ты мне, угнетенная женщина, воплощенная страсть моей любви к отечеству. «Не люби меня, не ласкай меня, — закон царский, господский, христианский заклянет, угнетет мое детище, изведет меня семья». Семья,—повторял я с тех пор,—есть угнетение, семья есть деспотизм, владычество исключительное привилегированных групп, нарушенная гармония страстей, семья есть монополия, семья есть безнравственность, семья есть разврат, семья есть богпритеснитель, этот алчный злодей, распинающий своего сына из любви; говорит нам церковь, это гнездо хищных злодеев; в семье есть исключительная собственность, эгоистическое распределение богатств, семья есть нищета, семья есть нарушенное здоровье в человечестве; семья

есть миазм, эпидемия, семья есть воплощенное зло; и государство, стоящее на ней, есть отравленный организм; разрушение его близко!...»

Бунт против буржуазной семьи, капиталистического государства и христианской религии во имя восстановления утраченной гармонии страстей, воплощавшейся в... общинном устройстве и новгородской вольнице,—таков российский фурьеризм, смесь нижегородского с французским. Но для своего времени этот волапюк звучал довольно понятно и во всяком случае мог казаться весьма поэтической и революционной речью. По крайней мере, это была антирелигиозная речь.

Дмитрий Дмитриевич Ахшарумов (1823—1910)—сын военного писателя, чиновник-востоковед, впоследствии врач-общественник, автор интереснейших воспоминаний о 1849—50 гг. Он, как и Ханыков, был «чистым» фурьеристом. В рукописи его, найденной при аресте его товарища И. Дебу, он отвечает на три вопроса: 1) Какие мои мысли и убеждения? 2) Свободен ли я? Здесь содержится ряд драгоценных указаний, рисующих убеждения и настроения «русского социалиста 1849 г.».

Ахшарумов не согласен с утверждением, что в прошлом человечество было и лучше, и выше. Он думает, что оно идет постоянно вперед. Движущей силой развития являются «страсти»: они ведут людей вперед, побуждают их путем науки сознательно относиться к своему положению в природе и обществе. Современному человеку не хватает знания. Хотя религии имеют «доброе начало и благую цель», но проповедуемая ими нравственность слишком неопределенна. Одних «темных внушений совести» мало. Ни к чему не ведут также богадельни, приюты, школы. Все страдания современного человечества происходят оттого, что человек соединился в общество «в слишком огромном множестве». Ужасный хаос, анархия экономической жизни, все эти страшные несчастья, гнетущие людей, не могут быть устранены «переменою одних форм управления». «Государство нельзя устроить,—говорит Ахшарумов,—государство должно погибнуть, с его министрами и царями, с его войском, с его столицами, законами и храмами». Путь к достижению идеального общественного устройства — фаланстер.

Но в отличие от первоначального фурьеризма русские социалисты не стремятся во что бы то ни стало мирным путем, путем примера и убеждения, приступить к осуществлению своих стремлений. Они видят, что «самое большое препятствие», стоящее на их пути,—«наше глупое, пустое, злое и сильное правительство». Надо сначала получить правительство, терпящее нововведения. Как этого достигнуть?—Осторожно,—говорит Ахшарумов. Слишком крутой поворот—слишком большой беспорядок, который в конце-концов сведется к восстановлению прежнего. «Народа нельзя вдруг лишить его любимого предмета, которому он вверился и которым дурачен столько веков». Надо оставить царя для названия, нужна конституция, а когда свободные учреждения наладятся, царя можно и по боку.

Все зависит от народа;... нам надо короче узнать наш народ, сблизиться с ним. Для этого не только не упускать ни одного случая при встрече с этим людьми, но даже нарочно искать встречи, придумать, каким образом чаще видеться и говорить с ними». Особенное внимание надо обратить на горожан, на строительных рабочих, на ремесленников, мелких торговцев и вольных крестьян. Ахшарумов даже намечает темы для разговоров. Но, в первую очередь, нужно приобрести на свою сторону интеллигенцию, уже подготовленную духом времени.

До насильственного переворота Ахшарумов не договаривается. Известно, что разговоры Спешнева, Тимковского и др. оталкивали его, как и других «чистых фурьеристов», образовавших так называемый кружок Кашкина. Но это проистекало отнюдь не из «мирного» настроения. Напротив, в смысле готовности итти на всяческий риск, жертвовать всем вплоть до собственной жизни, Ахшарумов, как и Петрашевский, как и ряд других фурьеристов, достигает рекордной среди русских революционеров XIX века высоты. Вспоминая, очевидно, разговоры о выходе на площадь, о цареубийстве, которые велись в кружках, он говорит даже: «если бы многие из людей, к которым бы я был привязан, увлеклись неблагоразумно на смерть, то я готов последовать за ними». Он готов «тысячу раз отдать свою жизнь», лишь бы не даром.

Отвечая на вопрос: «Свободен ли я?»—Ахшарумов кратко намечает проделанный им путь освобождения от цепей религии. Началось еще с гимназической скамьи. «Мысли мои,—повествует он об этом периоде своей юности,—часто доходили до последней причины—до творца, провиденья, и наполняли мою душу истинною, естественною религиею; отсюда начало моего освобождения от всех религиозных предрассудков. Тогда было лето, я жил на даче у моря. Прогуливая там дни и ночи в прогулке и в езде на лодке, я видел, что природа, люди и небо совсем не то, что говорят бородатые попы с их грязными молитвенниками и пустыми обрядами». В университете дело освобождения от предрассудков религиозных, нравственных и политических было окончено. Большую роль в этом играло чтение запрещенных иностранных книг.

При аресте у Ахшарумова была найдена «записная книга на 1848 г.». На первой странице ее намечены следующие темы для заполнения: «О невозможности улучшения человечества доселе принятыми средствами: религиею и ею предписываемыми правилами, проповедями священников, устройством суда и законов и о крайней необходимости изменить все, переделать во всех основаниях общество и всю нашу глупую, бестолковую и пустую жизнь; об уничтожении семейной жизни, труда, собственности в таком виде, как они теперь, государства никуда негодного..., об уничтожении законов, войны, войска, городов и столиц»...

В речи на обеде 7 апреля 1849 г. Ахшарумов восторженно, яркими красками живописует будущий строй, когда «жизнь оживет и люди будут жить богато, раздольно и весело». Он говорит «о счастьи другой жизни—не о той, о которой говорят нам грязные попы, которая осрамила бы провидение и законы вселенной», если бы она существовала,—но о жизни нового общества, «в наслажденьи и роскоши на нашей высокой, прекрасной земле».

Короткий экскурс в прошлое рисует время, когда не было еще науки, «и по неопытности и незнанию приняты ложные принципы, которые дали ложное направление жизни человеческой и принесли все ужасные, вредные плоды, отравившие жизнь и поразившие ее... болезнями, нищетой и голодом и расстроившие самую планету, на которой мы живем». Еще и теперь,—продолжает оратор,—едва ли не вся Европа погружена в невежество. А про другие страны—в том числе и Россию—нечего и говорить:—«там постыдные религиозные предрассудки, рабство женщины и ничтожные знания законов природы удерживают развитие, оковали цепями живую, свободную душу человека и стройные силы ее». «Россия, «работница на весь мир», представляет собой яркий пример социальных противоречий. Нищета и роскошь здесь достигли своего апо-

гея. Десятки миллионов работников целые дни трудятся на чужой земле.

Первый обед фурьеристов в России! Маленькая горсточка «действователей природы». Но великое всегда начинается с малого. «Мы должны гордиться тем, что природа нас выбрала для развития своих возвышенных целей в человеческом роде. Нас окружают сотни миллионов людей, которые оглушены бреднями и не знают о том, что ожидает их новая жизнь и что они должны приготовиться к принятию ее. Наше дело... возвестить им новую жизнь... Законы природы, растоптанные учением невежества, восстановить; реставрировать образ божий человека—во всем его величии и красоте...; освободить и организовать высокие стройные страсти, стесненные, подавленные; разрушить столицы, города и все материалы их употребить для других зданий и всю эту жизнь мучений, бедствий, нищеты, стыда, срама, превратить в жизнь роскошную, стройную, веселья, богатства, счастья, и всю землю нищую покрыть дворцами, плодами и разукрасить в цветах,—вот цель наша, великая цель, больше которой не было на земле другой цели».

Так мечтали они, со всех сторон опутанные сетями полицейского соглядатайства, давно уже обнаруженные и осужденные, яркие светлячки среди глубокого мрака. Мечтатели-энтузиасты, они тем не менее представляют собою необходимый этап в развитии русской социалистической мысли. Давно уже устарела оценка их, как беспочвенных подражателей западно-европейским образцам. В тогдашних русских условиях учение утопического социализма не было просто модой. Оно отвечало назревающим потребностям общественного развития, являясь реакцией на гнет дворянско-самодержавного режима, осмысливало революционные стремления мелкой буржуазии, выражавшей интересы не только крестьянства, но и растущего промышленного пролетариата. В этом учении искала выхода скопившаяся энергия угнетенных социально групп населения. Направление было указано опередившими Россию в своем развитии странами Запада; обстоятельства русской жизни наложили свою особенную печать на заимствованные взгляды. В частности, антирелигиозность русских фурьеристов выростала непосредственно из той же почвы, которая питала в них социалистические и революционные настроения. Как социалисты, они являются преемниками Белинского. Поскольку среди них в отдельных случаях можно проследить интерс к русской общине и взгляд на нее, как на зародыш будущего социалистического развития (в речи Ханыкова, например), и поскольку в то же время среди них наростала тяга к народу (в признаниях Ахшарумова), они с полным правом должны быть признаны родоначальниками народничества.

Конечно, социализм, коммунизм и атеизм легко выветривались из русских голов, особено когда они попадали под пресс карательной системы Николая I. Это понятно, принимая во внимание, что головы эти сидели на плечах людей, выросших в стране бесправия и рабства, воспитанных в тепличной обстановке дворянски-чиновничьего быта, отделенных от народа «сословным расстоянием», как выразился один из них.

Вне прямой связи с кружками фурьеристов находилось несколько лиц, привлеченных к делу Петрашевского. Среди них, по крайней мере, трое—студент Толстов, литератор Катенев, и торговец Шапошников должны быть здесь упомянуты [1]).

[1]) Подробности о них приведены в ст. В. И. Семевского «Петрашевцы: Студенты Толстов и Г. П. Данилевский, мещанин П. Г. Шапошников, литератор Катенев и Б. И. Утин». «Гол. Мин.» 1916, №№ 11 и 12.

Алексей Дмитриевич Толстов, студент из мещан Костромской губернии, к вольным идеям пришел в результате собственных наблюдений над русской жизнью и чтения книг. Учась в провинциальной гимназии, он уже «задумывался над Вольтером». В возрасте 17-ти лет, будучи студентом Московского университета, он ломает голову над вопросами о цели и смысле его жизни: «Есть ли будущее? Стоит ли жизнь труда? Если есть бог, где его милосердие? Создать человека и заставить страдать! Если его нет, зачем же мучиться, не лучше ли самоубийство?». Он «нашел успокоение» в науке. Затем он перевелся в Петербургский университет. Столичная жизнь и нравы петербургского студенчества революционизировали его еще более. Военщина, субординация, чинодральство, убогая жизнь забитых тружеников, студенты далеко не похожи на «поклонников науки». Когда в 1846 году он встретился и начал вступать в споры с Ханыковым, почва была подготовлена вполне. «Отвлеченное религиозно-философское направление» было в нем уже подорвано. Фурьеризм встречает его сочувствие, но он признает его односторонним, а он желал «чего то совершенно полного». Он делается ревностным республиканцем, а к царю пылает жгучей ненавистью. Через Ханыкова он познакомился с Петрашевским (в начале 1849 г.), но на собраниях у него не бывал. Случайная встреча у Петрашевского с агентом Антонелли обратило на него внимание властей.

Антонелли рекомендовал Толстова, как человека с «характером до крайности либеральным и эксцентричным». Он действительно рвался к революционному делу, встречая, очевидно, в этом поддержку Петрашевского. Мысли его были направлены в сторону агитации среди народа, особенно среди раскольников, причем он готовился распространять бюллетени, которые должны были печататься в «вольной типографии» (очевидно, нелегальной типографии, затевавшейся в это время некоторыми петрашевцами). Приставленный специально к нему жандармский агент был даже свидетелем его крайне бунтовщической беседы с одним извозчиком-крепостным. На следствии он сознался, что предполагал «составить общество для произведения переворота в России».

Начинающий литератор Василий Петрович Катенев (1830—1856), сын купца 3-ей гильдии, также был крайним демократом. Он готовился вести пропаганду среди раскольников, «выражался» против царя, публично, в трактире «смеялся над религией и назвал Иисуса христа не богом, а магом и чародеем». В неверие его обратил владелец табачной лавки мещанин Петр Григорьевич Шапошников (род. 1821).

Этот Шапошников был довольно начитанный человек, но, как большинство самоучек, отличался претензиями, далеко не отвечавшими его действительным знаниям и способностям. Он был настроен очень революционно и, не соблюдая никакой осторожности, вел агитацию среди своих покупателей и знакомых. Петрашевский, влиявший на него через Толстова, ценил его, как человека, способного «в случае чего-нибудь собрать народ». Толстов, по признанию самого Шапошникова, говорил ему, «что дар слова его, Шапошникова, будет нужен для площади» и обещал ему при будущем «народном правлении» значительную роль. По донесению агента, Толстов говорил, что Шапошников в нужное время должен сыграть роль трибуна, для которой, как человек из народа, он приспособлен более, чем интеллигенты, неспособные говорить с простонародьем соответствующим языком.

Политические взгляды Шапошникова не вполне ясны. Один добровольный свидетель показывал, что он учил кадетов, покупавших у него

табак, что все люди должны быть равны и свободны, толковал «о вольности крестьян», «возбуждал ненависть против правительства». Он был осужден [1]) «за преступные разговоры... против религии и правительства и о возможности введения в России республиканского правления».

Шапошников был заклятым врагом религии. По словам Катенева на следствии, он отрицал всякую религию, утверждал, что религиозные законы—«чистая выдумка ума человеческого, связывающая его страхом наказания в будущей жизни, вольнодумствовал о браке и нравственности и проклинал все формы и обряды, стесняющие наслаждение». В этом направлении он действовал не только устно. Он давал своим знакомым читать поэму Вольтера «Естественный закон» (в русском переводе), из которой он сам, вероятно, позаимствовал отрицание загробных наказаний и гораздо более антирелигиозное сочинение Фридриха Фейербаха (брата знаменитого философа) о «Религии будущности». Это последнее сочинение представлят для нас несомненный интерес, так как имеются указания на то, что рукописный перевод его неизвестно кем сделанный, ходил по рукам в качестве средства антирелигиозной пропаганды [2]).

Это—определенно атеистическое сочинение. Хотя оно не блещет оригинальностью своих положений, но достаточно убедительно и популярно доказывает, что вне человека нет спасения, что бог—вымысел, что христианство враждебно природе, что «религия будущности»—это «вера в справедливость естественного стремления к счастью». Автор касается, между прочим, вопроса «об исключении религии из воспитания» и предсказывает, что с проведением этой реформы наука о воспитании достигнет той же степени совершенства, какой достигли, сделавшись светскими, другие науки, бывшие прежде под опекою церкви. На неискушенных в философии русских людей, а такими именно были известные нам его читатели, это сочинение должно было действовать необыкновенно просветляющим образом.

Разночинцы Толстов, Шапошников. Катенев интересны в том отношении, что, попав случайно в поле зрения властей, учредивших слежку со специальной целью распутать «заговор» Петрашевского, они обнаружили тот факт, что революционные и антирелигиозные настроения в конце 40-х гг. были распространены не только среди интеллигенции дворянской и чиновничьей, но и в кругу, непосредственно связанном с мелкой буржуазией. Пропаганда мирного утопического социализма порождала в этому кругу далеко не мирные всходы. Катенев сознался на следствии, между прочим, в том, что говорил об изучении Петербурга с точки зрения удобства строить баррикады в той или другой местности. Приказчик Шапошникова показал, что в беседах между Шапошниковым, Толстовым и Катеневым обсуждался план убийства царя, царского семейства и министров. Это показание подтверждается другими. Конечно, все это были, как замечает Семевский, «пустые разговоры», и в данной обстановке, даже если бы «заговор» не был раскрыт, соответствующего дела из них, вероятно, не вышло бы. Но эти разговоры, происходя

---

[1]) К смертной казни, замененной ссылкой рядовым в Оренбургские линейные батальоны, где пробыл до амнистии 1856 г.

[2]) Обширные выдержки из этой рукописи приведены в статье В. И. Семевского. Она имеет заглавие: «Религия будущности. Человек или христос? Быть или не быть?». Один экземпляр ее был найден у студентов Б. И. Утина, который об'явил, что нашел ее в купленной им у букиниста книге Людвига Фейербаха «Сущность христианства» (на немецком яз.). Другой экземпляр Толстов дал Шапошникову. Катенев списал с этого последнего экземпляра копию и давал ее агенту Наумову.

там и здесь, несомненно вызывали в среде наших мирных «пропагаторов» социализма желание стать агитаторами, завести типографию, приблизиться к народу. У Петрашевского это стремление сказывалось очень сильно и начало превозмогать пропагаторскую осмотрительность. Студент П. Н. Филиппов, инициатор типографского предприятия, составил агитационное пояснение к десяти заповедям, в самом бунтарском духе восстанавливающее крестьян против царя и помещиков. Поручик Н. П. Григорьев написал «Солдатскую беседу», имевшую целью, как говорилось в осуждавшем его на смерть приговоре, «поколебать в нижних чинах преданность к престолу и повиновение начальству». Здесь намечался диктовавшийся уже не теориями, а самой жизнью путь от фаланстера к той «драке», о которой говорил коммунист Спешнев и которая действительно случилась на Руси в 1905 году на глазах двух-трех доживших до этого момента петрашевцев.

БИБЛИОТЕКА
ИНСТИТУТ ... ...ЕССУГЫ
№ ...

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр—46, 47.
Августин—35, 78, 219.
Авезак-Лавинь—270, 283.
Аверроэс—47, 64.
Аврамов М. П.—541, 542, 555.
Аврелий Марк—142, 455.
Адриан (скопец)—193.
Аксаков И. С.—831.
Аксаков К. С.—835.
Алакок Мария—159.
Александр I—607, 641, 652, 656, 662, 663, 745, 752, 766, 774, 775, 792.
Александров А. (еретик)—531.
Алексеев Петр (протоиерей)—596.
Алексей (еретик)—502, 506.
Амальрих (Амори)—35.
Амвросий (архимандр.)—548.
А—н Арк.—673, 696, 700, 701.
Анаксагор—15, 182, 372, 640.
Анаксимандр—11, 12, 256.
Анаксимен—11.
Андреев М. (еретик)—525.
Аничков Д. С. — 595, 596, 597.
Анненков И. А. — 799, 804, 805.
Анненков П. В. — 836, 849, 859, 862, 870.
Антонелли—865, 883, 884.
Антонель—395.
Антоний (архимандр)—525, 526.
Анфантен—694, 696.
Аполлоний Тианский—109, 225.
Араго—550.
Аргамаков В. А.—576.
Аржанс (д')—185, 188, 205, 208, 216, 217, 225, 420.
Арий—516.
Аристотель—15, 47, 50, 60, 64, 72, 85, 86, 725, 749.
Аристофан—15.
Арнольд—149.
Арп П.-Ф.—162, 163.
Арсеньев (проф.)—754, 755, 758, 759.
Арсеньев (паж)—764.
Арсеньев А. И.—602.
Артемий (ерет.)—516, 517, 518, 520.
Архимед—377.
Астрюк—200, 204.
Ахшарумов Д. Д.—865, 888.
Бабеф—372, 389, 393, 394, 395, 398, 406, 407, 408.
Базар А.—694, 696.
Базир—353.
Байрон—852, 854.
Бакунина Л. А.—843.
Бакунин М. А.—838, 839, 842, 843, 844, 845, 846, 853, 858.
Бакунин Н. А.—833, 850.
Баласогло А. П.—880.
Баратынский Е. А.—764.
Барбье—866.
Барнав—364, 463.
Барно—65, 66, 71.
Барр (кавалер де ла)—240, 241, 250.
Баррас—389.
Барсков Я. Л.—582.
Бартелеми—389.
Барятинский А. П.—806, 808, 812, 813, 816, 817, 818.
Баур Ф. Х.—717, 884.
Бауэр Бруно—717, 721, 722, 723, 724, 730, 854.
Бауэр Эдгар—717, 721, 723, 724.
Башкин Матвей—514, 520.
Бебель А.—696.
Бейль Пьер—85, 87, 88—98, 99, 100, 101, 105, 115, 126, 139, 147, 168, 188, 225, 227, 237, 346, 425, 428, 429, 546, 548, 550, 551, 552, 569, 651, 728, 754, 866.
Бекетов—761.
Беккариа—572, 822.
Беккер—38, 139, 429.
Бекон см. Бэкон.
Белинский В. Г.—552, 829, 830—863, 864, 865.
Белоголовый Н. А.—805, 827.
Белосельский-Белозерский А. М.—571.
Беляев А. П.—597, 770, 802, 816, 817, 818, 819, 821.
Бенкендорф—803.
Бер М.—665, 667, 668, 671.
Беранже—852, 860, 870.
Беркова К. Н.—293.
Берне—728.
Бернье—163.
Бернет—108.
Берно см. Барно.
Бестужев А. А.—764, 788, 792, 794.
Бестужев А. Ф.—652, 653, 654, 655, 656.
Бестужев-Рюмин М. П.—784, 794.
Бечаснов В. А.—827.
Блан Луи—363, 371, 376, 870.
Бланше—24.
Блоунт—108, 109, 419.
Бобрищев-Пушкин Н. С.—808, 816.
Бобрищев-Пушкин П. С.—808, 816, 817, 818.
Бобров Е.—636.
Бокачио—49, 443.
Болингброк—129, 130, 419.
Болотов А. Т.—583, 594.
Болтин И. Н.—559.
Бонапарт—332, 337, 394, 395, 400, 402

409, 441, 680, 691; 698; 750, 772; 778, 785, 793.
Бонифаций XVIII—48, 49.
Борисов Гр. (ерет.)—515.
Борисов Ив. (ерет.)—515.
Борисов А. И. — 796, 809, 822.
Борисов П. И.—788, 796, 809, 819,—825, 826, 827.
Боровский (еп.)—480.
Бородавицын—652.
Бороздин А. К.—614.
Борромей Карл—163, 169.
Босанж—335.
Боткин В. П.—849, 850, 851, 853, 854, 855, 856, 858.
Боцяновский В. Ф.—497, 503, 504, 506.
Брежинский—652.
Брейденбах—143.
Бретейль—558.
Бриссо—350.
Броун—107, 108.
Бруно Дж.—71—76, 85, 103, 104, 119, 429, 465.
Брюи (де)—33, 34.
Брюс Яков—541, 542, 545, 621.
Буддей—544.
Буланже Н. А.—5, 178, 190, 281, 285—288, 300, 334, 806.
Булгарин Ф.—763, 847, 863.
Буле—805, 852.
Буонаротти—393, 394, 395, 396, 397, 398, 406, 407.
Бургав—203.
Бурцов—780.
Буташевич см. Петрашевский.
Бутурлин (граф)—584.
Быкова В. П.—882.
Бэйль см. Бейль.
Бэкон—86, 104, 188, 330, 545, 753.
Бюффон—265, 267, 268, 279, 648.
Ваганян В.—835.
Валла Лоренцо—49, 50, 507.
Вальдо—33, 34.
Вальполь Горас—282, 285, 303.
Ван-Дале—139.
Ванини—76 — 78, 83, 91, 96.
Василий (ерет.)—509, 512, 513, 522.
Васюк Денис (ерет.)—509.
Васютинский А.—455, 459.
Вашингтон—589.
Вейсгаупт—454, 455, 456, 457, 458, 459.
Вейс—583.
Вейтлинг—741, 742.
Веллнер—478.
Венгеров С. А.—597, 608.
Верморель—313.
Верньо—350, 351.
Веселовский А.—560, 589.
Виклиф—36, 37, 39, 40, 550
Вильмен—282.
Виноградов Н.—117, 118.
Винский Г. С.—156, 589, 597—603.
Вио Теофиль—83.
Виргилий—23.
Витберг—589.
Вишняков—601.
Волан Софья—120, 260, 282, 284, 289.
Волгин В. П.—191, 683, 693, 694.
Волк Иван (ерет.)—512, 513.
Волков Н. В.—578.
Волконский (кн.)—809.
Волоцкий см. Иосиф.
Волынский А. А.—475.
Вольней—5, 6, 319, 322, 333—349, 375, 464, 654, 658, 660, 661, 689, 762, 806.
Вольтер—15, 45, 57, 80, 81, 87, 90, 91, 92, 93, 97, 100, 105, 116, 118, 121, 124, 125, 129, 155, 161, 169, 170, 177, 178, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 199, 204, 206, 207, 208, 209, 215, 216, 217, 222, 223, 226,—241, 242, 243, 244, 247, 448, 249, 250, 254, 257, 258, 264, 267, 268, 269, 274, 276, 279, 292, 296, 301, 306, 308, 328, 337, 371, 392, 428, 460, 475, 491, 557, 559, 564, 565, 568, 569, 570, 571, 572, 574, 575, 577, 580, 582, 583, 584, 586, 589, 592, 593, 594, 597, 600, 601, 602, 603, 604, 609, 610, 626, 648, 651, 653, 681, 688, 705, 762, 765, 784, 814, 820, 822, 825, 826, 832, 852, 860, 866.
Вольф—143, 419, 617.
Вороницын И. П.—162, 266, 574.
Воронцов А. Р.—574, 633, 655.
Вульстон—124, 125, 126, 127, 419.
Вульфиус А. П. — 230, 231.
Выгодовский П. Ф.—823, 825, 827.
Гавриил (митр.)—605, 608.
Гавриил (ерет.)—503.
Гагарин (кн.)—583.
Галилей—62, 84, 95, 544, 550.
Галич (проф.)—754, 758, 759.
Гангеблов А. С.—764, 804, 806, 807.
Ганзельман—707.
Гара—283.
Гарасс—84.
Гарвей—103.
Гарди Т.—668
Гассенди—19, 24, 83, 85, 86, 87, 104, 105, 139, 163, 188, 194, 225.
Гебер—321, 369—372, 374, 377, 379, 384.
Гебль Полина—804.
Гегель—470, 705 — 717, 718, 721, 723, 725, 726, 727, 738, 840, 843, 844, 845, 847, 850, 851, 864.
Гезиод—17.
Гейденрейх—481, 485, 811.
Гейне—467, 468, 476, 481, 482, 489, 705, 706, 707, 708; 714, 725.
Гейнзе—462.
Гейнце—101, 107, 709, 712.
Геккель—11.
Гельвеций—5, 75, 76, 97, 133, 166, 212, 215, 240, 246, 247, 250, 265—279, 280, 281, 282, 285, 335, 338, 371, 380, 401, 404, 406, 415, 424, 425, 455, 459, 463, 465, 557, 566, 574, 582, 583, 585, 599, 602, 603, 604, 618, 619, 620, 625, 626, 637, 647, 648, 651, 656, 660, 666, 670, 675, 782, 811, 813, 820, 825, 827, 866.
Геннадий (митр.)—500, 504, 505, 508, 509, 510, 512, 513.
Генрих (Пьемонтец)—33, 34.

Гераклит—11, 235.
Гераков—583.
Гераклий (патр.)—447.
Герберт (Чербери)—105, 106, 107, 108, 109, 112, 131, 140, 147, 419.
Гердер—453, 454, 460, 618, 630, 636.
Герман (проф.)—754, 755, 757, 759.
Геродот—335.
Герцен А. И.—464, 584, 706, 830, 831, 835, 846, 854, 858, 859, 862, 866, 870, 883.
Гете—460, 488, 840, 842.
Геттнер—113, 138, 139, 140, 145, 146, 149.
Гетце (пастор)—435, 442.
Гешель—717, 843.
Гиббон—818, 819, 821.
Гиерокл—109.
Гильом (кюре)—187.
Гипатия—31.
Гиппократ—13, 14.
Гитон де Морво—355.
Гоббс—104, 105 ,107, 126, 140, 145, 147, 165, 166, 173, 188, 203, 275, 576.
Гобель (еп.)—366, 379.
Гоголь Н. В.—594, 831, 859, 860, 861, 862, 865.
Годвин—669, 670, 671, 675.
Голицын Д. А.—574.
Голицын А. Н.—751.
Голицыны (бр.)—746.
Голланд—292, 302.
Голохвостов—834.
Голубинский Е.—495.
Гольбах—5, 97, 116, 120, 121, 133, 166, 170, 189, 190, 215, 223, 260, 269, 270, 277, 281—302, 303, 322, 324, 329, 335, 401, 403, 404, 455, 459, 460, 461, 465, 580, 599, 636, 647, 648, 649, 650, 651, 654, 655, 656, 660, 661, 666, 670, 683, 813, 820, 866, 870.
Гомер—92, 254, 859.
Горбачевский И. И.—789, 790, 791, 823, 824, 825, 826, 828.
Греберы (бр.)—720.
Гревилль—103.
Грегуар (аббат)—323, 388.
Греч—847.
Грибоедов А. С.—594, 847.
Григорий IX (папа)—48.
Григорьев Н. П.—893.
Гридя (ерет.)—509.
Гримм—244, 273, 280, 282, 292, 296, 571, 572.
Громницкий П. Ф.—825.
Гроций Гуго—550.
Гуарт—431.
Гусс—37, 38, 39, 550.
Гутенберг—375.
Гюадэ—380.
Гюйтенс—541, 542, 544.
Гюэ (еп.)—83.
Давыдов В. Л.—811.
Даламбер—155, 184, 216, 217, 218, 222, 243, 244, 245, 248, 249, 261, 296, 571, 573, 626, 651, 683.
Дале см. Ван-Дале.
Дамилавиль—185, 260, 285.
Дамирон—217, 218, 220, 261, 270, 278, 280, 283, 322, 330, 332, 460.
Дамьен—195, 246.
Данилевский Г. П.—890.
Данилевский Н.—647, 648, 649, 650, 651.
Данте—[illegible].
Дантон—242, 350, 351, 352, 353, 365, 378, 382.
Дарвин Чарльз—11, 12, 177, 183.
Дарвин Эразм—76.
Даргэ—395, 398.
Дашкова Е. Р.—574.
Дебон—395.
Деборин А. М.—191, 293, 485, 728, 729, 730, 742.
Дебу И.—888.
Дезами—880.
Декарт—80, 84, 86, 87, 89, 100, 104, 138, 139, 146, 163, 165, 188, 211, 545, 550, 753.
Делиль Десаль—176, 282, 812.
Демидова—650.
Демокрит—13—15, 16, 17, 20, 86, 235.
Демулен—321, 379.
Денис (ерет)—502, 506, 509, 510.
Деперье—80, 81.
Державин Г. Р.—592, 644, 658, 659.
Деффан (дю, маркиза—231.
Джильи—806.
Диагор—15.
Дидро—5, 12, 15, 92, 97, 116, 120, 121, 131, 133, 170, 196, 197, 198, 199, 201, 206, 207, 212, 215, 227, 228, 237, 238, 241—265, 267, 270, 271, 273, 274, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 293, 296, 302, 303, 322, 324, 325, 327, 329, 378, 401, 403, 426, 429, 571, 572, 574, 579, 580, 582, 599, 600, 602, 608, 610, 623, 656, 666, 866.
Диоген—15.
Дмитрий—495.
Дмитревский (Нарыков) И. — 575.
Дмитриев-Мамонов М. Д.—770, 771, 772, 773, 781.
Доб—218.
Добролюбов Н. А.—832.
Добрынин Г. И.—589, 597, 603, 604.
Довнар-Запольский М.—765, 780, 812.
Додуэль—121, 122.
Дольчино—34, 35.
Долэ—83.
Доманже М.—408.
Доргут—729, 330.
Достоевский Ф. М.—852, 865, 876.
Дубельт (жандарм)—862, 863.
Дубровский—646.
Дунс (Скотт)—46.
Дуров—876.
Дюбуа (кардинал)—157.
Дюбуа—804.
Дюко—316.
Дюмарсэ—5, 215—225, 267, 410.
Дюо—389, 390.
Дюлон Ж.—350.
Дюпюи—5, 6, 322, 333—335, 344, 355, 723.
Евгений (Болховитинов)—565, 195.
Европеус А. И.—886.

Евсевий—109.
Екатерина Вторая—207, 249, 261, 262, 263 548, 559, 560, 561, 566, 568—575, 576, 593, 594, 600, 605, 606, 608, 611, 612, 613, 614, 621, 623, 634, 635, 640, 643, 644, 646, 772.
Елагин И. П.—579, 580, 581, 582.
Елена (кн. ерет.)—506, 512, 513.
Елизавета (имп.)—541, 558.
Ерков—609.
Жижка—38.
Жорес—310, 311, 312, 315, 441, 463.
Жоффрэн (m-me)—269, 282.
Жюрье—90, 91.
Завалишин Д. И.—765.
Захарий (ерет.)—500, 508, 509, 510.
Зиновий (Отенский)—518.
Зосима (архимандрит)—506, 507, 508, 509, 520.
Ибервет—107, 440, 709, 712.
Иван III—505, 506, 512, 513.
Иванов Д. П.—840.
Иванов И. И.—825, 826.
Иванов-Разумник—849, 853.
Иванов Фома—529, 532, 534, 535, 536, 537, 540.
Игнатий (ерет.)—515.
Иосиф (Санин, Волоцкий)—500, 510, 511, 512, 513, 518.
Иосиф (имп.)—570.
Кабанис—243, 333, 335, 403.
Кабе—870.
Кавелин К. Д.—756, 758, 759, 831.
Казанова—574.
Калас Ж.—239, 240, 241.
Каллаш В. В.—617, 652, 657.
Кальвин—66, 71, 550.
Камбон—353, 386.
Кампанелла—59—64, 72, 429.
Кампгаузен—707.
Канада—14.
Кант—11, 15, 419, 465, 466—481, 482, 484, 485, 488, 490, 491, 492, 589, 636, 708, 709, 725, 753, 758, 761, 767, 885.
Кантемир А.—546, 552—557.
Капп—731.
Каразин В. Н.—651, 789.
Карамзин Н. М.—748.
Карамышев А. М.—588, 589, 590, 591, 595.
Кардан—52—54, 429.
Карин—576.
Карлейль—672.
Карно—389.
Карп (ерет.)—498, 499, 501.
Картезий см. Декарт.
Карцев (адмирал)—805.
Кассиан (ерет.)—512, 513, 514.
Катенев В. П.—891.
Катков М. Н.—851.
Катрфаж—183.
Каутский К.—35, 36, 39, 41, 54, 57.
Кашкин—885.
К—в см. Креницын.
Кейм—271, 277.
Кейм—271, 277.
Кетчер—855.
Кизеветтер А. А. —656, 657, 658, 663.
Киреев И. В.—818, 827.
Кирилл (архиеп.)—31, 115.
Кириллов Н. С.—870, 875.
Кларк—122, 578.
Кленов С.—506.
Климент XIV (папа)—291, 401.
Клингер—462.
Клоотс Анахарсис—369, 374—377, 384, 405, 846.
Клушин А. И.—592, 594, 595.
Ключевский Б. О.—521.
Книгге—456, 457, 458, 459.
Кноблаух—462, 463.
Кнутсен—140, 141, 142, 143, 146, 149, 490.
Княжнин Я. Б.—594, 601.
Кодворт—107.
Козловский Ф. А.—574, 575, 578, 595.
Козодавлев О. П.—644.
Колиньон—243, 270.
Коллинз—121—124, 419.
Кондильяк—155, 813.
Кондорсэ—229, 318, 319, 320, 332, 380, 406, 626, 668, 866.
Коноплев (ерет.)—514.
Консидеран—699, 700.
Конт Ог.—856, 857, 858, 879.
Корвин Матвей — 506.
Корольков М.—604.
Корф М. А.—864.
Косой (ерет.)—531, 532, 534, 535.
Косой Феодосий (ерет.)—517—521.
Костомаров Н. И.—495, 496, 498, 499, 501, 506, 507, 515, 517.
Кравков Е. М.—607, 609.
Краевский А. А.—886.
Креницын А. Н.—764.
Кречетов Ф.—604—609.
Крылов В.—444.
Крылов И. А.—592, 593, 594.
Крюдели—261.
Крюков А. А.—813.
Крюков Н. А.—812—816, 817.
Ксенофан—12.
Кудрин Я. И. (ерет.)—531, 532.
Кузен—99.
Кульчицкий А. Я.—853.
Куматяно (раввин)—503.
Куницын (проф.)—751, 752.
Кунов Г.—371, 376, 378.
Куракин А. Б.—574.
Куракин Б. А.—803.
Курицын Ф.—506, 507, 508, 512, 513, 514, 516.
Кутон—382, 388.
Кутузов А. М.—621, 623, 625, 633.
Кушелев Е. А.—767.
Кювье—183.
Кюхельбекер В.—765.
Лабзин А. Ф.—590, 768.
Лабзина А. Е.—590, 591.
Лаборд (де Меревилль)—323.
Лаваль (гр.)—755.
Лаверден (еп.)—187.
Лагарп—333, 403.
Лагранж—24, 284, 355, 402.
Лайонз—124.

Лакроз—77, 78.
Лакруа—81.
Лаланд—5, 6, 333, 334, 335, 400—404, 409, 586, 626, 668,
Ламарк—11.
Ламеннэ—866.
Ламеттри—81, 92, 97, 100, 152, 196, 197, 201, 202 — 215, 218, 221, 238, 251, 254, 256, 279, 292, 331, 401, 403, 404, 410, 413, 429, 465.
Лами—212.
Ла Монтэ—65, 81, 162.
Ла-Мотт-Ле-Вайэ—см. Ле-Вайэ.
Ланге Ф. А.—11, 13, 19, 20, 26, 46, 50, 51, 74, 86, 105, 116, 117, 127, 130, 140, 146, 147, 165, 207, 254, 279, 481, 721.
Ландуа—259.
Лансон—80, 83, 88, 682.
Ланфрэ—159, 196, 202, 293.
Лаплас—11, 402, 753.
Лаппа М. Д.—806, 807, 812.
Лапшин И. И.—614, 618, 636.
Ларевелье—Лепо—389, 399.
Лау—143, 145, 146, 419.
Лафарг П.—60.
Лев Берта—728.
Лев X (папа)—48.
Ле-Вайэ—83, 85.
Левассер—352.
Левшин—768.
Лейбниц—83, 113, 139, 148, 419, 436, 440, 541, 617, 636.
Лейкина В.—864, 866.
Лемаскрие (аб.)—183.
Лендэ—386.
Ленин В. И. — 3, 192.
Лепелетье—319, 320, 368.
Лепелетье Феликс—395.
Лерминье—334.
Лернер Н. О.—844.
Лесаж—600.
Лесевич В.—437.
Лессинг—152, 415, 416, 419, 420, 422, 426—453, 549, 611, 767.
Ливий—114.
Линней—591.
Липранди—864.
Лихтенберг—465, 466.
Локк—107, 109—111, 112, 113, 116, 126, 127, 131, 147, 173, 185, 188, 220, 227, 236, 258, 265, 269, 412, 546.
Ломоносов М. В.—578, 760.
Л' Опиталь—96.
Лопухин И. В.—579, 580, 581, 582, 633.
Лоран—226, 290, 437.
Лосский О.—709.
Лубкин (проф.)—752.
Лувэ—350.
Лулд—666.
Луи Поль—681, 696, 698.
Лукреций—11, 16, 21—29, 64, 74, 87, 166, 180, 194, 212, 234, 256, 284, 299, 404, 596.
Луначарский А. В.—426.
Лунин М. С.—769, 777, 799, 801, 804, 805.
Лушон И. К.—244, 330, 461, 638, 647, 648, 650, 651, 654, 655, 656, 657, 658.
Лури—865.
Лустало—316.
Львов Ф. Н.—867, 882.
Любен—373.
Люблинский Ю.—822, 823.
Людовик XIV—34, 156, 242.
Людовик XV—158, 612.
Людовик XVI—305, 306, 333, 335, 376, 570, 668.
Лютер—39, 41, 42, 58, 80, 81, 550, 711, 852.
Ляцкий Е. А.—831.
Мабли—602, 620, 622, 670.
Магницкий М.—526, 533, 752, 753, 767.
Мадерский—876.
Майков В. Н.—870.
Маймбург—90.
Макар (ерет.)—509.
Макарий (митроп.)—515.
Маккиавелли—51.
Максим (ерет.)—509.
Максимов Ив. (ерет.)—513, 514, 529, 530, 531, 532.
Максимов Ив. (школьник)—532, 533, 534, 535, 537.
Малье (де)—5, 176—184, 279.
Мальтус—822.
Мамонов см. Дмитриев-Мамонов.
Маморо—373.
Манюэль—320, 321.
Марат—365, 368, 752, 847.
Маргарита Наваррская—80, 81.
Маршаль Сильвен—5, 6, 372, 395, 397, 400, 401, 404—411, 810,
Маркс Карл—3, 46, 98, 110, 111, 156, 466, 467, 480, 666, 682, 707, 708, 713, 714, 720, 721, 722, 723, 724, 730, 732, 737, 738, 741, 742, 744, 849, 854, 853, 859, 862, 866, 880.
Мармонтель—266, 269, 575.
Мартынов Никита (ерет.)—531, 535, 537.
Маутнер—4, 20, 35, 54, 62, 65, 78, 80, 92, 93, 100, 115, 116, 118, 124, 126, 130, 140, 144, 145, 148, 168, 185, 186, 187, 188, 189, 212, 218, 276, 296, 329, 333, 369, 372, 379, 404, 405, 419, 420, 421, 423, 424, 425, 429, 442, 454, 455, 457, 458, 461, 462, 464, 470, 481, 483, 618, 631, 668, 729.
Мейстер—281, 282, 303.
Мельгунов С. П.—453.
Мелье Жан—184—194, 256, 296, 329, 376, 415, 423, 797.
Меммий—23.
Мендельсон—413, 415, 419—421, 423, 424, 442, 450, 472, 736.
Менцель—840, 842.
Меринг—412, 422, 426, 428, 431, 439, 440, 414, 442, 450, 738.
Мерсен—80, 82.
Мерсье—599, 602.
Местр (Жозеф де-)—226, 363.
Миллиус—427, 428.
Мильо—364.
Мильтон—113, 246.
Милюков П. Н.—566, 570, 573, 581, 636.
Минин Мих. (ерет.)—531.

Миних—569.
Мирабо—242, 312, 313, 314, 323, 380, 457, 458, 461.
Мицкевич А.—847.
Мовильон—461, 462.
Модзалевский Б. Л.—590, 591, 803.
Мозалевский А. Е.—827.
Мольер—24.
Момбелли—885.
Моморо—373.
Монбальи—241.
Монж—355, 402.
Моннэ см. Ла Моннэ.
Монтескье—155, 159, 160, 161, 556, 557, 565, 569, 572, 583, 620, 718, 786, 822.
Монтэнь—81, 82, 85, 89, 104, 124, 138, 258, 324, 403, 455.
Мопертюи—206, 208.
Мор Томас—54—58, 61, 103.
Морган—128, 129, 419.
Морелле—267, 270, 271, 281, 285, 322, 326.
Морелли—670.
Морлей—264, 291, 303.
Мосгейм—146.
Муа (де)—317.
Муравьев Н. М.—769, 775, 776, 777, 780, 782, 783.
Муравьёв-Апостол С. И.—769, 781, 783, 784, 785, 786, 788, 790, 791, 792, 793, 794, 824.
Мусин-Пушкин—633.
Мысловский (проторией)—800, 801, 802.
Мюнцер—41—43.
Мякотин В. А.—636.
Назимов—761.
Наполеон см. Бонапарт.
Нартов—633.
Наумов (художн.).—863.
Н. Д. см. Данилевский—571.
Незеленов А. И.—571.
Неккер—304, 305.
Некрасов Н. А.—830, 863.
Непот Корнелий—820.
Нечкина М. В.—823, 824, 825.
Никита (ерет.)—499.
Николай Х. Ф.—413, 415, 421, 422, 423, 442.
Николь—82, 763.
Никольский Н. М.—493, 495, 496, 502.
Нил Сорский—513.
Новалис—102.
Новиков Н. И.—566, 575, 579, 596, 623, 624, 625, 631, 633.
Нодэ—65.
Нэжон—5, 19, 54, 59, 116, 123, 124, 142, 170, 201, 218, 223, 227, 228, 237, 245, 252, 255, 258, 260, 284, 296, 321—333, 350, 356, 401, 403, 460, 465, 600, 695.
Ньютон—227, 254, 401, 402, 403, 471, 686, 687.
Оболенский Е. П.—784, 798, 799, 818, 827, 828.
Овидий—23, 35, 541.
Огарев Н. П.—784, 870.
Огарева-Тучкова Н. .—886.
Одинцов—583.
Одоевский А. И.—784.
Озеров В. А.—210.
Оксман Ю. Г.—803.
Омер де Флери—247.
Олар—315, 319, 352, 354, 378, 382, 392, 400.
Олсуфьев—644.
Опочинин—588.
Орлов А. Г.—619.
Орлов А. Ф.—863.
Орлов В. Г.—611.
Орлов М. Ф.—770, 771, 772.
Орлов Ф. Г.—619.
Орлова М. В.—853.
Осборн—26, 183.
Освальд Ф. см. Энгельс Ф.
Осиповский (проф.)—753.
Островский А. Н.—594.
Оуэн—672—680, 682, 696.
Пальцов—461.
Павлов-Сильванский Н. П.—746, 778, 810, 812, 813, 814, 815, 820.
Палеолог Софья—512.
Паллас П. С.—591.
Панаж—197.
Панкук—326.
Панов И.—502, 503, 507, 511.
Парис (диакон)—158, 159.
Парменд—12.
Паскаль—83, 754.
Паулус—725.
Пафнутий (Петр Олесов)—526.
Паш—373.
Пепрон—364.
Перикл—15.
Перцев—453.
Перье—183.
Пестель П. И.—775—781, 808, 809, 810, 813, 869.
Петион—354, 371.
Петр (де Брюн)—33, 34.
Петр I—522, 524, 533, 538. 539—542, 543, 544, 547, 551, 552, 558, 559, 838.
Петрашевский М. В.—696, 863—878, 882. 884, 885.
Петроний—299.
Петухов Е.—657.
Пизон дю Галан—389, 390, 391.
Пий VII (папа)—400, 401, 681.
Пикель Р.—13, 15.
Пико дела Мирандола—55.
Пиксанов Н. К.—581.
Пиотровский А. И.—408.
Писарев Д. И.—882.
Питоклес—17.
Пифагор—13, 440.
Платнер—617, 618, 620, 631.
Платон—50, 55, 264, 440, 749, 822.
Платон (митр.)—581.
Плеханов Г. В.—3, 5, 235, 238, 293, 299, 475, 476, 498, 521, 522, 543, 545, 554, 577, 607, 630, 670, 672, 679, 680, 707, 712, 713, 714, 718, 719, 722, 724, 832, 835, 837, 844, 845, 849, 855, 858.
Плещеев А. Н.—865.
Плотин—822.
Плутарх—455, 820.

Пнин И. П.—652, 653, 654, 655, 653—664, 746, 747.
Поджио А. В.—779, 805.
Подобедов Амвр.—843.
Пойманова О.—797.
Покровский М. Н.—493, 776.
Помпонаций—49—52.
Порицкий—203, 465.
31 авг. Заказ 3156 Артемов.
Посейдоний—19.
Посошков И. Т.—542.
Порфирий (ерет.)—516.
Прад (де)—199, 200, 201, 595.
Прейс—666.
Прибылович С.—525, 526.
Приер—411.
Приклонский М. В.—575.
Пристлей—130, 337, 349.
Прокопович Феофан—540, 542,—545, 546, 547, 553, 555, 556.
Протагор—15, 826.
Пустоселов (ерет.)—513.
Пуффендорф—541, 550, 551.
Пушкин А. С.—608, 620, 626, 633, 636, 751, 762, 764, 779, 795—797, 825, 847, 858, 859.
Прейфер Иоганн—40.
Пыпин А. Н.—458, 497, 598, 633, 748, 766, 769, 774, 833.
Рэн—667, 668, 669, 672.
Раблэ—79, 80, 81.
Радищев А. Н.—562, 566, 582, 588, 589, 592, 601, 603, 604, 610—612, 643, 644, 645, 646, 647, 651, 652, 654, 656, 657, 661, 663, 664, 746, 748, 802, 829.
Радищев Н. А.—621.
Радищев П. А.—626, 651.
Раевский В. Ф.—786, 787, 788.
Разумовский (граф)—605, 751.
Раупах (проф.)—754, 755, 757, 759.
Рахманинов И. Г.—571, 588, 589, 592, 593, 594, 595, 645.
Рачинский И.—17, 23.
Ребель— 389.
Редефер—321.
Рей М.-М.—223, 285.
Рейзер Фр.—40.
Реймарус—413—419, 420, 421, 431, 433, 434, 435.
Рейналь см. Рэйналь.
Ренан—15.
Реомюр—183.
Репин Н. П.—805.
Реппин (кн.)—656.
Рибейра—542.
Рихтер—843.
Робеспьер—110, 301, 319, 328, 335, 350, 376, 377, 378, 379—385, 391, 394, 395, 376, 377, 378, 379—385, 391, 394, 395, 397, 406, 691, 778, 847.
Робинэ—5, 265, 278, 279, 280, 455, 459, 463, 596.
Рожицын В. С.—715, 716, 797.
Розанов И.—810, 818.
Рокэн—157, 159, 197, 305.
Ролан—316.
Ромм Ж.—355—357, 646, 647.
Рочестер—108.
Ру—270.
Руга Арн.—707, 717, 723, 724, 729, 730, 731, 738, 853, 854.
Рудольф (имп.)—73.
Рукавый (ерет.)—513, 514, 516.
Рунич—752, 756, 757, 758, 759.
Руссо Ж.-Ж.—110, 155, 201, 248, 250, 281, 379, 380, 382, 383, 392, 394, 470, 565, 580, 583, 586, 587, 597, 600, 602, 604, 620, 648, 681, 752, 786, 804, 812, 817.
Рылеев К. Ф.—652, 764, 783, 784, 785, 795—798, 799, 802, 824.
Рэйналь—302—306, 461, 585, 627, 825.
Рэсс—435.
Рязанов Д.—238, 577, 720, 721, 849.
Салль—351.
Салтыков Д. М.—574.
Сальванди—794.
Самсонко (ерет).—509.
Самуил (ерет.)—509.
Сандунов—761.
Санин, см. Иосиф.
Саундерсон—256.
Сведенборг—473.
Свербеев Д. Н.—760.
Свифт—129.
Святловский В. В.—683.
Сегарелли—34.
Сегье—294, 295.
Сегюр—646.
Сей—822.
Селивановский—601.
Семевский В. И.—590, 667, 768, 771, 775, 787, 789, 806, 822, 823, 866, 868, 874, 880
Семека А. В.—560.
Семенов С. М.—760, 761, 818.
Семенников В. П.—593, 626, 627, 632, 633, 645, 646, 651, 654.
Сенека—212, 284.
Сен Пьер (Бернарден де-)—332.
Сент-Эвремон—87, 88.
Сен-Симон—680—696, 698, 869, 870.
Сербин М. Н.—586, 587, 588.
Сербин Н. С.—584, 587, 588.
Сербин Н. С.—584, 586, 587.
Серебряков—876.
Сидней—103, 392.
Сидоров Н П.—453.
Сильванский Н. П.—633.
Симон (де Турнэ)—48.
Сиповский В. В.—563, 578, 583, 597, 608, 760.
Сирвэн—240, 241.
Сирин Ефрем—511.
Скара Захарий см. Схария.
Скотт (Дунс)—46.
Скот Эригена—45.
Смит Адам—822.
Соколов Н. М.—478.
Сократ—15, 78, 129.
Солнцев (проф.)—752, 753.
Сорэн Жак—77.

Сорэн—557.
Социний—66.
Спасский Г. И.—592.
Спенсер—103.
Спешнев Н. А.—879, 893.
Спиноза—3, 99—102, 105, 107, 114, 116, 117, 118, 139, 140, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 162, 165, 168, 179, 203, 230, 233, 255, 257, 279, 412, 419, 421, 424, 439, 440, 453, 465, 466, 725.
Станиан—252.
Станкевич Н. В.—835, 836, 837, 838, 839, 842, 844, 850, 854.
Степанов И. И.—371.
Стерн—629.
Стош см. Штош.
Стоюнин В. Я.—555.
Страбон—115.
Стратеман—541.
Страхов Н.—11, 254.
Строганов (гр.)—574.
Строганова (гр.)—574.
Сури—15, 20, 279.
Сухомлинов М. И.—622, 623, 631, 644, 748, 753, 760.
Схария—502, 503, 504.
Сцевола—78.
Сю Е.—848.
Талейран—318.
Татищев В. Н.—545—552, 554, 556.
Тацит—332.
Тверитинов Дм.—521, 523—538, 540, 607.
Теон—31.
Теофиль (де Вио)—84.
Теофраст—15.
Теплов—578, 583.
Терлецкий—762.
Террасон—280.
Тимковский К. И.—876, 887.
Тиндаль—128, 148, 252.
Тихонравов Н. С.—496, 497, 524, 595, 596.
Толанд—3, 111—119, 120, 121, 128, 130, 144, 152, 252, 267, 289, 419, 456.
Толль Ф. Г.—882.
Толстов А. Д.—891.
Томазиус—139.
Тукалевский В. Н.—567.
Тумановский Ф.—651.
Тургенев А. И.—598.
Тургенев И. С.—828, 830, 831.
Тургенев Н. И.—768, 769.
Турнефор—178.
Турнэ (Симон де)—48.
Туссэн—197, 198, 252.
Тучков С. А.—645, 646.
Тымянский Г.—146, 147.
Тьерио—185.
Тютчев Н. Н.—831.
Унцер Л. А.—462.
Урбан VIII (папа)—61.
Уссэ—243, 284.
Утин Б. И.—892.
Ушаков Ф. В.—566, 611, 614—619, 627, 632.
Фабр д'Эглантин—358—363, 365.
Фагэ—88, 92, 161, 242.
Фаддей (еретик)—531.
Файингер Гане—481.
Фалес—10, 11, 13.
Федоров—638.
Фейербах Людвиг—405, 708, 723, 724, 725—774, 854, 855, 858, 860, 866, 870, 879.
Фейербах Фр.—892.
Фенелон—100.
Феодор (Атеист)—15.
Феодорит (ерет.)—516, 517.
Фесслер—767.
Филанджиери—822.
Филипп (митроп.)—503.
Филиппов П. Н.—893.
Фихте—485—489, 491, 750, 839.
Фишер Куно—414, 419, 435, 469, 471, 709, 710, 715, 721, 726.
Фома (ерет.)—515, 521, 530.
Фонвизин Д. И.— 79, 580, 581, 583, 589, 598, 654.
Фонвизин (декабрист)—81.
Фонтенель—555, 556.
Форберг Ф. К.—481, 487, 489, 490—492.
Форстер—463, 464, 465.
Фотий (митроп.)—479.
Франклин—335, 583, 626.
Франсуа—391.
Фрере—5, 168—176, 184, 200, 589.
Фридлянд Ц.—689.
Фридрих II (имп.)—48, 49, 65, 162.
Фридрих II (кор.)—150, 204, 206, 207, 216, 217, 234, 420, 438, 454, 470, 478, 570.
Фурье—696—704, 742, 869, 870, 877.
Ханыков—328.
Хворостинин И. А.—521, 522.
Херасков М.—589.
Хон—672.
Хотеев А. (ерет.)—514.
Цицерон—23, 119.
Чаадаев П. Я.—797.
Чебышев П. П.—578, 583.
Челпшуев П. И.—623, 634.
Чембери см. Герберт.
Черносвитов—880.
Черный Ив.—506.
Чернышевский Н. Г.—424, 431, 832, 863.
Чобб—129, 419.
Чулков Г.—784, 827.
Шабо—320.
Шад И. Е.—730, 711.
Шалье—368.
Шапошников П. Г.—891.
Шарль Р.—188, 189.
Шаррон—92.
Шателе (маркиза)—234.
Шатобриан—681, 810.
Шафтсбери см. Шефтсбери.
Шах Савва (ерет.)—317.
Шварц И .Я.—633.
Шевырев С. П.—597.
Шеллинг—709, 720, 758, 836.
Шемен—398.
Шенье А.—315, 316.
Шенье М.-Ж.—36 , 386, 387, 388, 389.
Шешковский—594, 608, 627, 634, 643.

Шефтсбери (старший)—120.
Шефтсбери (младший)—124, 126, 127, 648.
Шиллер—840, 842, 852.
Шлейермахер—102, 461.
Шлецер—421, 422.
Шлоссер—458.
Шмидт И.-Л.—148, 415.
Шмидт И.-К. см. Штирнер.
Шометт—367, 369, 372—374, 379, 384, 406.
Шредер—453, 767, 768.
Штейнгель В. И.—763, 818.
Штирнер Макс—723, 866.
Штош—143, 144, 145, 146, 419.
Штраус Д. Ф.—717—721, 722, 854, 866.
Шульц—413, 423—426, 442.
Шуман—434, 435.
Щеголев П. Е.—598, 614, 636, 644, 646, 784, 787, 791, 793, 794, 797, 863.
Щербатов И. М.—558, 58, 574.
Эбер см. Гебер.
Эвремон см. Сент-Эвремон.
Эврипид—15.
Эдельман—139, 148—153, 205, 419.
Эйлиф—120.
Эккартсгаузен—832.
Эльшингер—358.
Эмпедокл—26.
Энгельгардт В. В.—796.
Энгельс Фр.—3, 33, 41, 71, 103, 475, 476, 682, 705, 706, 707, 708, 713, 714, 720, 722, 723, 732, 734, 735, 741, 742, 855, 858, 859, 862, 866, 880.
Эпиктет—167, 455.
Эпикур—11, 15, 22, 25, 26, 28, 74, 82, 85, 86, 105, 166, 194, 203, 234, 256, 277, 323, 596.
Эразм Роттердамский—55.
Эригена см. Скот.
Эсхил—15.
Эталлонд (д')—240.
Эхтермейер Т.—707, 223.
Ювенал—541.
Юм Давид—120, 130—136, 337, 376, 471, 695.
Юнг Арт.—669.
Юнг-Штиллинг—832.
Юно (врач)—203, 204.
Юстиниан—31.
Юшкевич П.—293.
Яворский Стефан—524, 532, 533, 534, 535, 537, 538, 540, 542.
Языков Дм.—565, 593.
Якоби—439, 464, 754.
Якушкин И. Д.—770, 788, 795, 799—804, 805, 816, 817, 819, 820, 821, 827.
Янов П. Н.—644.
Яновский Н. М.—651.
Яновский П.—654.
Янсен (еп.)—156.
Яхман—480.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Предисловие к первому изданию 3
Предисловие ко второму изданию. 7

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

I. Атеизм в древности.

1. Космогонии. Ионийские философы.—Элеатская школа 9
2. Демокрит 13
3. Эпикур 15
4. Лукреций 21

II. Религиозная оппозиция католицизма в конце средних веков.

1. Католицизм и феодализм 30
2. Первые коммунистические секты 33
3. Виклифизм. — Гуситское движение. — Табориты. 36
4. Религиозно-коммунистическое движение в Германии 39

III. Религиозное свободомыслие в эпоху возрождения.

1. Свободомыслие до возрождения 45
2. Гуманисты. — Валла и Помпонаций. 49
3. Кардан 52
4. Томас Мор 54
5. Кампанелла 59

IV. Религиозное свободомыслие на пороге нового времени.

1. Книга о трех обманщиках 65
2. Джордано Бруно 71
3. Лючинио Ванини 76

V. Подготовка французского просвещения.

1. Свободомыслие в XVI веке 79
2. Вольнодумство в начале XVII века 82
3. Ла Мотт ле Вайэ и Гассенди 85
4. Сент-Эвремон. Бейль, его жизнь и сочинения 87
5. Бейль и религия 91
6. Защита атеизма 96
7. Спиноза 99

VI. Деизм в Англии.

1. Начало английского деизма 103
2. Деисты XVII столетия 107
3. Локк 109
4. Толанд. Жизнь и сочинения 111
5. Мировоззрение Толанда 116

VII. Упадок английского деизма.

1. Деизм в XVIII столетии 120
2. Коллинз 121
3. Вульстон и Шефтсбери 124
4. Тиндаль, Морган, Чобб, Болингброк 128
5. Давид Юм 130

VIII. Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия.

1. Иностранные влияния. 138
2. Маттиас Кнутсен 140
3. Штош — Лау 143
4. Английские влияния в XVIII веке 146
5. Эдельман 148

Стр.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

I. Борьба с религией во Франции в первую половину XVIII века.

1. Религия и неверие в начале столетия 156
2. Французский «Трактат о трех обманщиках». 162
3. Николай Фрере 168
4. Бенуа де Малье 176
5. Священник Жан Мелье и его «Завещание». 184

II. Начало философской битвы.

1. Философия и религия в середине столетия 195
2. Ла Метри 202
3. Дюмарсе — один из многих 215

III. Философская битва.

1. Вольтер 226
2. Дидро и энциклопедисты 241
3. Дидро-атеист 251
4. Гельвеции. Бюффон.—Робине 265

IV. Философская битва (апогей).

1. П. А. Гольбах и его соратники—Н. А. Буланже 281
2. Литературная деятельность Гольбаха. «Система природы» . . . 289
3. Атеизм Гольбаха 296
4. Аббат Рейналь и его книга. 302

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Борьба с религией и атеизм в эпоху французской революции.

1. Борьба с религией в первый период революции (1789—1792) . . 307
2. Ж. А. Нежон в годы революции 321
3. Дюпюи и Вольней 333
4. Борьба с католицизмом при революционном правительстве (1792-1795) 349
5. Атеисты и защитники религии в период революционного правительства 369
6. Антирелигиозное движение в период реакции 385
7. Лаланд и Марешаль 400

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

I. Немецкое просвещение в его зависимости от французского просвещения и революции.

1. Просветители—Реймарус, Николаи, Мендельсон,—проповедник Шульц 413
2. Готтгольд-Эфраим Лессинг 426
3. Лессинг и масонство,—Иллюминаты 449
4. Французская философия в Германии 459
5. Иммануил Кант и религия 466
6. Религиозное свободомыслие у последователей Канта 481

III. Религиозное свободомыслие в России в первой половине XVIII века.

1. Стригольники 495
2. Ересь жидовствующих 501
3. Матвей Башкин и Феодосий Косой. 514
4. Кантемир 545
5. Дело Тверетиновых и других 532

III. Религиозное свободомыслие в России.

1. Петр I и религия 539
2. Феофан Прокопович 542
3. Татищев 545
4. Кантемир 545

IV. Вольтерианство и вольтерианцы.

1. Вольтерианство 558

Стр.

2. Ренегаты вольтерианства (Екатерина II,—Фонвизин.—Елагин и Лопухин) . . . 568
3. Вольтерианцы — помещики . . . 583
4. Вольтерианцы-интеллигенты . . . 588
5. Вольнодумец Винский.—Добрынин . . . 597
6. Попутчики вольтерианства: Кречетов и Кравков . . . 604

V. Радищев и его современники.

1. Молодость Радищева. Ф. З. Ушаков . . . 610
2. Душевный кризис Радищева. Радищев и масонство . . . 621
3. Антирелигиозность Радищева в 80-ые годы . . . 627
4. Радищев после 1790 года . . . 633
5. Единомышленники Радищева до 1780 года . . . 642
6. Радищевская традиция в 90-х годах.—И. П. Пнин. . . . 651

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

I. Утопический социализм и религия.

1. Утопический социализм и религия в Англии . . . 665
2. Утопический социализм и религия во Франции (Сен-Симон и сен-симонизм) . . . 680
3. Утопический социализм и религия во Франции (религиозные воззрения Фурье). . . . 696

II. Гегель и гегельянцы в их отношении к религии.

1. Гегель и его учение . . . 705
2. Левые гегельянцы (Штраус, братья Бауэры, Руге) . . . 717
3. Людвиг Фейербах . . . 725

III. Борьба с неверием в России в первую четверть XIX столетия.

1. Принципы священного союза и борьба с неверием . . . 746
2. Дело петербургских профессоров . . . 753
3. Настроения учащейся молодежи . . . 759

IV. Тайные общества и религия.

1. Масонство и религия . . . 766
2. Первые тайные общества и их отношение к религии . . . 769
3. Религия в конституционных проектах Н. М. Муравьева и П. И. Пестеля . . . 775
4. Агитационные методы декабристов . . . 781

V. Декабристы неверующие.

1. Поэты (А. С. Пушкин и К. Ф. Рылеев) . . . 795
2. Скептики (Н. Д. Якушкин, И. А. Анненков и др.) . . . 799
3. Атеисты (М. Д. Лапша.—А. П. Барятинский) . . . 806
4. Н. А. Крюков—декабрист-вольтерьянец. . . . 812
5. Верующие и безбожники на каторге . . . 816
6. П. И. Борисов и его друзья . . . 819

VI. Атеисты 40-х годов.

1. Неистовый Виссарион. . . . 830
2. Материализм и атеизм Белинского . . . 845
3. М. В. Петрашевский . . . 863
4. Петрашевцы-безбожники . . . 878

Указатель имен . . . 894
Оглавление . . . 903
Список главнейших замеченных опечаток . . . 906

Список важнейших замеченных опечаток

Страница	Строка	Сверху Снизу	Напечатано	Следует читать
5	14	св.	революционной	эволюционной
16	2	„	в конец	в конце
16	17	„	передавался	предавался
18	22	„	Приписывать	приписывают
25	17	„	души	душа
33	3	сн.	из его жизни	из его имени
38	24	св.	Великого	Вальдо
53	12	сн.	„Бессмертие души“	„Бессмертие душ“
55	3	„	1840 г.	1480 г.
57	19	„	оказывали	отказывали
58	12	сн.	родителей	руководителей
59	10	„	своих	сьоего
60	5	св.	направление	направленное
62	12	сн.	скептизма	скептицизма
68	17	„	Возрожденных	Врожденных
71	1	св.	пусты	путы
82	8	„	не следует,	не следует думать,
91	17	св.	решенной	бешенной
92	9	сн.	„парламентерского“	„парламентарского“
100	6	св.	людей	идей
133	4	сн.	которой повергает	которой подвергает
139	27	св.	кто он	что он
142	18	сн.	предлагаю	предполагаю
145	24	„	посылаются	посыплются
146	1	„	года	рода
148	7	„	Эйдельман	Эдельман
159	20	сн.	философской ссорой,	богословской ссорой
159	5	„	в забавной форме рассказов	в забавной форме рассказав
162	1	„	М. Вороницын	И. Вороницын
165	9	св.	сохранились	сохранялись
167	3	„	об‘явление	об‘яснение
176	21	сн.	де-Соль	де-Саль
183	16	„	в этом обстоятельстве	в том обстоятельстве
183	10	„	учение	ученые
187	17	св.	осуществления	существования
189	7	сн.	частично	чисто
189	2	„	Palais ds Julien	Palais des Thermes de Julien
192	11	„	Они, люди, как-будто	Одни люди как-будто
194	5	св.	бога, так далее	бога, и так далее
195	1	„	(1742—1755)	(1745—1755)
196	15	сн.	1475	1745
203	16	„	тщательном от	тщательном, свободном от
204	23	св.	она написала	он написал
208	21	„	Бедный	Бледный
211	25	„	т. е. сущности	т. е. в сущности
215	11	сн.	рядов	родов
518	17	св.	что	кто
220	18	„	он имеет	он не имеет
220	10	сн.	и вследствие	а вследствие
228	11	св.	трудно	не трудно
237	24	сн.	уезде	узде
247	3	„	преступников божественного	преступников против божественного
250	11	сн.	организованного	организацисиного
253	21	„	пусть	путь
257	17	„	преследовавший	преследований
259			строка 16-ая сверху должна	читаться после строки 12-ой
259	19	„	Ландау	Ландуа
269	18	св.	звисящих от фермеров	зависящих от него фермеров
284	15	„	разбрасывающего	разбрасывающегося
289	22	„	нигде не одолеют	никогда не одолеют

Страница	Строка	Сверху Снизу	Напечатано	Следует читать
296	15	сн.	картине мриа	картине мира
309	8	св.	норма	форма
332	5	„	что	кто
336	17	„	провозглашается	провозглашает
353	16	сн.	бросая	бросила
358	13	„	исправления	исправленная
358	19	сн.	приоды	природы
369	21	св.	посвещения	просвещения
381	4	сн.	только, высказанные	только что высказанные
387	18	св.	к творчеству	к торжеству
390	25	„	рыбным и	рыбным рынком и
393	23	сн.	страницах им	страницах издаваемого им
398	11	св.	обесценивается	обесцвечивается
398	24	„	исключена	исключала
399	16	сн.	давая	да ая
403	21	„	Он прибавлял к теориям	Он был материалистом и свойствами материи об'яснял мышление, ничего не прибавлял к теориям...
420	9	св.	единомышленником	единоплеменникам
420	13	„	фактом	фактором
421	25	сн.	причем	примем
422	10	св.	в роли проповедника	в роли проводника
428	17	„	исправлено	исправлению
438	12	„	принимать и не видеть	принимать за чистую монету, за подлинную мысль Лессинга эту плоскую чепуху и не видеть
440	22	„	из взглядам Лессинга в области	из взглядов Лессинга как в области
441	24	„	может она теперь	может она терпеть
474	16	сн.	решающей инстинцией	решающей инстанцией
477	10	„	В такой же	В какой же
481	17	„	Унус	Януса
484	2	св.	направленная	направлена
484	7	сн.	подняться ваше.—	подняться выше.—
486	29	„	что не останутся,	что не останется
487			вместо 1-ой строки сверху:	ной перемене. Он разоблачает сущность феодальных привилегий, он вос-
493	10	„	нормальных истин	формальных истин
494	21	св.	монастыря	монастырей
496	13	сн.	высказанных предложений	высказанных предположений,
501	3	св.	представительство	предстательство
502	9	„	поскольку поиски	постольку поиски
505	2	„	вовсе были	вовсе не были
509	14	„	на земле снити	на землю снити
511	21	„	традиции основы	традицни основаны
513	23	„	о покорении	о покарании
516	4	„	„богопустынным	„богопустным
516	5	сн.	беглецов	бельцов
520	6	„	Проведение	Поведение
521	5	«	в нашем вольнодумстве	в нашем вольнодумце
524	15	„	одни своего положений	одни из его положений
526	19	св.	настолько	насколько
529	9	„	поколения мощам	поклонение мощам
530	29	„	более понятно	более понятного
531	3	„	егда из одго мешка	егда из оного мешка
531	18	„	уже позабывший	уже побывавший
542	10	„	вместо 120 книг	вместо 1200 книг
542	11	сн.	исключительное заявление	исключительное явление
542	3	сн.	особенностей враждой	особенной враждой
547	20	св.	нарицаемой песней,	нарицаемой Песнь песней.
547	6	сн.	о нынешнем схеме	о нынешнем смехе
548	13	„	высказываемое	вызываемое,

Страница	Строка	Сверху Снизу	Напечатано	Следует читать
550	17	св.	утверждать истину	утверждает истину
550	9	сн.	Гуго Гроцкий	Гуго Гроций
550	8	„	математике и астроном-	математике и астрономии—
555	10	„	„столкование взгляда	„столкновение ясного взгляда“
557	1	„	к Сорэру	к Сорэну
	20	„	отмечали	отметали,
565	11	св.	злейших реакции	злейшей реакции
566	3	сн.	огорочить веру...	опорочить веру..,
575	26	„	по ханжеству тону	по ханжескому тону
583	2	„	в 1871 г.	в 1821 г,
588	6	св.	Опечанин	Опочинин
588	15	сн.	свободыслия	свободомыслия
590	12	„	многие ли лучше людей	многие ли лучшие люди
602		св.	„важности вещеславия“	„важности вещеславия“
608	27	сн.	штаб-фицр	штаб-офицер
608	11	сн.	потерял поражение	потерпел поражение
613	19	„	XVIII века	XVII века
617	12	св.	кто проводит	кто провидит
617	1	сн.	1807,	1907,
619	9	сн.	на предложении	на предположении,
622	10	св.	в 1770 г.	в 1790 г.
622	5	сн.	человечеству	человеческому
625	15	св.	непродолженные“	непроложенные».
628	15	сн.	не возрастает	не возрастет,
635	20	сн.	его слать его	сослать его
639	3	св.	Почту ищу	Почто ищу
648	23	сн.	действий одним этим,	действий одних зрим,
655	15	св.	говорил он	говорил один
660	9	„	за цензурой купюрой	за цензурной купюрой
662	6	„	до небес касается главой, ненависть	до небес касáяся главой, невинность
662	26	„	из предложения	из предположения
684	21	„	щедро поддерживал	щедро поддерживая
686	20	„	за совершенное им несчастье	за совершенное им нечестье,
690	26	„	раскрыть заблуждения в тайниках, как божественные	раскрыть заблуждения в писаниях почитаемых, как божестенные».
698	29	„	невозможное	невозможно
707	11	„	правительства	правительство
709	21	„	качетове	качестве
714	23	„	говрит	говорит
719	11	„	проникли с	прониклись
720	12	сн.	младогегельянцев	младогегельянцев
721	5	св.	философии	философии
725	24	„	теологи	теологу
726	23	св.	Ормудза	Ормузда
740	20	сн.	на место к богу	на место любви к богу
741	11	„	Эти мысль здесь обращает	Этим мысль здесь обращается
751	6	св.	признан	признана
759	28	сн.	взять	из'ять
770	2	„	маснского	масонского
771	5	св.	всех	в сей
772	20	„	влияниям	влиянием
772	19	сн.	иррацианальных	иррациональных
782	1	св.	потому	потому что
783	23	св.	ече	еще
785	3	„	Бестужев и Рюмин	Бестужев-Рюмин
789	20	св.	реньше	раньше
790	24	сн.	создатам	солдатам
797	19	св.	антихристанизм	антихристианизм
797	17	св.	настрония	настроения
801	26	„	Ов	Он
802	12	св.	воры	веры
811	22	сн.	годм	году
818	14	„	хиристианство	христианство

A.S.J.C.